

Jeff Shantz

Dana M. Williams

ANARQUÍA Y SOCIEDAD

Reflexiones sobre la sociología anarquista

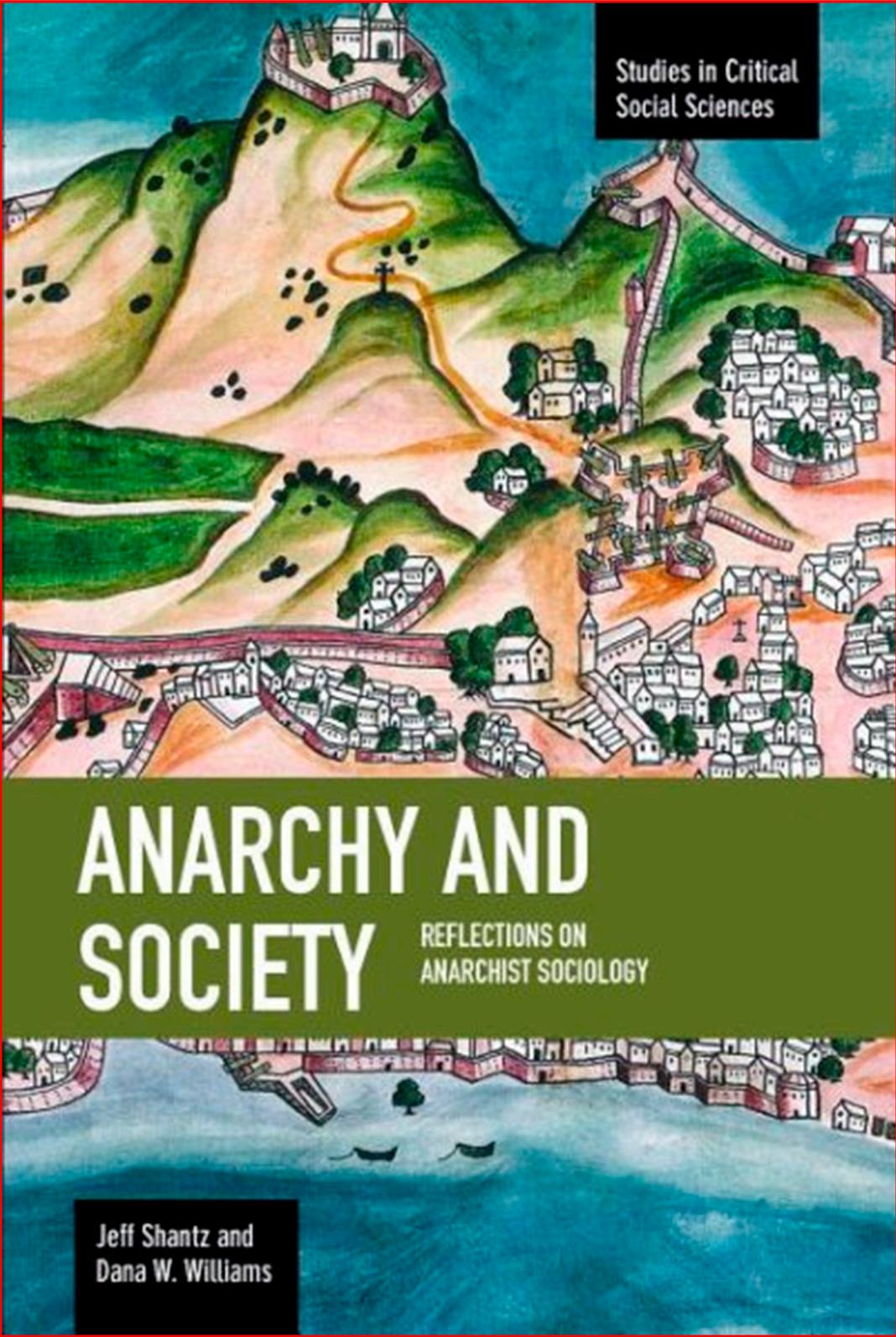


El anarquismo ha experimentado un renacimiento analítico e ideológico desde finales de la década de 1960, pero particularmente desde la década de 1990.

Hemos notado el uso de la frase "sociología anarquista" en los escritos de varios autores en el pasado reciente, pero algunas referencias no hacen un fenómeno.

Hemos sentido la necesidad de un libro como este durante mucho tiempo. La presentación de la historia anarquista en el contexto de la teoría sociológica (y viceversa) no solo debería resultar provocativa, sino que esperamos que también sea de utilidad práctica para los lectores.

Los sociólogos y los anarquistas no necesitan convertirse en mejores amigos, de hecho, es probable que no lo hagan, sino más bien colegas, contemporáneos, camaradas y antiguos compañeros que a veces comparten misiones convergentes. Nuestro objetivo es inspirar, formular y comprometer con una praxis sociológica anarquista.



Studies in Critical
Social Sciences

ANARCHY AND SOCIETY

REFLECTIONS ON
ANARCHIST SOCIOLOGY

Jeff Shantz and
Dana W. Williams

Jeff Shantz
Dana M. Williams

ANARQUÍA Y SOCIEDAD

Reflexiones sobre la sociología anarquista

Anarchy and Society

Reflections on Anarchist Sociology



BRILL LEIDEN • BOSTON, 2013

Editor de la serie David Fasenfest, Wayne State University

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

CONTENIDO

PREFACIO: UNA INTRODUCCIÓN A LA ANARQUÍA Y UN DESAFÍO PARA LA SOCIEDAD

I. SOCIOLOGÍA ANARQUISTA: UN MATRIMONIO LARGAMENTE ESPERADO

II. REPENSAR LA COMUNIDAD, LA ANARQUÍA Y LA SOCIOLOGÍA

III. LA ANARQUÍA SOCIOLÓGICA DE COLIN WARD

IV. LO PERSONAL ES POLÍTICO: EMMA GOLDMAN Y LA SOCIOLOGÍA FEMINISTA

V. PROUDHON Y LA CRIMINOLOGÍA

VI. UNA VISIÓN ANARQUISTA DE LA ESTRATIFICACIÓN, LA DESIGUALDAD Y LA DOMINACIÓN

VII. VIOLACIÓN DE NORMAS, RESOCIALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

VIII. PROBLEMAS DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE RADICALES (EPISTEMOLOGÍA ANARQUISTA)

POSSCRIPTUM: ANARQUISTAS EN LA ACADEMIA

BIBLIOGRAFÍA

AGRADECIMIENTOS

PREFACIO

PALABRAS SIMPLES: UNA INTRODUCCIÓN A LA ANARQUÍA Y UN DESAFÍO A LA SOCIEDAD

Nosotros, los autores, hemos soportado largas reuniones con activistas profesionales, desagradables policías antidisturbios y la presentación de aburridos trabajos académicos en conferencias. También hemos disfrutado y saboreado la victoria política ocasional, o el momento en que nuestros estudiantes "lo entienden" y se enciende una bombilla metafórica. Tal monotonía y excitación componen la esencia de la existencia social. El desafío es determinar la mejor manera de comprender estas experiencias. ¿Tales experiencias explican mejor los mundos en los que nos movemos o simplemente nos confunden?

Este libro tiene como objetivo abordar algunas preguntas

clave: ¿Podemos crear estructuras sociales, que proporcionen regularidad, patrón, que disminuyan la frecuencia de debilitamiento y depresión, y aumenten las posibilidades de inspiración y empoderamiento? En otras palabras, ¿podemos –tal vez, si la etiqueta encaja, los anarquistas–sociólogos– criticar el orden social que nos rodea, notando lo que nos gusta y lo que nos disgusta, lo que está a la altura de nuestros valores, y luego desarrollar estrategias para avanzar hacia un futuro mejor? Es en este sentido que tanto el anarquismo como la sociología han sido "progresistas" y parte de la tradición de la Ilustración, buscando mejorar las victorias pasadas y llevar a la sociedad hacia una mayor igualdad, justicia y libertad. La principal diferencia que vemos entre las dos tradiciones es que los sociólogos han tendido a tener una orientación más reformista hacia la cuestión del progreso y los anarquistas una orientación más radical.

A quien le interese...

Escribir un libro como este ha estado lleno de desafíos. Primero, la audiencia es nebulosa. ¿Los sociólogos leerán este libro? ¿Querrán los anarquistas? ¿Lo encontrarán ambos demasiado alejado de sus intereses fundamentales? Esperamos que no. En segundo lugar, ¿qué libro puede

lograr todo lo que los diferentes lectores pueden desear? Algunos querrán que este libro sea más teórico, histórico, metodológico, basado empíricamente, o más introductorio, de orden superior, más simple o más profundo. Pobres de nosotros. En un esfuerzo inclusivo para acomodar las trayectorias potenciales de una sociología anarquista, ofrecemos el primer capítulo como una declaración tentativa de lo que la sociología anarquista podría ser y lo que ya es.

Nos preguntamos si muchos anarquistas que leen libros de sociología, y más de lo que imaginan, podrían verse a sí mismos y sus perspectivas en este libro. Incluso si podrían expresar algo de perplejidad: “Sí, está bien, ¿cuál es el problema? Suena como Emma Goldman para mí...” Ciertamente tal sentido los diferenciaría de la mayoría de los sociólogos que han pasado por alto el anarquismo (incluso mientras leen autores inspirados o comprometidos con la anarquía). Curiosamente, también hay algunos sociólogos –honestamente, un número sorprendente de ellos– que no descartan inmediatamente el anarquismo cuando se menciona. Parece haber una tolerancia genuina por la perspectiva, al menos entre los sociólogos que se han molestado en explorar las ideas anarquistas. Por lo tanto, podría ser que los límites entre el anarquismo y la sociología se superpongan para muchas personas, o quizás no existan límites.

Este libro es para esas mismas personas, y la familiaridad,

la intuición, las semejanzas entre el anarquismo y la sociología que perciben no son accidentales ni aleatorias. Hay una razón por la cual algo de anarquismo y algo de sociología resuenan tan bien juntos. Las siguientes páginas trazan líneas más fuertes de conexión entre las dos tradiciones y completan más detalles de lo que se ha intentado anteriormente. Pero este libro también es para personas a las que les gusta la sociología o que se identifican con el anarquismo, pero no pueden imaginar cómo sería relevante la otra perspectiva. Si bien no todos son relevantes para los demás, algunos sí lo son, y aquí se incluye una muestra de estas áreas de intersección. Finalmente, es posible que otros no sepan nada sobre el anarquismo o la sociología, y es posible que ni siquiera se preocupen por ellos. Pero, en conjunto, como en una “sociología anarquista”, estas dos tradiciones separadas pero entrelazadas podrían tener más sentido e incluso podrían ser ideas atractivas a seguir.

Aprovecha el momento (y la imaginación)

Hemos sentido la necesidad de un libro como este durante mucho tiempo y nos hemos encontrado haciendo lo siguiente para las personas interesadas: recomendar *Anarchy in Action* de Colin Ward como un excelente ejemplo

de una visión sociológica del anarquismo, escrito por el anarquista británico más famoso del siglo XX. En cierto sentido, nuestro libro es una extensión del excelente libro de Ward. Por otra parte, Ward admitió que su libro era simplemente una "nota al pie" del trabajo de Peter Kropotkin (Ward 1996). Y Kropotkin, quizás más que la mayoría de los anarquistas de la era clásica, explotó el ancho océano de la historia en busca de evidencia de tendencias, tradiciones e ideas anarquistas. Todo, al parecer, está conectado, reciclado y actualizado en las grandes narrativas sobre el anarquismo.

Hay varias razones por las que es crucial contar con un libro actualizado y reflexivo sobre este tema. Primero, tanto el anarquismo como la sociología han madurado, han sobrevivido a muchas generaciones de luchas intelectuales y físicas, y son decididamente mejores para la experiencia. Por ejemplo, el anarquismo ha experimentado un renacimiento analítico e ideológico desde finales de la década de 1960, pero particularmente desde la década de 1990. Durante ese mismo período, la sociología ha ido ampliando sus horizontes y se ha comprometido en una autocrítica rigurosa, incorporando numerosas tradiciones críticas, incluido el marxismo, el feminismo, el postestructuralismo, la teoría queer, etc. ¡Consideramos que el momento presente es una oportunidad maravillosa para ampliar aún más los límites de la sociología!

En segundo lugar, incluso con todos los avances antes

mencionados, una "sociología anarquista" simplemente no existe en ningún sentido significativo del mundo real. Hemos notado el uso de tal frase en los escritos de varios autores en el pasado reciente, pero algunas referencias no hacen un fenómeno. Sospechamos que es un momento precipitado para hacer algunas declaraciones, tramar algunos esquemas e invitar a las personas interesadas a participar. Con una bandera plantada firmemente en el suelo (una bandera negra, por supuesto), la gente puede congregarse y todos podemos intercambiar ideas entre nosotros.

En tercer lugar, el medio y la sintaxis importan. Por lo tanto, a pesar de una variedad cada vez mayor de medios que atraen nuestra atención, la gente todavía lee libros, especialmente las mismas audiencias a las que primero aspiramos llegar: estudiantes, académicos y activistas. La presentación de la historia anarquista en el contexto de la teoría sociológica (y viceversa) no solo debería resultar provocativa, sino que esperamos que también sea de utilidad práctica para los lectores.

Luego están las razones personales por las que este libro es importante para nosotros y por las que desearíamos que tal libro hubiera existido durante nuestros primeros años políticos y durante nuestras experiencias en la escuela de posgrado. Tenemos nuestros pies plantados firmemente en múltiples mundos sociales y las fronteras entre esos mundos (como diría cualquier permaculturalista) son el territorio más interesante y fructífero. Llevamos años como

organizadores (en torno a varias causas) y como anarquistas. Estas experiencias han sido informativas e importantes, y una lectura atenta de este libro mostrará el impacto de tales experiencias. Pero también hemos pasado gran parte de nuestras vidas en la Academia, como estudiantes, académicos y educadores. Si bien la vida universitaria es una experiencia extenuante, que pone a prueba la paciencia y limita a muchos, en particular a la escuela de posgrado (los llaman "disciplinas" por una buena razón, como diría un erudito foucaultiano), también ha estado llena de oportunidades, no solo para la iluminación y el empoderamiento, pero la universidad también puede servir como escenario para los esfuerzos de transformación social.

Muchos anarquistas tienen una mente intuitiva y sociológica: esperamos brindar un enfoque y apoyo adicional para estas inclinaciones. El movimiento anarquista altamente comprometido y analítico rara vez interactúa con una tradición intelectual igualmente activa, aunque más aburrida y *pro-statu quo*, en la Academia. Nuestros compañeros anarquistas pueden sorprenderse gratamente al descubrir que esas Torres de Marfil académicas (que en su mayoría son metafóricas: la mayoría de los edificios universitarios son feos y utilitarios) contienen muchas personas críticas dispuestas a desafiar (aunque a menudo solo intelectualmente) el capitalismo corporativo, el arte de gobernar burocrático y el patriarcado arraigado y la supremacía blanca. Esperamos que estos trabajadores

académicos actuales y futuros puedan encontrar su camino hacia movimientos radicales para el cambio, contribuyendo donde sea posible.

Según algunas estimaciones, hasta un millón de estudiantes universitarios solo en los EE. UU. toman cursos de sociología cada año: ¿es posible introducir aunque sea una fracción de esos estudiantes a una interpretación anarquista de la sociedad? Si es así, esperamos que este libro pueda servir como un manual útil para aquellos educadores interesados en emprender esa tarea. Y, más concretamente, para esos innumerables estudiantes que se abren camino a través de cursos pedantes y a veces aburridos para los requisitos de educación general, esperamos que este libro ofrezca una intervención, una crítica, un desafío y un complemento frescos y provocativos para su plan de estudios asignado.

En resumen, esperamos que este libro logre dos objetivos. Uno: cerrar la brecha entre los sociólogos autoidentificados y los anarquistas. Deben reunirse, socializar, tomarse de la mano de vez en cuando (aunque es probable que lo hagan metafóricamente) y ser más conscientes del otro. Los sociólogos y los anarquistas no necesitan convertirse en mejores amigos, de hecho, es probable que no lo hagan, sino más bien colegas, contemporáneos, camaradas y antiguos compañeros que a veces comparten misiones convergentes. La primera mitad de este libro (capítulos 2 a 5) se centra en descubrir las características sociológicas de pensadores

anarquistas bien conocidos (incluidos Pierre-Joseph Proudhon, Peter Kropotkin, Emma Goldman, Gustav Landauer, Colin Ward y otros). Hay mucho que decir sorprendentemente, tanto que solo podemos rascar la superficie en este volumen. También dedicamos espacio a sociólogos, como Ferdinand Tonnies, quienes han ofrecido ideas sociológicas que son particularmente convincentes para los anarquistas. Y dos: nuestro objetivo es inspirar, formular y comprometer con una praxis sociológica anarquista.

A veces, los anarquistas han hablado hasta la saciedad sobre las minucias de Proudhon y Marx, o han respondido visceralmente a una injusticia sin prever las consecuencias. Y a veces los sociólogos han hundido la cabeza en sus artículos de revistas y tablas de resultados estadísticos, fingiendo impotencia, tantas veces como han predicado y suplicado reformas a otros privilegiados que detentan el Poder.

Buscamos identificar un término medio tentativo y flexible, entre la teoría analítica y la acción directa sólida. Queremos analizar y criticar la sociedad, pero también explorar soluciones destinadas a frenar (¡y detener!) la destrucción y la violencia, así como a construir un futuro más sensato y liberador.

Ambos objetivos son importantes. Creemos que este libro, *Anarchy and Society* cumple con estos desafíos, pero

también creemos que una tarea tan amplia y formidable no puede completarse con un solo libro. Sin duda, el verdadero logro de estos objetivos requerirá organización, desarrollo de amistades, construcción de puentes, investigación (de las variedades militante y menos que militante) y, sí, probablemente más libros. Usted, el lector, puede contribuir a estas tareas necesarias.¹

Luego ofrecemos dos capítulos (6 y 7) como críticas a dos de los problemas sociales más arraigados abordados por los sociólogos y de gran preocupación para los anarquistas: las formas duraderas y proliferantes de desigualdad y dominación que acosan a las sociedades, y la obstinada inercia del orden social que depende de la adhesión de las personas a normas sociales no liberadoras. Intentamos dar a estos dos monstruos sociales la debida consideración, enfocando nuestros análisis tanto en sus insidiosas fortalezas como en los métodos de desafío que ofrecen los anarquistas.

Hacia el futuro (que permanecerá sin escribir)

1 Esperamos conocerte en un salón de clases o sala de conferencias, en Internet o en un estante de la biblioteca, en las calles o en una futura barricada.

Para ser claros, no somos de la opinión de que haya un camino explícito hacia la revolución social. Revolución, por cualquier definición que creamos que tiene significado, se refiere a la transformación integral de toda la vida social, de lo micro a lo macro, de lo típico a lo raro, a través de todas las instituciones (incluidas las economías, los órdenes políticos, los sistemas culturales, los medios), reordenando una sociedad, preferiblemente de abajo hacia arriba. Tal revolución no puede tomar una sola trayectoria. Por lo tanto, las revoluciones no pueden hacerse sobre la base de una larga serie sucesiva de momentos insurreccionales, ni pueden ocurrir a través de meras reformas.

Las campañas políticas desempeñarán un papel, al igual que todo tipo de organizaciones (incluidos, lo admitimos con los dientes apretados, sectores del complejo industrial sin fines de lucro). Los esfuerzos de educación y resocialización son necesarios, tanto dentro como fuera de las instituciones de aprendizaje existentes: capacitación en resolución de conflictos en las escuelas primarias, teoría revolucionaria, las clases en las escuelas secundarias y los cursos de estrategia prefigurativa en las universidades se pueden nutrir, al mismo tiempo, junto con una proliferación de escuelas libres, intercambio de habilidades, clubes de lectura y esfuerzos de educación popular. Cualquier revolución tiene e implicará todo lo anterior y mucho más. Las revoluciones son asuntos complicados, pero ofrecen múltiples puntos de entrada. Como tales, tanto los

anarquistas como los sociólogos pueden desempeñar un papel de apoyo en todos estos esfuerzos.

Esto no tiene por qué ser una “larga marcha a través de las instituciones” como recomendaron algunos de nuestros camaradas y antepasados de la Nueva Izquierda de los años 60 y 70. Hay un gran valor en el diálogo entre estudiantes, intelectuales orgánicos, profesores titulares y activistas. Parte de este diálogo puede centrarse en estudiar los movimientos de los que formamos parte. Con este fin, nuestro Capítulo 8 final analiza algunos de los riesgos y peligros asociados con el estudio de movimientos radicales como el anarquismo; no pretendemos disuadir esta actividad (de hecho, ambos autores hemos realizado esta investigación), sino ser honestos y reflexivos en cuanto a sus desafíos. El conocimiento y la percepción antiautoritarios solo pueden generarse desde múltiples puntos de vista, sin privilegiar a ningún grupo particular de creadores (consulte después de este libro para obtener una reflexión más profunda sobre estos temas). Como autores con los pies plantados de manera algo precaria en el mundo académico, poseemos algo de ese privilegio, quizás más de lo que merecemos. Damos la bienvenida a las críticas y debates de camaradería, con suerte con la intención de promover no solo la sociología anarquista (en cualquier forma que adopte), sino también la revolución social.

Como punto de partida de inspiración, citamos humildemente las palabras de una anarquista de marcada

inclinación sociológica, Emma Goldman (2003). Ella nos da inspiración directa con su estímulo para actuar por principio y actuar ahora: “Hoy es el padre del mañana. El presente proyecta su sombra hacia el futuro. Esa es la ley de la vida, individual y social. La revolución que se despoja de los valores éticos sienta así las bases de la injusticia, el engaño y la opresión para la sociedad futura. Los medios utilizados para preparar el futuro se convierten en su piedra basal” (262).

En solidaridad.

Dana M. Williams
Valdosta, Georgia

Jeff A. Shantz
Surrey, Columbia Británica

Capítulo I

DEFINICIÓN DE UNA SOCIOLOGÍA ANARQUISTA: UN MATRIMONIO LARGAMENTE ESPERADO

Introducción

El anarquismo tiene una importancia creciente en el mundo de los movimientos sociales (Graeber 2002). Existen corrientes anarquistas en muchos de los movimientos sociales modernos, como el movimiento por la justicia global (Epstein 2001). Pero, esta influencia no está aislada de los movimientos. La influencia del movimiento anarquista también se ha infiltrado en la Academia y ha vinculado a académicos anarquistas de todas las disciplinas en algo llamado “estudios anarquistas” (Amster et al. 2009). Este desarrollo tiene una importancia fortuita para la disciplina de la sociología (especialmente en los Estados Unidos), que últimamente ha estado atravesando una crisis de identidad, ya que muchos sociólogos buscan corrientes activistas y

“sociología pública” (Clawson et al. 2007). Estos factores ilustran de manera crucial la necesidad de una sociología anarquista claramente establecida.

Numerosos autores (Griffin 1991, Ehrlich 1971, Purkis 2004, Welsh 1997) han escrito sobre una “sociología anarquista”, pero casi siempre en abstracto, nunca haciendo referencia a un conjunto específico de ideas o erudición. Por ejemplo, el capítulo de Griffin (1991) es una mera explicación de la teoría sociológica clásica, escrita para una audiencia anarquista, y no introduce ningún elemento anarquista distintivo.

Purkis (2004) se acerca más que la mayoría al ver la sociología anarquista como una tradición potencial para crecer y construir, pero no la describe como un medio para analizar la sociedad y transformarla. Welsh (1997) se ocupa principalmente de criticar las teorías sociológicas del movimiento social, en particular el trabajo de Alberto Melucci.

Este ensayo establecerá las bases para la comprensión ontológica de la sociología anarquista: ¿qué es o, más importante aún, qué podría ser? El objetivo principal es responder: ¿Qué significa "sociología anarquista" para la disciplina de la Sociología? Hay muchas interpretaciones potenciales de la frase "sociología anarquista"; es un sustantivo bastante flexible, sobre todo porque carece de una definición previa. No afirmamos que la sociología

anarquista sea exclusivamente alguna de estas, pero ofrecemos lo siguiente como descripciones de posibles significados.

Este ensayo explora los posibles significados de “sociología anarquista”, compara las dos tradiciones del anarquismo y la sociología, establece una definición básica de sociología anarquista y reconceptualiza la sociología según los valores anarquistas.

Contra el Estado: la anarquía es orden

Como señala Hartung (1983), cualquier sugerencia de que el Estado y otras formas de autoridad impuesta podrían ser reemplazadas por una red o federación descentralizada, como proponen los anarquistas contemporáneos, es probable que encuentre una oposición sostenida y vocal. Esto es especialmente probable dado que quienes encuentran que los sistemas actuales de autoridad impuesta son muy de su agrado son a menudo quienes tienen los recursos para movilizar a la opinión pública en apoyo de sus preferencias. Ciertamente, no hay duda de que la oposición al Estado y otros sistemas de autoridad impuesta “socava el modo dominante de organización política y el número de

intereses creados dentro de él” (Hartung 1983: 83). De ahí la poderosa fuerza de los recursos, tanto materiales como ideológicos, que se han movilizado para condenar y desacreditar a “la bestia de la anarquía”. Como sugieren anarquistas que van desde Murray Bookchin hasta Colin Ward, el anarquismo como enfoque práctico para la transformación social ha sido neutralizado hasta cierto punto por su designación como “radicalismo”.

Cualquier teoría general o política que sugiera posibilidades para la transformación social será atacada rápidamente con afirmaciones de que es simplemente una expresión de idealismo o ingenuidad. Como teoría social, o quizás más exactamente, como un conjunto de teorías sociales, el anarquismo ha sido objeto “de una gran cantidad de análisis peyorativo y graves malentendidos” (Hartung 1983: 87). En parte, esta acusación se relaciona con la extrema dificultad que tiene la mente moderna, instalada en estructuras e ideologías sociales estatistas, para imaginar una sociedad que se mantenga unida sin el “cemento” del gobierno en forma de Estado.

Las experiencias acumuladas, las historias y las mitologías de siglos de hegemonía del Estado-nación hacen que sea difícil incluso, imaginar algo que sugiera medios alternativos para organizar la sociedad. Tan arraigada está la visión del mundo de los estados-nación que muchos confunden la noción de sociedad con las nociones de Estado o Estado-nación. Hay una tendencia, incluso dentro de

algunas teorías críticas, a suponer una correspondencia entre el Estado y la sociedad.

La idea de que el Estado es el medio para el orden social, incluso en la medida en que puede equipararse con el ordenamiento de la sociedad, ha hecho muy difícil que se escuchen visiones no estatistas del orden social. De hecho, tales visiones son más probable que sean tildadas de utópicas y descartadas sin más. Significativamente, esto es cierto, incluso desde la perspectiva de muchos en la izquierda política. Este privilegiar el Estado o el orden estatista y la equiparación de la anarquía con el desorden ha condicionado la recepción del anarquismo dentro de las ciencias sociales.

Dentro de la sociología, es más probable que las críticas al anarquismo sean teóricas, centradas específicamente en (1) la noción de que el orden social no puede existir sin las inevitables desigualdades estructurales (es decir, la organización jerárquica); y genéricamente sobre (2) la idea de que las construcciones “científicas” de la sociología moderna no se prestan al estudio de lo local y lo particular. Este segundo dilema está en el centro de la unión de la práctica política con la teoría social. Ciertamente, el “problema del orden” es importante y está sin resolver. En cuanto al anarquismo, la imagen popular todavía corresponde a un “estado” de anarquía como equivalente al caos. (Hartung 1983: 84)

Para los anarquistas, sociedad y Estado son nociones contrapuestas o incluso opuestas. Para Kropotkin (1972: 132), el Estado, el gobierno formalizado de las minorías dominantes sobre las mayorías subordinadas, es “sólo una de las formas de la vida social”. Para los anarquistas, la ausencia del Estado no significa que el orden se disolverá en el caos. Los anarquistas enfatizan las capacidades de las personas para desarrollar formas efectivas de orden para satisfacer necesidades y deseos específicos. El orden, así alcanzado, también es preferible para los anarquistas ya que no se anquilosa ni se extiende, a menudo por la fuerza, a situaciones y contextos diferentes de aquellos de los que surgió, y para los que puede no ser adecuado. Este orden, por el contrario, es flexible y evolutivo, dando lugar en caso necesario a otros acuerdos y formas de orden según las necesidades de los pueblos y las circunstancias a las que se enfrentan.

Los anarquistas proponen lo que el filósofo y sociólogo Martin Buber llama “la comunidad de comunas” en la que el orden social se basa, no en la autoridad impuesta, sino en la cooperación. Buber hace la distinción entre el principio social y el principio político. Para Buber, el principio social se expresa en organizaciones informales, grupos cooperativos, sindicatos y, a menudo, familias. El principio político encuentra expresión en la dominación, la autoridad o, en una palabra, el Estado.

Las formas anarquistas de organización, sin embargo, no

se parecen en nada a las formas estatales o incluso a los tipos de organización formal que suelen ser los temas preferidos de la sociología. Los proyectos anarquistas proporcionan un marco para practicar, aprender y explorar nuevas formas de relación social. Como sugiere Graeber (2004), los ejemplos de anarquismo viable son casi infinitos. Estos podrían incluir casi cualquier forma de organización, desde un club de ajedrez hasta el servicio postal, siempre que no esté jerárquicamente impuesta por alguna autoridad externa (Graeber 2004). El anarquismo destaca la cooperación voluntaria y las actividades sociopolíticas mayoritariamente no violentas que caracterizan ampliamente la vida social, en contraposición al Estado, que se entiende como la principal fuente de violencia en el mundo (Turner 1998).

Situando la sociología anarquista

Más simplemente, la "sociología anarquista" puede ser un tema. Como materia, la sociología anarquista sería algo estudiado, analizado y escrito. Podría tratarse como muchas otras materias en el aula como algo que se debe enseñar a los estudiantes. Este tema implica comprender las muchas formas en que las personas están dominadas por la jerarquía

y la autoridad, así como también su existencia de manera autónoma, cooperativa y sin dominación. En este sentido, la sociología anarquista es como cualquier número de temas de interés para los sociólogos, que van desde la teoría hasta los problemas sociales, desde las familias hasta la economía.

La sociología anarquista también puede concebirse como un subcampo o área específica de investigación. Como parte de la disciplina Sociología, podría requerir servicios similares, como su(s) propia (s) revista(s), una sección de la Asociación de Sociología, listas de lectura y un canon de investigación. Los sociólogos (y no profesionales) podrían especializarse en este subcampo y dedicar más de sus esfuerzos académicos a investigar, enseñar y fomentar la sociología anarquista. La gente podría agruparse en torno a él como una entidad intelectual dentro de la profesión académica más amplia, de manera similar a los psicólogos sociales o los criminólogos.

Las personas que tienen interés en la sociología anarquista podrían representar un caucus². Estas personas dentro de la profesión de Sociología están orientadas hacia los intereses particulares de la sociología anarquista y desean avanzar, proteger y fomentar dentro y fuera de los límites de la disciplina más amplia. Otros comités se han formado con el

2 En un proceso de mediación, el caucus es una reunión en la que el mediador habla en privado con cada una de las partes del conflicto para así recabar información que le sirva para resolverlo. [N. e. d.]

tiempo en Sociología, por personas de orígenes, identidades y electorados tan variados como humanistas, mujeres, afroamericanos, latinos, homosexuales y otros.

La frase “sociología anarquista” también podría describir una ideología. Los adherentes a esta orientación ideológica poseerían una actitud única sobre la sociología y el orden social. La sociología anarquista se referiría a la identidad política y el programa que impulsa a los adherentes, de manera comparable a como los sociólogos marxistas son impulsados por ideas marxistas o las feministas son impulsadas por el feminismo. Una ideología anarquista–sociológica sugeriría una orientación radical hacia la sociedad: un análisis crítico y cínico de las grandes instituciones y la dominación social, y la creencia en una sociedad revolucionaria organizada en torno a los principios de libertad, antiautoritarismo, acción directa, ayuda mutua y descentralización.

La sociología anarquista puede considerarse una perspectiva teórica. Este marco sugiere una forma particular de ver la sociedad o tal vez una orientación específica hacia la sociedad. Como la mayoría de las teorías, la sociología anarquista sería una utilidad o herramienta útil para el análisis, o una “lente” metafórica a través de la cual mirar para examinar algún aspecto de la vida social. En este sentido, la sociología anarquista podría convertirse en una perspectiva de importancia analítica como ocurre con el funcionalismo estructural o el interaccionismo simbólico.

Por ejemplo, una “imaginación anarquista” podría permitir a cualquier persona observar formas de dominación en su propia vida e identificar sus raíces en los sistemas jerárquicos de la sociedad.

Por último, creemos que una sociología anarquista mínima implicaría una praxis particularmente radical. Los anarquistas deben mirar más profundamente a la sociedad (¡usando la sociología!), e interpretar sus problemas sociales, con el fin de idear estrategias para transformarla. Tanto estas críticas como los correspondientes esfuerzos de prefiguración deberían encajar dentro del marco ético del anarquismo. Por lo tanto, la sociología anarquista diagnosticaría las muchas deficiencias, ineficiencias y formas de dominación que se encuentran dentro de las burocracias, seguido de respuestas de pronóstico y acciones destinadas a derrocar tales organizaciones y construir en su lugar formas antiautoritarias, de autodeterminación y cooperativas. En consecuencia, sería moralmente indefendible estudiar y describir una desconcertante variedad de formas de dominación sin articular soluciones, o al menos estrategias parciales, para superar tales problemas.

Claramente, existen muchas interpretaciones de la “sociología anarquista”. La mayoría se refuerzan mutuamente y representan simplemente diferencias contextuales. Aun así, es injusto y prematuro decir con absoluta certeza qué significa la sociología anarquista sin

que muchas personas se enfrenten de manera consciente, abierta y significativa con tales preguntas y distinciones. Dado que tales experiencias y filtraciones aún no han ocurrido, quizás lo mejor que se puede hacer es considerar qué significan "anarquismo" y "sociología" por separado.

Comparando el anarquismo y la sociología

Como ha señalado Purkis (2004), el anarquismo y la sociología aparecieron en el mismo entorno social y político tumultuoso europeo conocido como el Iluminismo. Esta revolución social estimuló todo tipo de nuevas tradiciones intelectuales, que ayudaron a sentar las bases necesarias para la creación de movimientos sociales radicales y el estudio académico de las sociedades. A pesar de estos orígenes compartidos, el anarquismo y la sociología son muy diferentes. Antes de señalar áreas de superposición y puntos en común entre los dos, exploramos las principales formas en que el anarquismo y la sociología pueden contrastarse críticamente entre sí. En otras palabras, ¿cómo podemos organizar y ordenar mejor estas tradiciones entre sí?

Los orígenes del anarquismo se pueden encontrar en las críticas intelectuales de izquierda al Estado, la Iglesia y el

capitalismo, como las de William Godwin y Pierre-Joseph Proudhon, así como en los florecientes movimientos obreros radicales e internacionalistas de la segunda mitad del siglo XIX. La edad de oro del anarquismo produjo intelectuales activistas (¿o filósofos revolucionarios?) como Mikhail Bakunin, Peter Kropotkin, Emma Goldman y Errico Malatesta. Cada uno enfrentó el exilio y el encarcelamiento, mientras escribía numerosos volúmenes y establecía tradiciones duraderas para los futuros anarquistas. La sociología tiene orígenes algo más dóciles y surgió de los departamentos académicos de filosofía en las universidades. La sociología comenzó a constituirse lentamente como una disciplina separada, además de la economía, la historia y las ciencias políticas (ver Collins 1994). Los primeros sociólogos como August Comte, Emile Durkheim, Max Weber, Georg Simmel, Jane Addams, Harriet Martineau y WEB DuBois bordearon los límites intelectuales entre la Academia, el trabajo social profesional y la creación de políticas públicas. Los focos de estos intelectuales son comparables a los anarquistas, aunque sus marcos analíticos diferían y era mucho menos probable que sus conclusiones llevaran a los sociólogos a abogar por la transformación revolucionaria.

Los practicantes anarquistas han incluido innumerables variedades de radicales y anarquistas, algunos de los cuales no se identifican públicamente ni saben que “son anarquistas”. Dado su estatus de marginado y oposición, el anarquismo no tiene un método de profesionalización para

instituir la adopción a largo plazo del anarquismo dentro de las comunidades. En consecuencia, la permanencia del anarquismo está restringida y limitada a organizaciones y proyectos flexibles y de corto plazo; es regularmente atacado por las principales instituciones sociales (especialmente el capitalismo y el Estado). La popularidad y tracción del anarquismo es atribuible a la relevancia de las ideas para las personas en el presente, a la luz de las condiciones contemporáneas. Como tal, cuando la conciencia sobre la disrupción social alcanza su punto máximo, el anarquismo tiende a prosperar y viceversa. El anarquismo reside en los márgenes, existiendo en una variedad de espacios organizativos colectivos y cooperativos, incluidos grupos de afinidad, redes, y federaciones, todas las cuales tienen escasa capacidad coercitiva sobre sus miembros. La sociología es muy diferente: sus practicantes son principalmente sociólogos profesionales con formación universitaria o estudiantes dentro de las universidades. Si bien muchos son académicos y docentes, algunos sociólogos también actúan como formuladores de políticas, analistas u organizadores comunitarios. Los sociólogos se profesionalizan a través de la educación formal a través de cursos, exámenes y títulos (a menudo avanzados). La formación en métodos de investigación, estadística y teoría sociológica suele ser obligatoria, y culmina en proyectos de investigación propios de los profesionales que adoptan la forma de tesis, disertaciones y artículos de revistas académicas. Debido a

estas estructuras institucionalizadas, la sociología perdura con el tiempo, particularmente en la medida en que es financiada (a través de la matrícula estudiantil y subsidio estatal) y popularmente respetada (en algunos períodos, la sociología puede volverse controvertida y perder apoyo). La mayor parte de la sociología está aislada, fuera de la vista del público, en organizaciones educativas, principalmente universidades y colegios, pero también en asociaciones profesionales, institutos de investigación y agencias políticas.

El ámbito de compromiso del anarquismo ha sido tradicionalmente dentro de las clases trabajadoras del mundo, otras poblaciones dominadas de diversas formas, movimientos de oposición y, en términos espaciales, las calles. Para encontrarse casualmente con el anarquismo, por lo general uno debe estar en las “zonas autónomas temporales” de la sociedad, incluidos los centros sociales y las esferas de información, o los lugares de reunión de los sindicatos anarcosindicalistas. La posición del anarquismo en la periferia se debe a su relación antagónica con la autoridad, particularmente con las instituciones burocráticas, y jerárquicas dominantes. El público tiende a temer al anarquismo debido a la implacable propaganda antianarquista multigeneracional. Al mismo tiempo, hay una tendencia a evitar el hecho de que en cada caso moderno en el que la gente ha trabajado para producir sociedades sin Estado a mayor escala, se han encontrado con una violencia

militar extrema por parte de los representantes de los estados.

Obviamente, nunca se permitiría que esto sucediera. En el pasado, cada vez que parecía posible (aquí, la Comuna de París y la guerra civil española son excelentes ejemplos), los políticos que dirigían casi todos los estados vecinos estaban dispuestos a dejar sus diferencias en suspenso hasta que aquellos que intentaban provocar tal situación fueran detenidos y fusilados. (Graeber 2004: 39)

La interacción marginal entre el público y los anarquistas y sus organizaciones probablemente disiparía los mitos más absurdos sobre estos últimos. También podría contribuir a reconocer que para muchos sus vidas ya están organizadas sobre la base de la anarquía: ayuda mutua y afinidad fuera del Estado.

La sociología, por otro lado, se involucra en el ámbito de las ideas y la erudición; aunque el anarquismo tiene sus teóricos, estos se ven superados por la abrumadora influencia de los intelectuales profesionales, especialmente los académicos a quienes se les paga por pensar y escribir. Ha prosperado dentro del dominio espacial de los “sitios de aprendizaje”, que van desde los campus universitarios hasta las oficinas de los *think tanks*³. Las figuras de autoridad

3 Think tank (cuya traducción literal del inglés es «tanque de pensamiento»), laboratorio de ideas, instituto de investigación, gabinete estratégico, centro de pensamiento o centro de reflexión es una institución o

tienen una relación mixta con la sociología; si su investigación y enseñanza apoyan el *statu quo*, entonces el Estado, los administradores universitarios, las fundaciones y los otorgantes de subvenciones, y los formuladores de políticas están de enhorabuena. Si la sociología es crítica, tales figuras de autoridad tienden a reducir su apoyo o iniciar campañas de oposición. El público tiende a saber poco sobre sociología –de hecho, la confunde regularmente con cosas que suenan similares, como psicología, trabajo social o socialismo– con la excepción de los muchos millones de estudiantes que toman clases anualmente. Sin embargo, dado el carácter simple de clase–examen de la mayor parte de la educación, esta "instrucción" a menudo hace poco para volver a culturar a la mayoría de los estudiantes a puntos de vista más favorables de la sociología a la crítica social.

Los anarquistas ven el cambio como algo que debe perseguirse deliberadamente, en la medida en que expande el dominio de la libertad social, pero algo a lo que se debe resistir si es de carácter derechista, totalitario o fascista. El objetivo del anarquismo es transformar radicalmente la sociedad, ayudar a la revolución a través de la difusión de

grupo de expertos de naturaleza investigadora, cuya función es la reflexión intelectual sobre asuntos de política social, estrategia política, economía, militar, tecnología o cultura. Pueden estar vinculados o no a partidos políticos, grupos de presión o lobbies, pero se caracterizan por tener algún tipo de orientación ideológica marcada de forma más o menos evidente ante la opinión pública. De ellos resultan consejos o directrices generalmente ideológicas. [N. e. d.]

ideas radicales y el apoyo a la cultura cooperativa y alternativa. El impacto del anarquismo sobre la sociedad ha sido bastante limitado, especialmente en términos de sus objetivos más dramáticos. Existen numerosos ejemplos de proyectos y organizaciones anarquistas a pequeña escala, como cooperativas de alimentos, redes de movimientos sociales, medios de comunicación alternativos y otras contrainstituciones similares, pero ninguno que haya (hasta el momento) creado un cambio revolucionario duradero. La sociología también ha visto el cambio como una propuesta mixta. La investigación ha indicado que muchas cosas provocan cambios, desde la guerra hasta la tecnología, los desastres naturales y los movimientos sociales, pero ese cambio no es necesariamente "bueno". Los sociólogos también han sostenido puntos de vista contradictorios con respecto a su propia participación en el cambio (cf Feagin y Vera 2008). Por otra parte, la sociología ha tenido como objetivo principal estudiar la sociedad, realizar investigaciones, avanzar en el "conocimiento", enseñar a los estudiantes y, a veces, impactar moderadamente en la sociedad (generalmente dentro del marco del racionalismo objetivo). En consecuencia, la sociología ha tenido un impacto moderado en la sociedad, especialmente en comparación con otras ciencias sociales. La disciplina solo ha tenido un alcance político limitado e influyó en otros académicos.

Incluso considerando las principales áreas de desacuerdo

y enfoque divergente, el anarquismo y la sociología podrían generar una síntesis convincente, que intentamos definir a continuación.

Definición de sociología anarquista

Hay muchas maneras de delinear los límites de lo que podría ser la sociología anarquista. Quizás la mejor manera de esbozar estos límites es describir los aspectos más útiles y radicales tanto del anarquismo como de la sociología, y ver dónde podrían converger potencialmente. Con el tiempo, estas observaciones podrían incorporarse a un marco y un programa de investigación coherentes. El primer y mejor punto de partida es observar que la sociología está organizada con el propósito de estudiar la sociedad, mientras que el anarquismo está organizado para transformar radicalmente la sociedad. Como tal, la sociología anarquista es el estudio orientado a la acción y la transformación teóricamente informada de las sociedades. No toda la sociología se hace de manera liberadora, ni todo el anarquismo se ocupa de las relaciones sociales (aunque lo mejor de cada uno sí lo hace). Hay sociólogos anarquistas que ejercen en el mundo académico (y en la sociedad), al igual que hay anarquistas sociológicamente informados que actúan dentro de los movimientos sociales. La superposición

entre estas dos tradiciones, aunque no es masiva, es lo suficientemente grande como para ser convincente y tal vez un cambio de paradigma para cada tradición.

Esta superposición sugiere el estudio de lo que perpetúa la jerarquía y la desigualdad: las fuerzas organizativas que estructuran la sociedad y la socialización y las normas sociales que inculcan el orden social actual y conservador del *statu quo* con tanto impulso duradero. Entonces, la erudición de la sociología anarquista incluiría el estudio complementario de cómo son y podrían desarrollarse las alternativas liberadoras. Dado que algunas de estas alternativas ya han sido exploradas por académicos (por ejemplo, desde la década de 1970 por académicos activistas como Rosabeth Moss Kanter, Joyce Rothschild, Frank Lindenfeld), puede ser conveniente ampliar y desarrollar estos estudios, y luego propagarlos ampliamente para abogar por una aplicación más amplia de tales enfoques. Una sociología anarquista no sólo estaría interesada en estudiar las potencialidades “malas” y “buenas” de la sociedad, sino también abogar y trabajar para reducir lo malo y difundir lo bueno.

Como tal, la sociología anarquista podría tener como objetivo ayudar a las personas a desarrollar una “imaginación anarquista” comparable a la “imaginación sociológica” de C. Wright Mills (Mills 1959). Mills, él mismo sociólogo, y autoidentificado “Wobbly” y “anarquista maldito”, defendió la importancia de identificar las causas

sociales detrás de los problemas personales que uno experimenta en su vida. Para hacerlo, uno debe considerar mucho las formas en que el tiempo y el lugar han impactado la biografía de uno, incluso en formas que inicialmente parecen imposibles o improbables. Los anarquistas podrían extender y refinar este poder imaginativo para identificar los vínculos y las causas fundamentales de la desigualdad en la vida de uno que se extienden desde un variado nexo de jerarquías sociales. “Usar” la imaginación anarquista de uno sería practicar la sociología anarquista. Por ejemplo, cuando una mujer blanca de clase trabajadora identifica su posición de desventaja en la sociedad como resultado de su clase social y género, pero también que obtiene beneficios de su raza privilegiada, estaría ejerciendo su imaginación anarquista. Su siguiente paso como anarquista–socióloga sería encontrar vías individuales y colectivas para resistir estas formas de jerarquía y manifestar nuevas formas sociales igualitarias, horizontales y cooperativas en su lugar. Este es en gran medida el proceso “típico” de cómo un individuo parece llegar a identificarse como anarquista: lucha con ciertas formas de dominación o autoritarismo en sus propias biografías, pero luego comienza a ver esas experiencias como un patrón más amplio que afecta a muchos individuos.

Esta comprensión puede servir como catalizador para organizarse para acabar con tales formas de dominación, como las instituciones del patriarcado y el capitalismo, pero

también la supremacía blanca (consulte el Capítulo 6 para obtener más información sobre la intersección de las varias formas de dominación). Esta “imaginación anarquista” bien podría servir como un concepto clave dentro del floreciente campo de los estudios anarquistas.

Una sociología anarquista sería un anarquismo más pragmático/aplicado y una sociología menos cínica. La mayor parte de la sociología se centra en una multitud de problemas sociales, y cada nuevo proyecto de investigación busca identificar nuevas formas de desigualdad y dominación. Si bien este trabajo es importante, es igualmente crucial explorar caminos para alterar radicalmente los sistemas jerárquicos de dominación. Por lo tanto, la sociología requiere una sensibilidad anarquista que se centre en los aspectos prácticos del poder y el cambio. El anarquismo, a veces, ha carecido de la erudición y la crítica rigurosa, aunque no necesariamente cuantitativa y positivista, en torno a la cual se ha construido la sociología. El intenso enfoque de la sociología sobre las relaciones sociales, que incluye elementos económicos, políticos y culturales, ha desarrollado teorías finamente perfeccionadas sobre cómo la sociedad perpetúa la desigualdad, por qué las personas soportan la subordinación, las limitaciones a la resistencia de los desfavorecidos, así como un análisis intrincado de cómo funcionan los movimientos sociales. El escepticismo de la sociología no es una manta con la que sofocar las

aspiraciones salvajes del anarquismo, sino una lente útil para ver las vías potencialmente más exitosas hacia el cambio.

Jonathan Purkis (2004) ha escrito más directamente sobre esta síntesis antes que nadie:

Desarrollar una sociología anarquista es ofrecer una explicación diferente de por qué surgen problemas sociales particulares, ya que estaría basada en una visión diferente de cómo es y debería ser la sociedad. El desarrollo de una sociología anarquista, sin embargo, todavía está en pañales, y las posibilidades institucionales para su surgimiento son probablemente bastante limitadas. Sin embargo, lo importante es que ya hay suficiente evidencia para poder abogar por una agenda de investigación anarquista sustancial. Hay un sinfín de preguntas de investigación por formular: ¿cómo se forma y perpetúa el poder? ¿Por qué la gente desea su propia opresión? ¿Cómo debemos investigar estas cosas con sensibilidad? y ¿qué debemos hacer con los resultados cuando los obtengamos? Si la mayoría de los anarquistas se apegan al tipo de principios que han tenido durante mucho tiempo en sus corazones, entonces bien puede haber respuestas a estas preguntas. Por lo tanto, no debe subestimarse la oportunidad de que surja una sociología anarquista en un contexto contemporáneo. (53–54)

Estamos de acuerdo con Purkis en que una sociología

anarquista podría ser una herramienta poderosa para comprender la sociedad, pero que sus posibilidades como movimiento académico insurgente (especialmente en colegios y universidades) son limitadas, lo que no es necesariamente “malo”. Se abordarán infinitamente más preguntas bajo el nombre de "sociología anarquista", muchas de las cuales tendrán que ser más prácticas, orientadas a la transformación y de carácter liberador.

Reconceptualizando la disciplina: hacia una sociología más anarquista

Dado que el anarquismo parece más sociológico que viceversa, ahora pretendemos anarquizar la tradición sociológica. Por lo tanto, buscamos cosas que indiquen una apreciación anarquista de la sociedad, un interés en los elementos anarquistas de la sociedad o una práctica anarquista en el campo de la Sociología misma. Dado que el anarquismo tiene sus raíces en los valores y la práctica, buscamos volver a centrar la sociología en los valores y focos anarquistas clave, particularmente la libertad, el antiautoritarismo, la acción directa, la ayuda mutua y la descentralización. La siguiente discusión describe las características generales de la sociedad, cómo la disciplina de la sociología podría incorporar estos valores y ejemplos

específicos de tales valores en acción que podrían servir como temas de investigación.

La sociología de la libertad

“Libertad” es una palabra usada en exceso, a menudo destinada a referirse a cosas que tienen poco que ver con lo que los anarquistas considerarían libertad real, por ejemplo, “libertad para comprar algo”, “libertad para votar por el candidato de su elección”, “libertad para usar tanta gasolina como uno pueda permitirse”, etc.⁴

En cambio, la libertad real es la clave. Una sociología de la libertad no se preocupa simplemente por la "libertad de elegir" qué marca de pasta de dientes comprar, creer en un dios u otro (o no), elegir políticos en una cabina de votación, elegir ver televisión o beber cerveza. Pierre Bourdieu (1990) argumentó esto enfáticamente: “Es a través de la ilusión de estar libres de los determinantes sociales... que las determinaciones sociales ganan la posibilidad de ejercer todo su poder. Paradójicamente, la sociología nos libera de

4 Discutimos los conflictos derivados de definiciones no acordadas más en el Capítulo 7.

la ilusión de la libertad o, más exactamente, de la creencia fuera de lugar en libertades ilusorias ” (15).

Como tal, el significado típico de “libertad” es muy limitado. La libertad no es simplemente un fenómeno basado en el mercado o derivado del Estado. Su significado también es más amplio en utilidad. Como Sullivan et al. (1980) escriben:

La libertad de la que estamos hablando no es simplemente una libertad de. También es una libertad *con* o libertad *para*. La libertad es una dirección, un proceso de convertirnos más en las personas que somos, más en las personas que se nos ha impedido llegar a ser debido a las identidades impuestas y los intereses de las formas externas de autoridad, el Estado, la ley, la costumbre, la religión, la burocracia y las formas de control. (347–348, énfasis en el original)

Hay una larga lista de cosas de las que la gente podría liberarse, entre ellas: el Estado, el aburrimiento, la dependencia de los combustibles fósiles, las relaciones abusivas, la apatía, el trabajo explotador, el medio ambiente sucio e insalubre, el paternalismo, los prejuicios, la agresión, etc. En cambio, la búsqueda de la libertad como un esfuerzo individual y colectivo podría implicar que las personas encuentren la libertad por sí mismos como individuos (por ejemplo, el control sobre las decisiones inmediatas en la vida de uno: "Quiero aprender esta habilidad", "Quiero mudarme

a este lugar"), o uno puede trabajar con otros para crear una forma comunitaria más amplia de libertad (por ejemplo, una comunidad puede formular y ejecutar sus propios planes a largo plazo. "Podemos planificar este evento", "Podemos construir este centro comunitario"). Así, la libertad que uno tiene no está meramente enraizada en la propia movilidad individual, sino en la movilidad estructural de toda una comunidad.

La libertad tampoco es un juego de suma cero, sino un continuo. Como señala Ehrlich (1971), "Soy a la vez libre y no libre, y mi falta de libertad me impide comprender plenamente el estado en el que me encuentro" (204). Los universales, especialmente aquellos enfocados en algo tan crucial como la libertad, son peligrosos e inexactos. Por lo tanto, es importante que los anarquistas-sociólogos sean honestos y específicos sobre las formas en que las personas son libres y no libres. Como un continuo, hay una búsqueda perpetua para ampliar las esferas de la libertad, como dicen algunos "para expandir el suelo de la jaula". Eventualmente, la "jaula" será tan cavernosa que, en efecto, desaparecerá. Según este punto de vista, la libertad es una trayectoria de la sociedad por la que se ha luchado durante todas las épocas, un impulso social en el que las personas en grupos ven el potencial para expandir estos pisos de jaulas.

Existen restricciones a la libertad, pero algunas de ellas ayudan a permitir la libertad de otros.

La libertad completamente desenfrenada puede conducir al caos. ¿Todos deberían tener la "libertad" de deambular y asaltar a otros al azar? Por supuesto que no. Los anarquistas buscan un orden social igualitario a través de la maximización de la libertad; pero, eventualmente, las libertades individuales no pueden incrementarse más sin dañar a otros y restringir sus libertades. Por lo tanto, algunas "restricciones" deben evitar que alguien se entrometa en la libertad de otra persona.

Generalmente, la libertad se adquiere a través de la lucha. Las personas deben ser capaces de ganar su propia libertad, ya que una "libertad" entregada a otros puede ser fácilmente retractada. La libertad adquirida por uno mismo crea confianza, independencia, experiencia e interés, mientras que la libertad entregada fomenta la dependencia, la ignorancia, la falta de autoeficacia y el dar por hecho. Esta es la razón por la que las vanguardias y los estados de bienestar son malos, no por las intenciones de la mayoría de sus practicantes, sino por las consecuencias perjudiciales de tales enfoques.

Mills (1959) fue más allá al señalar el falso dualismo entre la libertad individualizada de un mercado y la libertad de la democracia representativa: "La libertad no es simplemente la oportunidad de hacer lo que uno quiere, ni es simplemente la oportunidad de elegir entre alternativas establecidas. La libertad es, ante todo, la oportunidad de formular las opciones disponibles, de discutir sobre ellas, y

luego, la oportunidad de elegir” (174). Por lo tanto, la libertad es empoderamiento.

Una sociología de la libertad estaría interesada en estudiar ejemplos de libertad en la sociedad, como aquellas áreas que facultan a las personas para hacer lo que desean, siempre que no pisoteen a los demás. Por ejemplo, la libertad se puede encontrar en muchas variedades de movimientos sociales, en particular aquellos preocupados por expandir la libertad humana. Dentro de tales movimientos, la libertad es probablemente un impulso practicado internamente. Además, un sociólogo anarquista debe buscar las formas en que los derechos políticos operan en la sociedad, especialmente como "derechos" que son universalmente reconocidos a través de normas y costumbres sociales, y que no dependen ni se derivan de la aprobación o aplicación del Estado. Finalmente, ¿cómo mantienen las personas su independencia y obtienen la autodeterminación del poder jerárquico? Estas son preguntas importantes que una sociología de la libertad podría tratar de responder.

En la práctica, la sociología de la libertad tendría que permitir que cualquiera participara en ella: la erudición, la investigación y la construcción de teorías no deberían ser privilegios exclusivos de los más cultos. Como tal, esta forma de sociología debe usarse para encontrar caminos hacia una mayor libertad en la sociedad. La disciplina Sociología podría erradicar los derechos de autor y el acaparamiento de

valiosos datos e información dentro de la torre de marfil. El conocimiento no debe ser secuestrado dentro de la Academia, sino liberado y accesible a todas las personas, en todas las sociedades, independientemente de su posición social, historia o geografía. Finalmente, la eliminación de la matrícula es otro claro paso hacia la libertad de los estudiantes.

La sociología del antiautoritarismo

Las encuestas de opinión pública han señalado durante décadas una falta general de confianza en las principales instituciones de todo Occidente ⁵ . Este vago antiautoritarismo podría servir fácilmente como principio organizativo para una nueva sociología anarquista. Muchas personas encuentran regularmente que varias formas “legítimas” de autoridad no tienen sentido, son perjudiciales, corruptas o simplemente ilegítimas; en consecuencia, eligen no respetarlas (mientras que a menudo les otorgan un respaldo sutil a través de la falta de una oposición visible). Los símbolos de autoridad jerárquica

5 Nótese que esta oposición no se expresa sólo hacia individuos específicos, sino hacia las instituciones en general.

implícitamente invitan a actos de rebelión, mientras que la autoridad horizontal se encarna en acuerdos y entendimientos (p. ej., normas y costumbres culturales) que no requieren el cumplimiento externo por parte de instituciones jerárquicas (p. ej., las leyes y el Estado). En cambio, muchos acuerdos se basan regularmente en el respeto, la confianza, los apretones de manos y similares, o lo que algunos académicos podrían llamar una desviación positiva que es de carácter antiautoritario (consulte el Capítulo 7 para obtener más información sobre normas y desviación).

El antiautoritarismo mantiene a las personas independientes del control de los demás a través de la oposición a diversas formas de dominación e instituciones jerárquicas. En la medida en que tal antiautoritarismo represente con precisión a amplios sectores, una sociología anarquista podría tratar de comprender cómo funcionan estos procesos. Por ejemplo, Max Weber consideró tres formas principales de autoridad legítima que permitían a algunos ejercer poder sobre otros (Weber 1958). ¿No hay, lógicamente, algún tipo de poder horizontal que Weber pasó por alto? ¿Quizás alguna forma de poder confiable y no jerárquico? De ser así, este tipo de legitimidad se descentra de cualquier institución, cargo o persona singular. Rechaza la legitimidad derivada de otras variedades de autoridad. Los anarquistas harían bien en tomar nota de las observaciones de Weber: la fuerza de la autoridad reside en su legitimidad.

Para aquellos que deseen eliminar la autoridad jerárquica y su correspondiente poder sobre los demás, es crucial destruir la legitimidad que acompaña a esa autoridad.

Los sociólogos anarquistas podrían investigar las formas en que las personas se autoorganizan sin autoridad. ¿Cómo evitan deliberadamente las personas la discriminación y la dominación? ¿Es a través de una mayor tolerancia e igualitarismo? ¿Quizás a través de la creación de nuevas normas sociales radicalmente democráticas? Sospechamos que encontraremos que las personas emplean estrategias tanto pasivas como agresivas para evitar, subvertir, confrontar y derrocar a la llamada autoridad “legítima”. La evidencia no será difícil de conseguir. Es probable que los ejemplos históricos y contemporáneos demuestren muchas estrategias y tácticas, ya sea a través del cinismo en las grandes burocracias o la desconfianza en los políticos, o a través de la resistencia de los esclavos, las enfermedades de los trabajadores y las huelgas salvajes, o la negativa a participar en la cultura de consumo masivo. También surgirá amplia evidencia al observar el comportamiento colectivo de las multitudes involucradas en la resistencia a la autoridad. ¿Cómo identifican los resistentes las figuras y estructuras de autoridad? ¿Pueden ver más allá de la policía antidisturbios que empuñan porras y las instituciones a veces sin rostro que la policía protege? ¿Cómo las multitudes de personas manifiestan acción con o sin nueva autoridad interna a sus grupos y organizaciones? El

antiautoritarismo no solo sugiere resistencia a las figuras de autoridad del *statu quo* establecidas desde hace mucho tiempo, sino también a la autoridad incipiente e informal que puede evolucionar dentro de los propios movimientos y redes de cambio social, independientemente de cuán manifiestamente radicales puedan ser.

Una sociología antiautoritaria consistente actuaría para eliminar títulos, estatus y rangos entre las personas interesadas en estudiar y transformar la sociedad (por ejemplo, las variadas distinciones entre "profesor asistente", "profesor titular", "instructor", "estudiante", "no académico", etc.). Un entorno de aprendizaje verdaderamente igualitario requiere derribar los muros entre el "aprendiz" y el ya "aprendido". Además, una sociología anarquista reflexiva necesita fomentar una crítica –y un ataque!– sobre personas, organizaciones, instituciones y prácticas privilegiadas, poderosas, dominantes y de élite. No es suficiente profesar oposición. Uno debe ayudar a promover sus fines, a través de la resistencia a la jerarquía y a través de la creación positiva de alternativas.

La sociología de la acción directa

Las personas normalmente no canalizan su comportamiento a través de intermediarios, especialmente

las élites políticas. Las personas se autoorganizan todo el tiempo para abordar de inmediato sus necesidades y deseos colectivos. La acción directa a menudo se considera más eficiente, matizada (es decir, puede permitir una variación localizada) y empoderadora. Por ejemplo, muchas grandes protestas hoy involucran "grupos de afinidad", que están individualmente interesados en la realización de sus propios planes autodeterminados y autogestionados. A veces se coordinan entre sí a través de reuniones de "consejo de portavoces", donde los participantes resuelven problemas directamente. Los activistas también actúan directamente dentro del contexto mismo de la protesta, tomando decisiones dentro de los grupos de afinidad y abordando ellos mismos los problemas tácticos a corto plazo: filtrando a los policías encubiertos, debatiendo la eficacia de la destrucción de la propiedad, protegiéndose unos a otros de los ataques de fuerzas externas (como la policía o los fascistas) y, por supuesto, ejecutando los planes de protesta. En ningún caso los activistas recurren a figuras de autoridad en busca de "ayuda" para resolver estos problemas. No se recurre a la policía para la seguridad, no se necesita que los gobiernos de las ciudades proporcionen coordinación logística para las rutas de la marcha, y no se necesita confiar en los medios corporativos para transmitir correctamente las ideas y el mensaje de los manifestantes. Todas estas tareas se realizan internamente, por los propios participantes.

Los sociólogos anarquistas encuentran fácilmente el tema de la acción directa en la sociedad. Por ejemplo, todos los tipos de actividades de “hacer por sí mismo” podrían incluirse en este programa de investigación. Las actividades de las organizaciones comunitarias, los grupos de ayuda mutua y de autoayuda, los grupos o asambleas de vigilancia vecinal o los clubes de pasatiempos se ocupan de sus propios asuntos, sin apelar a la autoridad. O pensemos en la multitud de sociedades de solidaridad, sindicato, gremios de trabajo y sociedades de ayuda mutua de un pasado no muy lejano: brindaban atención médica, pensiones, actividades educativas y culturales a sus miembros, mucho antes de que el Estado de bienestar social lanzara su propia respuesta burocrática y parcial a estas necesidades (Cordery 2003).

Una sociología de la acción directa buscaría respuestas a las preguntas directamente, sin pasar primero por burocracias, fundaciones o gobiernos. Si bien los recursos son siempre una preocupación importante, los sociólogos anarquistas no deben confiar en la financiación y el paternalismo de instituciones dominantes y jerárquicas. En cambio, los sociólogos anarquistas deberían entrevistar a las personas directamente e involucrar a estas personas de inmediato en una investigación que los beneficie (ver Martin 1998b). La gente común, los desfavorecidos y las comunidades deben establecer los términos de la beca que los afecten e involucren. Entonces, en lugar de filtrar los hallazgos empíricos a través de los canales tradicionales (el

pesado proceso de revisión por pares que se preocupa más por la creación de teorías que por la resolución de problemas), una verdadera sociología de la acción directa compartiría ante todo la investigación con otro(s) público(s) relevante(s).

La sociología de la ayuda mutua

Las personas son seres sociales y tienen necesidades compartidas. A lo largo de la historia registrada (y probablemente no registrada), las personas se han asociado y ayudado a otras de una manera no coercitiva y con intercambio. Esta sociabilidad o ayuda mutua –como la llamó Kropotkin– es la base de las sociedades tanto humanas como animales. Mantener una comunidad es bueno para todos, no solo para ciertos individuos. Aunque este es un impulso humano "natural" (ayudar a las personas para el beneficio del grupo, no solo para el beneficio individual), ciertas cosas (a saber, la jerarquía) pueden obstaculizar la inclinación social hacia la ayuda mutua. Los sociólogos anarquistas generalmente pueden definir todo tipo de instituciones jerárquicas que conducen a este desafortunado final, y Kropotkin (2006) fue específico al

culpar a los gobiernos y las burocracias (pero también a cambiar las normas y las expectativas sociales):

En el gremio, y en la época medieval, todos los hombres pertenecían a algún gremio o fraternidad [y] dos "hermanos" estaban obligados a cuidar por turnos a un hermano que había caído enfermo; bastaría ahora con dar al vecino la dirección del próximo hospital de indigentes. En la sociedad bárbara, asistir a una pelea entre dos hombres, surgida de una riña, y no impedir que se convierta en un desenlace fatal, significaba ser tratado uno mismo como un asesino; pero bajo la teoría del Estado que todo lo protege, el transeúnte no necesita entrometerse: es asunto del policía interferir o no. Y estando en una tierra salvaje, entre los hotentotes, sería escandaloso comer sin haber gritado tres veces si no hay alguien que quiera compartir [...] todo lo que un ciudadano respetable tiene que hacer ahora es pagar impuestos y dejar morir de hambre a los hambrientos. (188)

Los teóricos de la elección racional (p. ej., Olson 1965) han contrarrestado la sociología de la ayuda mutua al proponer el llamado "problema del oportunista", en el que es contrario a los intereses individuales de uno hacer algo que contribuya al bien común si no existe un requisito o un incentivo inmediato para hacerlo. Si bien esto pretende demostrar las razones de la participación incompleta en las actividades sociales y el egoísmo humano, en realidad ignora los muchos casos en los que las personas son

desinteresadas. El problema del oportunista convierte cada situación en un escenario calculado de elección racional, aunque la mayoría de la gente no conciba las situaciones como tales. Para suponer que la gente quiere holgazanear y aprovechar el trabajo de otras personas, uno debe ignorar cuidadosamente los muchos casos, de hecho, la gran mayoría del tiempo, en los que las personas cooperan y participan en la sociedad sin esperanza de recompensa o estatus. Por ejemplo, las personas se unen regularmente a asociaciones voluntarias, ayudan a extraños prestando sus conocimientos y recursos, donan dinero o tiempo a organizaciones benéficas locales y se ayudan mutuamente libremente después de desastres naturales y sociales.

No sería difícil promover una sociología de la ayuda mutua dentro de la Academia. Es importante permitir y alentar a los investigadores a colaborar regularmente entre sí, especialmente con respecto a la resolución de problemas (la Red de Estudios Anarquistas y la Red de Estudios Anarquistas de América del Norte brindan ayuda mutua a académicos y no académicos, brindan sugerencias de lectura sobre temas de interés, solicitan artículos de investigación difíciles de encontrar, solicitan ayuda en proyectos y crean un foro gratuito para discutir eventos actuales). Más allá de las limitaciones de los sociólogos profesionales, la sociología anarquista obligaría a aquellos dentro de universidades y colegios a trabajar con comunidades fuera de la Academia, en particular, los más desfavorecidos y dominados dentro de

esas comunidades. Esta orientación colaborativa y externa a menudo se denomina "servicio" dentro de la Academia: leer la investigación de otros, hacer revisiones por pares, ayudar a proporcionar información y datos, etc. Ciertos tipos de investigación, a veces llamados "investigación de acción participante" son aún más importantes para las comunidades o proyectos que prestan sus servicios a los movimientos sociales para comprender mejor sus propias condiciones y potenciales (como el Grupo de Investigación Uno de Howard Ehrlich). Para anarquizar la disciplina de la sociología, este tipo de "servicio" comunitario debería evaluarse y priorizarse, a la par de la investigación publicada en revistas revisadas por pares o las clases impartidas.

La sociología de la descentralización

Aunque muchas cosas se han centralizado en las sociedades modernas durante las últimas décadas y siglos (recaudación de impuestos, censos, aduanas y patrullas fronterizas, policía), otras cosas permanecen descentralizadas. Una sociología anarquista tomaría nota de estos elementos y resaltaría su importancia perdurable. Como explica Mildred Loomis (2005):

La descentralización no es hacer retroceder el reloj. A

través de la descentralización, la independencia reemplazaría a la dependencia; la honestidad y la justicia reemplazarían a la delincuencia. La salud prevendría la enfermedad y la degeneración; el trabajo creativo y el arte popular reemplazarían las actividades decadentes e inhumanas. Para estos fines deseados, la Descentralización organizaría la producción, el control, la propiedad, el gobierno, la comunicación, la educación y la población en unidades más pequeñas y humanas. (23-24)

Por lo tanto, la descentralización se refiere a las relaciones y organizaciones sociales que carecen de un mecanismo, estructura o autoridad centralizados, sin excluir la coordinación, la cooperación o la comunicación. De hecho, a muchas personas les gustan las cosas pequeñas, como poder hablar con las personas, y tienden a identificarse con sus áreas locales, su entorno inmediato y las situaciones vividas. El deseo de una conexión inmediata con los demás, no mediada por grandes instituciones impersonales, es muy real. La descentralización no es simplemente un medio para facilitar una vida más plena, sino también una vía para ser más democráticos y participativos. Como argumentó Robert Michels (1958), la centralización causa problemas de consolidación de liderazgo y elitismo dentro de las organizaciones, lo que atrofia el potencial de la democracia de base.

Si los humanos viven en comunidades locales reducidas, es

probable que se desarrolle la confianza en las personas que viven en otros lugares. Otros pueden actuar de manera más o menos similar a la propia comunidad. Si parece que se requieren estructuras de coordinación más grandes entre localidades, se pueden conectar a través de una federación horizontal. Por lo tanto, es posible crear una sociedad compleja, basada en la democracia directa, el control local y la coordinación a mayor escala, todo sin recurrir a un liderazgo autoritario o burocracia.

Este tipo de fenómenos (agrupaciones descentralizadas y estructuras de federación) existen en toda la sociedad, desde redes informáticas como Internet hasta colecciones de amigos y grupos de vecinos.

Todo tipo de organizaciones han optado por federarse entre sí, como lo demuestra la red masiva entre individuos y organizaciones que componen los movimientos sociales modernos.

El estudio de las redes sociales se ha disparado dentro de la sociología, dando a entender las formas extraordinarias en que la mayoría de las personas interactúan entre sí en gran medida, aunque no completamente, en patrones horizontales. La descentralización se puede observar en las estrategias de protesta empleadas regularmente por los anarquistas en las manifestaciones: grupos de afinidad autónomos que trabajan por separado dentro del evento de protesta más grande, todos persiguiendo sus propias metas

y objetivos independientes, pero a menudo coordinando acciones entre grupos de afinidad a través de consejos de portavoces organizados horizontalmente.

Practicar una sociología de la descentralización requeriría la ubicación de sociólogos en todo tipo de lugares en la sociedad, no solo agruparlos dentro de universidades y agencias gubernamentales.

Las organizaciones de movimientos sociales, los grupos comunitarios y los barrios deberían tener sus propios sociólogos que ayuden a las personas a comprender sus entornos sociales. O, más radicalmente, todos podrían aprender a pensar más sociológicamente y a ejercitar su imaginación anarquista. Los medios por los cuales las personas comparten dicho análisis sociológico deben simular un enfoque de estilo de red modelado sobre los principios de horizontalismo y descentralización: nadie puede decirles a los demás qué información pueden tener o no.

En otras palabras, es importante poner el conocimiento y el poder de usar ese conocimiento en manos de cualquiera y de todos, independientemente de la capacidad de cada uno para pagarlo o monopolizarlo.

Conclusión

La sociología anarquista no existe de ninguna manera en la realidad, tal como se describe en este capítulo. No es un tema de investigación establecido, ni es un subcampo dentro de la disciplina de la sociología. Ningún grupo de personas dentro de la sociología se identifica actualmente con la "sociología anarquista", como una ideología formal o de otro tipo. No existe una perspectiva teórica llamada "sociología anarquista" que los académicos utilicen en sus investigaciones, ni existe una praxis acordada que permita a otros practicar la sociología anarquista. Incluso considerando tales déficits, está claro que todas estas cosas podrían crearse, aunque con cuidado y acción intencionales.

No pretendemos argumentar que la visión de la sociología anarquista descrita aquí sea la única disponible. De hecho, lo dudamos sinceramente. Pero no creemos que el marco que construimos aquí sea de ninguna manera irrazonable. Tanto el anarquismo como la sociología tienen objetivos que comparten, y no vemos motivos para sospechar que su matrimonio sea inconcebible, a pesar de algunas diferencias dramáticas (como las detalladas anteriormente).

Los opositores al anarquismo suelen responder afirmando

que se basa en una visión ingenua de la “naturaleza humana” (ver Mayer 1993). La mejor respuesta a tales críticas es simplemente señalar la diversidad de puntos de vista anarquistas sobre la cuestión de la naturaleza humana. ¿Qué similitud hay entre el “egoísta” de Max Stirner y el defensor altruista de la ayuda mutua de Kropotkin? De hecho, la diversidad de puntos de vista anarquistas con respecto al “individuo” y su relación con “la comunidad” puede sostenerse como testimonio de la creatividad y el respeto por el pluralismo que ha sostenido el anarquismo contra enormes obstáculos (Shantz 1997). Los anarquistas simplemente enfatizan la capacidad de los humanos para cambiarse a sí mismos y las condiciones en las que se encuentran. “El objetivo no es, por lo tanto, liberar algún 'yo esencial al deshacerse de la carga del gobierno y el Estado, sino desarrollar el yo en relaciones creativas y voluntarias con los demás” (Marshall 1993: 642–643). Se espera que las relaciones sociales, basadas en la tolerancia, la libertad, la ayuda mutua y la simpatía, desalienten el surgimiento de disputas y ayuden a resolverlas cuando ocurran. Aquí no hay garantías, el énfasis siempre está en el potencial. Tal enfoque de los anarquistas ha llevado a algunos comentaristas a ver ciertas afinidades con las críticas al esencialismo.

En este sentido, el anarquismo adopta un enfoque altamente sociológico. Las capacidades y propensiones humanas son profundamente situacionales, construidas a

través de prácticas cotidianas de vida y muy relacionadas con contextos sociales. En la medida en que esos contextos son construidos por la interacción humana combinada, están abiertos al cambio a través de esfuerzos colectivos.

Con suerte, esta explicación de una sociología anarquista ayudará a informar el pensamiento y la acción tanto de los anarquistas como de los sociólogos. Con el tiempo, podría surgir una sociología anarquista verdaderamente única, a caballo entre y desdibujando los límites entre cada tradición. Creemos que esta tarea es importante y requiere de la participación de otros para desarrollarse.

Capítulo II

REPENSAR LA COMUNIDAD, LA ANARQUÍA Y LA SOCIOLOGÍA

La sociología como un enfoque organizado para comprender la sociedad humana surgió en la agitación y la lucha de finales del siglo XIX y principios del XX, al igual que otras disciplinas académicas de las llamadas "ciencias sociales", como la psicología y la criminología. Este período estuvo marcado por el rápido desarrollo de la Revolución Industrial, la producción en masa y el conflicto social basado en luchas entre clases sociales (el proletariado y la burguesía), y nuevas formas de movilización política en movimientos masivos de trabajadores. Además, los movimientos que exigían un mayor acceso a la justicia y el respeto de los grupos anteriormente oprimidos, especialmente las mujeres y las comunidades racializadas,

cobraron fuerza y desafiaron a las élites sociales. Este fue también un período de cambio cultural sustancial marcado más notablemente por el movimiento a gran escala de poblaciones de áreas rurales a urbanas, la urbanización y la migración de personas a nivel internacional. Estas migraciones provocaron importantes transformaciones culturales, acercando a un gran número de personas de diversos orígenes a áreas urbanas y suburbanas en expansión. Otras transformaciones importantes incluyeron la introducción y difusión de nuevas tecnologías masivas, desde el telégrafo hasta la radio y la televisión, que permitieron la transmisión rápida de información a través de grandes distancias y que cambiaron la comunicación de los niveles local a nacional e incluso global. En conjunto, estas numerosas transformaciones económicas, políticas y sociales representan las condiciones de lo que los teóricos sociales llegaron a llamar modernidad: sociedades de masas urbanas, tecnológicamente avanzadas y basadas en la industria, multiculturales. Los primeros sociólogos buscaron comprender las estructuras y los procesos que impulsaron estas sociedades modernas, cómo se estaban desarrollando y cambiando, y qué beneficios y amenazas podrían representar para el bienestar humano, individual y social.

Desde sus orígenes en la Revolución Industrial, el anarquismo y la sociología han tenido intersecciones y compromisos continuos entre sí. Sin embargo, los anarquistas a menudo han sido excluidos de la historia de

disciplinas académicas como la sociología o, cuando se incluyen, marginados o silenciados. Esta contribución examina críticamente las intersecciones del anarquismo y los primeros trabajos sociológicos de figuras como Durkheim, Weber, Spencer y Tonnies sobre temas de comunidad y cambio social para repensar tanto el anarquismo como la sociología. El trabajo en gran parte olvidado de personas como Gustav Landauer y Emma Goldman, y la sociología pasada por alto de Peter Kropotkin, ofrecen piedras de toque interesantes en la (re)visión actual de la anarquía y la sociología.

Comunidad, sociedad y anarquía

Los anarquistas argumentan que, durante la mayor parte de la historia humana, las personas se han organizado colectivamente para satisfacer sus propias necesidades. Peter Kropotkin señala que el Estado, el gobierno formalizado de minorías dominantes sobre mayorías subordinadas, es sólo una de las formas de organización social, y minoritaria en la historia de la humanidad. La anarquía descubre y hace visible la presencia del Estado en la vida cotidiana de las personas, incluida la socialización interna de las reglas, ideas y prácticas del Estado. Para los anarquistas, las personas son bastante capaces de

desarrollar formas de organización para satisfacer necesidades y deseos específicos. Como sugiere el anarquista sociológico Colin Ward (1973, 28), “dada una necesidad común, un conjunto de personas... mediante la improvisación y la experimentación, desarrollarán el orden a partir de la situación; este orden será más duradero y estará más estrechamente relacionado con sus necesidades que cualquier tipo de orden que pueda proporcionar una autoridad externa”. El orden al que se llega de esta manera también es preferible para los anarquistas, ya que no se impone ni consolida, a menudo, por la fuerza, en situaciones y contextos diferentes de aquellos de los que surgió, y para los que puede no ser adecuado o bienvenido. El orden autodeterminado es flexible y evoluciona, dando paso cuando es necesario a otros acuerdos y formas de orden según las necesidades de las personas y las circunstancias que enfrentan en intersecciones específicas en el tiempo y el lugar.

La organización social anarquista se concibe como una red de agrupaciones voluntarias locales. Los anarquistas proponen una sociedad descentralizada, sin un cuerpo político central, en la que las personas manejen sus propios asuntos libres de cualquier coerción o autoridad externa. Estas comunas autónomas podrían federarse libremente a nivel regional (o mayor) para garantizar la coordinación o la defensa mutua. Sin embargo, se debe mantener su autonomía y especificidad. Cada localidad decidirá

libremente qué arreglos sociales, culturales y económicos seguirá. Más que una pirámide, las asociaciones anarquistas formarían una red. Los anarquistas desean este orden para el futuro, pero también se crea activamente en el presente (Ward 1973).

Los anarquistas observan los aspectos de la vida cotidiana de las personas que sugieren una vida sin el gobierno de autoridades externas y que podrían proporcionar una base para las relaciones sociales en general. Este compromiso forma una corriente fuerte y persistente dentro de diversas teorías anarquistas, expresando lo que podría llamarse una anarquía de la vida cotidiana, a la vez conservadora y revolucionaria. Colin Ward sugiere que el anarquismo, “lejos de ser una visión especulativa de una sociedad futura... es una descripción de un modo de organización humana, enraizado en la experiencia de la vida cotidiana, que opera junto con, y a pesar de, las tendencias autoritarias dominantes de nuestra sociedad” (Ward 1973, 11). Como sugiere Graeber (2004), los ejemplos de anarquismo viable son casi infinitos. Estos podrían incluir casi cualquier forma de organización, desde una brigada de bomberos voluntarios hasta el servicio postal, siempre que no esté impuesta jerárquicamente por alguna autoridad externa (Graeber 2004).

El darwinismo social del sociólogo Herbert Spencer ha sido adoptado por algunos como una justificación sociológica de la desigualdad y del dominio de los mercados capitalistas y

el gobierno social por parte de élites económicas. Los teóricos anarquistas, sobre todo Peter Kropotkin, desafiaron este énfasis en la competencia como factor central tanto en la evolución como en el desarrollo social humano. En cambio, la investigación de Kropotkin (1902) mostró la importancia de la ayuda mutua y las relaciones de apoyo en la supervivencia de las especies.

El valor positivo otorgado a las nociones de comunidad por los anarquistas, y su desconfianza y oposición al Estado, no fueron únicos ni exclusivos de los primeros teóricos anarquistas. El sociólogo Ferdinand Tönnies (1855–1936) planteó posiciones sorprendentemente similares. Tönnies expresó sus perspectivas y preocupaciones en su trabajo sociológico fundamental *Gemeinschaft und Gesellschaft* ya en 1887. En *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Tönnies aparece como quizás el primer analista social moderno en detallar las distinciones entre comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*). Su trabajo advierte sobre el peligro que representa el socavamiento de las asociaciones comunitarias pequeñas, personales y cara a cara, y el creciente dominio de las organizaciones impersonales y a gran escala de la modernidad y el capitalismo industrial. Bajo presiones económicas y políticas, las normas y valores reforzados en las relaciones de parentesco directo y las comunidades son reemplazados por procedimientos de control social a través del Estado (leyes, policía, prisiones) bajo condiciones anónimas de *Gesellschaft*. Tönnies

argumenta que el cambio hacia las condiciones modernas, dominadas por los arreglos de *Gesellschaft*, amenazaría la vida social si los aspectos de las relaciones de *Gemeinschaft* no sobrevivieran como una forma alternativa de organizar la vida social. Esos escritos proporcionaron conceptos y análisis centrales que serían retomados por figuras clave en la fundación de la sociología, incluidos Emile Durkheim, Karl Mannheim, Georg Simmel y Max Weber (Haaland 1993, 26).

Además, estudiosos recientes de la historia de las ideas han comenzado a notar la influencia de las ideas de Tonnies en los organizadores de los movimientos sociales, incluyendo, quizás en particular, a las principales figuras de los movimientos anarquistas (Drinnon 1961; Nisbet 1966; Day 2005). Sin embargo, probablemente sea más exacto sugerir que estas ideas fueron desarrolladas simultáneamente por los sociólogos y los teóricos anarquistas (como Peter Kropotkin). De hecho, se encuentran indicios de este esquema social en las obras del anarquista Pierre-Joseph Proudhon al menos una década antes.

Richard Drinnon sugiere que las obras de anarquistas como Emma Goldman, Gustav Landauer y Peter Kropotkin “estaban dirigidas a mantener vivas esas semillas esparcidas y, por lo tanto, [en palabras de Tonnies] 'fomentar una nueva cultura en el medio decadente'” (1961, 111). Las visiones afirmadas por los anarquistas –preocupados por abolir la regulación social por parte de los estados, el capital

y la Iglesia, y afirmar un nuevo orden social basado en arreglos y acuerdos voluntarios en lugar de la compulsión estatal o la ley— son consistentes con la noción de *Gemeinschaft* de Tonnies. La *Gemeinschaft* se basa en la comunidad de valores, lugar y relaciones. Esto tiene sus raíces en interacciones cara a cara en sitios espaciales específicos. Este es, en muchos sentidos, el prototipo de las relaciones sociales tal como se conciben dentro de las alternativas anarquistas al capitalismo. Como sugiere la socióloga Bonnie Haaland: “Además, una 'Gemeinschaft of mind' o voluntad común produce un entendimiento recíproco entre los miembros de la comunidad, una norma de reciprocidad que rige las relaciones sociales y económicas (1993, 26–27). Esta comprensión de la reciprocidad es lo que describen las nociones anarquistas de ayuda mutua.

La resonancia entre el anarquismo y las nociones de *Gemeinschaft* de Tonnies pueden verse “en términos de reciprocidad y conexión de las relaciones sociales, la primacía de las relaciones primarias y el predominio del sentimiento de grupo y la concordia” (Haaland 1993, 27). Para el historiador Richard Drinnon, los anarquistas como Emma Goldman entendieron que “era necesario hacer una distinción entre organizaciones abstractas relativamente inflexibles como el Estado y las organizaciones más primarias y flexibles como las comunidades” (1961, 111).

El anarquista Gustav Landauer fue influenciado directamente por las obras de Ferdinand Tonnies. Quizás el

teórico anarquista más importante de Alemania, después del protoanarquista Max Stirner, Landauer se identificó a sí mismo como un “anarquista socialista” para distinguirse de las corrientes del egoísmo stirnerista. Basándose explícitamente en la distinción de Tönnies entre *Gemeinschaft* (comunidad orgánica) y *Gesellschaft* (sociedad atomizada), Landauer deseaba y analizaba el renacimiento de la comunidad desde dentro del caparazón de la sociedad estatista y capitalista. Las formas dentro de las cuales se gestaría la nueva comunidad serían las *bunde*, o asociaciones locales cara a cara. Al igual que Proudhon y Bakunin antes que él, Landauer abogó por la formación de cooperativas de productores y consumidores como alternativa a las instituciones estatistas y capitalistas.

La comunidad anarquista–socialista, para Landauer, no es algo que surja de una futura revolución en algún lugar de un futuro lejano. Más bien es el (re)descubrimiento creciente de algo ya presente. Landauer escribe: “Esta semejanza, esta igualdad en la desigualdad, esta cualidad peculiar que une a las personas, este espíritu común es un hecho real” (citado en Marshall 1993, 411). En la medida en que el anarquismo implicaría una revolución, esta “revolución”, para Landauer, consistiría en elementos de rechazo y reconstrucción en los que los individuos retiran su cooperación a las instituciones estatales existentes y crean sus propias alternativas positivas. Notablemente, Landauer ofreció una definición relacional del Estado que en cierto modo prefigura el trabajo

de Michel Foucault. Más que una estructura rígida y cosificada, el Estado se compone de relaciones y procesos de interacción y gobernanza. Landauer argumentó que:

El Estado es una condición, una cierta relación entre los seres humanos, un modo de comportamiento entre ellos; la destruimos contrayendo otras relaciones, comportándonos de manera diferente unos con otros... Somos el Estado, y seguiremos siendo el estado hasta que hayamos creado las instituciones que forman una verdadera comunidad y sociedad de hombres. (citado en Marshall 1993, 411)

Landauer abogó así por el desarrollo de comunidades autodirigidas que permitirían una ruptura conceptual y práctica con las instituciones de autoridad. La revolución, reconceptualizada por Landauer como un rechazo gradual de las relaciones sociales coercitivas a través del desarrollo de alternativas, no era una demarcación lineal entre condiciones sociales (marcando temporalidades de “pre-” y “post-”) sino un principio continuo que abarcaba vastas extensiones de tiempo (Marshall 1993, 412).

Al mismo tiempo que recurren a las herramientas conceptuales de Tonnies, los anarquistas como Goldman critican la brecha patriarcal o el descuido en las ideas de la *Gemeinschaft*. La noción de *Gemeinschaft* de Tonnies daba por sentada –al igual que más tarde los funcionalistas estructurales– una división sexual del trabajo y roles

específicos del sexo en la familia y la comunidad. Aún más, estos se sugieren como arraigados en la diferencia biológica. Para Tonnies:

Aunque todos los individuos participan como miembros sociales en ambas formas de organizaciones sociales, de modo que, por ejemplo, la *Gemeinschaft* encierra tanto a los hombres como a las mujeres en la experiencia colectiva comunal de la vida; sin embargo, existen diferencias críticas para los sexos en los niveles de análisis biológico y psicológico que tienen consecuencias para la división del trabajo. (Sydie 1987, 140)

Tonnies incluso sugirió diferentes expresiones de voluntad. La voluntad racional se asignó a las formas públicas de *Gesellschaft* supuestamente dominadas por los hombres (Haaland 1993, 27). Se decía que el ámbito doméstico era un ámbito de voluntad natural.

Existe una tensión fundamental entre las opiniones anarquistas de Goldman sobre la comunidad y la *Gemeinschaft* basada en los supuestos del patriarcado. Goldman no aceptaba la dualidad naturalizada de los sexos que aparece tanto en Tonnies como en las obras de algunos anarquistas, como Kropotkin. Goldman trabajó para superar las nociones de dualidad sexual o la construcción del mundo dividido en esferas masculinas y femeninas antagónicas (público/doméstico). Como señala Haaland: “Sugerir la

idoneidad del patriarcado como principio organizador le parecería a una feminista una grave violación de los principios anarquistas. Dado que el rechazo de las leyes hechas por el hombre y las instituciones represivas restrictivas es fundamental para la teoría anarquista, parecería que el patriarcado viola la teoría básica del anarquismo” (1993, 28).

Como se analiza con mayor detalle en el capítulo siguiente, Goldman era más consciente que la mayoría de los sociólogos y anarquistas varones de que las oportunidades de las mujeres estaban restringidas por la tradición y las costumbres sociales. Para Goldman, los anarquistas deben estar en sintonía y “reconocer las tiranías de la costumbre y el hábito” (Woodcock 1962, 202). En su opinión, el deseo no era necesariamente una amenaza para el orden. El anarquismo como teoría política y social debería alentar a las personas a comprender sus deseos para experimentarlos plenamente.

Contra el dualismo

Los primeros sociólogos, desde Comte hasta Spencer y Durkheim, buscaron "leyes de la sociedad". Este enfoque condujo a menudo a la construcción de dicotomías que

distinguían la sociedad de la naturaleza, el cuerpo del intelecto, el campo de la ciudad y las emociones del conocimiento. La naturaleza significaba el reino del instinto, el deseo y la identidad. La sociedad se planteó como el reino de las normas, las leyes y la política.

A menudo, esta división era de género. La naturaleza era vista como un reino femenino. Este reino, como las propias mujeres, iba a ser objeto de regulación y control por parte del reino de la sociedad, la política, los hombres. La socióloga Marilyn French ha sugerido que las mujeres son entrenadas para la virtud privada mientras que los hombres están preparados para el poder público (1986, 582). Esto se hace eco de los escritos de Goldman sobre el moralismo y el trato social de las mujeres.

En *The Feminization of America*, las científicas sociales Elinor Lenz y Barbara Myerhoff brindan una descripción general de las tendencias dominantes en el pensamiento social occidental:

El dualismo y la polarización han marcado gran parte de nuestra historia, reemplazando la totalidad natural y la unidad de la vida y la humanidad con entidades separadas y desconectadas, ajenas entre sí y a sí mismas. Los principios del análisis racional y el absolutismo cognitivo de los opuestos que han dominado la cultura occidental perciben el mundo en términos de opuestos que existen en un estado de sospecha y hostilidad

mutua... proletariado versus burguesía, científico versus humanista, masculino versus femenino (o yang versus yin). La sensibilidad que divide el mundo en oposición inevitablemente los jerarquiza después de dividirlos, luego se erige en superior en juicios de valor, claridad y orden. (1985, pág. 230)

Los puntos de vista sociales dominantes construyeron una noción dualista de hombres y mujeres y ubicaron a las mujeres en el extremo del cuerpo de una dicotomía mente/cuerpo. Esto también representó una relación jerárquica con los hombres en la cima (en una posición de fuerza y autoridad). Haaland argumenta que en su rechazo de la dicotomía de reproducción y producción y dado el contexto social e histórico en el que escribió, las afirmaciones de Goldman son en realidad revolucionarias.

Para Goldman, los impactos del dualismo son dañinos no solo para la comprensión teórica sino también para la experiencia humana. En su opinión:

La libertad de la mujer está íntimamente ligada a la libertad del hombre, y muchas de mis llamadas hermanas emancipadas parecen pasar por alto el hecho de que un niño nacido en libertad necesita el amor y la devoción de cada ser humano a su alrededor, tanto hombres como mujeres. Desafortunadamente, es esta concepción estrecha de las relaciones humanas [dualismo de los sexos] la que ha provocado una gran

tragedia en la vida del hombre y la mujer modernos.
(citado en Haaland 1993, 53 - 54)

Goldman desafió, para destruir, el dualismo sexual y las ideologías patriarcales de género que lo sustentan. Ella, como muchos anarquistas que le siguieron, buscó reconceptualizar nociones como el individualismo que han sido piedras angulares del discurso social modernista.

Los anarquistas contemporáneos se encuentran en general de acuerdo con el feminismo postestructuralista y la teoría queer, que considera que el género no necesariamente se correlaciona con el sexo biológico, sino que también es maleable y flexible. Por lo tanto, no existe un dualismo "instintivo" arraigado en la genética entre machos y hembras. Las personas con cuerpos masculinos pueden actuar de manera "femenina" (a través de su libre albedrío, si pueden liberarse de las normas patriarcales). Asimismo, las personas identificadas como mujeres pueden realizar acciones "masculinas", con tanta competencia como los hombres. La gama más amplia de expresiones de género buscadas por los anarquistas indica un interés en empoderar a las personas para que experimenten más y aprendan nuevas habilidades. El dualismo criador/líder para mujeres y hombres es artificial. Los hombres pueden cuidar a los niños, ser buenos cocineros y limpiadores competentes, al igual que las mujeres, por supuesto, pueden realizar trabajos físicamente extenuantes y agotadores, y negociar situaciones tensas. Innumerables ejemplos y evidencias

diarias así lo demuestran, aunque los dualismos artificiales aún imperan ideológicamente. Los supuestos dualistas dividen, segregan y crean condiciones de desigualdad innecesariamente, mientras que una relación integradora, reflexiva y abierta hacia las normas de género es más anarquista y más sensata. Un capítulo posterior, centrado en la desigualdad y la dominación, explora estos temas con mayor detalle.

Del individualismo a la individualidad

Durante el período de surgimiento y consolidación de la sociología como disciplina académica, el pensamiento social estuvo dominado por el liberalismo político y la economía del *laissez faire*. El liberalismo está asociado con la noción de individualismo competitivo, particularmente de competencia individual y “éxito” a través del mercado.

Goldman trazó una marcada distinción entre su concepción de la individualidad y las nociones liberales del individualismo. En su opinión, el individualismo del liberalismo reflejaba una agenda económica y social del mercado capitalista y los estados democráticos liberales. Para Goldman: “El individualismo rudo ha significado todo el

'individualismo' para los amos, mientras que la gente está reglamentada en una casta de esclavos para servir a un puñado de 'superhombres' egoístas" (1972, 89). La individualidad se basa en la diversidad, mientras que el individualismo deriva su poder a través de las características indistinguibles de individuos atomizados representados a través del estado liberal y los mercados (Haaland 1993, 84). El análisis de Goldman se hace eco de las preocupaciones planteadas por Tonnies en su discusión sobre las relaciones instrumentales entre las personas que marcan las condiciones de la *Gesellschaft*. Goldman vio que su teoría unía el comunitarismo de Kropotkin con la individualidad de Nietzsche o Ibsen, que se esfuerza contra los límites de la conformidad social.

Goldman buscó abordar la tensión sociológica duradera de la relación entre el individuo y la sociedad. Reconoció y buscó comprender la interdependencia "de la organización social y el bienestar individual" (Haaland 1993, 6). Goldman identificó los peligros de la organización de masas, así como la amenaza que representa el individuo socialmente irresponsable y sin restricciones.

En consecuencia, no se unió a los liberales en la celebración acrítica del individuo. Tampoco se unió a los marxistas en asociar el individuo con el pensamiento burgués y subsumir acríticamente la preocupación por el individuo en el colectivo. De hecho, Goldman y su colega Max Baginsky emitieron una declaración en la Conferencia

Anarquista de Ámsterdam de 1907 (que fue aceptada por los asistentes) en la que intentaban repensar las relaciones entre la individualidad y la estructura social. Buscaron corregir “una noción errónea de que la organización no fomenta la libertad individual; que, por el contrario, significa la decadencia de la individualidad” (Goldman y Baginsky 1907, 310). El desarrollo de la individualidad es, para Goldman y Baginsky, un “proceso mutuo” que se basa en el “esfuerzo cooperativo con otras individualidades” (1907, 310). La organización requiere individualidad creativa como la individualidad requiere creatividad cooperativa en la producción. Así, el anarquismo es el equilibrio siempre perfectible entre la unidad colectiva y la autonomía individual, el equilibrio entre el poder colectivo y la restricción, y la responsabilidad y elección individual.

Goldman, al igual que otros anarquistas, desconfiaba de afirmaciones como las hechas por la teórica comunista Alexandra Kollontai de que la moral comunista “lo exige todo para el colectivo” (1977, 231). Goldman se opuso al determinismo económico y al materialismo que dominaba el análisis socialista. El reordenamiento de la sociedad no se produciría únicamente sobre la base de la reforma económica, la redistribución de la riqueza y el cambio de infraestructura. La vida interior de las personas requería atención a sus valores, principios y deseos.

Sobre la Burocracia

Otra fuerza histórica clave en el surgimiento de la modernidad que fue analizada y cuestionada tanto por anarquistas como por sociólogos fue la expansión de la burocratización. La burocracia se extendió a todos los aspectos de la vida social y de la vida del individuo. Los valores burocráticos de racionalidad, funcionarismo, administración, gestión y universalidad definieron el discurso y la práctica públicos. Ya en la década de 1880, sociólogos como Max Weber discutieron la importancia de las formas emergentes de autoridad en las sociedades capitalistas modernas y el alejamiento de las formas de organización y autoridad que caracterizaron los arreglos feudales rurales, especialmente las autoridades tradicionales como la monarquía y la Iglesia.

Según Weber, las nuevas formas de autoridad moderna eran legal-racionales, basadas en reglas escritas y estándares y prácticas consistentes. La autoridad legal-racional era vista como un avance más allá de las autoridades tradicionales y carismáticas dado que prometía basarse en la toma de decisiones racionales, sobre la base de la argumentación y la evidencia, en lugar de las afirmaciones arbitrarias e irracionales que existían dentro de

los sistemas e instituciones de conocimiento basados en la religión feudal (con nociones de “derecho divino” o cercanía a dios en una “cadena de ser”). La forma organizativa de la autoridad legal-racional es la burocracia, una estructura de organización que se vuelve dominante en las sociedades modernas. Donde las instituciones feudales se basaban en el particularismo, las burocracias se basan en prácticas universales.

Los ingenieros sociales como Frederick W. Taylor consideraban que la burocracia era beneficiosa, al menos para la industria. La burocracia prometía eficiencia, regulación y control social, específicamente con respecto al trabajo y la extracción de plusvalía y explotación dentro del lugar de trabajo. La gestión científica de la producción industrial ofreció un modelo de vida social organizada en torno a la productividad competitiva.

Haaland observa:

Basada en la teoría del darwinismo social, la teoría de Taylor colocó al trabajador industrial en un contexto competitivo que luchaba por hacerlo mejor que sus compañeros de trabajo para mantener su posición de empleo. Se vio que el principio de competencia operaba tanto en las relaciones entre trabajadores como entre corporaciones. (1993, 89)

Los anarquistas, como Emma Goldman, criticaron

abiertamente estos puntos de vista unilaterales. Basándose en los trabajos de Kropotkin sobre la ayuda mutua, los anarquistas, como Goldman, enfatizaron los aspectos cooperativos de la producción social. Frente a la burocracia, enfatizaron la ayuda mutua y la cooperación voluntaria que todavía marcaban la mayoría de las relaciones entre los trabajadores. Los anarquistas notaron que incluso dentro de las empresas capitalistas, la característica central de la producción era el trabajo compartido, incluso bajo condiciones que ciertamente no eran voluntarias.

Para los anarquistas, la gestión científica y la burocracia eran elementos en la extensión de la explotación del trabajo en lugar de características neutrales de progreso y eficiencia como afirmaban los campeones del control burocrático. De hecho, la eficiencia generalmente significaba la eficiencia de la explotación y la extracción de plusvalía de los trabajadores por parte del capital.

La burocracia ofreció un medio para que las élites emergentes, incluidos los profesionales académicos en disciplinas como la sociología, extendieran su influencia y poder. Como señala la socióloga Bonnie Haaland: “En la búsqueda de este objetivo, sectores como el gobierno, la educación y la industria se convirtieron en objetivos centrales de la burocratización, ya que los “reformadores” intentaron ejercer control político con la esperanza de alterar la estructura de autoridad y toma de decisiones” (1993, 91). Frente a la autoridad unitaria y arbitraria de la

vida social no moderna, los estratos profesionales reclamaban pericia en la administración (social, política y económica) a través de la regularidad y continuidad de reglas y procedimientos.

La burocratización condujo a la conformidad y la autorregulación. Los individuos se subordinaron a los ideales organizacionales. Durkheim expresó lo que vio como la necesidad de internalizar el control social y los impulsos regulatorios en su famosa declaración de que “ser libre no es hacer lo que a uno le place; es ser dueño de uno mismo” (1956, 90). Durkheim argumentaba:

El individuo se somete a la sociedad y esta sumisión es la condición de su liberación. Para el hombre, la libertad consiste en la liberación de fuerzas físicas ciegas e irreflexivas; esto lo logra oponiendo contra ellos la gran e inteligente fuerza que es la sociedad, bajo cuya protección se cobija. Al ponerse bajo el ala de la sociedad, se hace también, hasta cierto punto, dependiente de ella. Pero esta es una dependencia liberadora. (1964, pág. 72)

Los anarquistas reconocen que la sociedad no solo está estructurada por las principales instituciones jerárquicas, sino también por las reglas no escritas que gobiernan la práctica de la vida diaria dentro de esas instituciones. La observancia irreflexiva de estas normas por parte de las personas contribuye a perpetuar la desigualdad y la

dominación (consulte el último capítulo de este libro para obtener más información al respecto). Así, los anarquistas han analizado procesos de lo que se llama gubernamentalidad en la vida cotidiana. Esta preocupación es evidente especialmente en el trabajo de Emma Goldman, como se analiza en un capítulo posterior.

En las primeras décadas del siglo XX, el Estado moderno y las burocracias profesionales (incluido el establishment médico) habían reemplazado a la iglesia y la religión como la autoridad central en cuestiones de moralidad. Si bien algunos sociólogos sugirieron que la burocracia reemplazaría la moralidad con perspectivas y discursos legales y racionales, Goldman reconoció que las burocracias, en lugar de reemplazar lo religioso, adoptarían los discursos religiosos en forma burocrática o estatal, a través de la regulación moral y prácticas de gobierno.

Como señala Haaland: “El papel de la educación moral sexual había pasado del púlpito a la mesa de examen del médico. La profesión médica desempeñó un papel clave en la mediación de la relevancia de los valores sociales para los ciudadanos (1993, 73). Como ex presidente de la Sociedad Americana de Ginecología proclamado en un artículo de 1908 en el *Long Island Medical Journal*, los profesionales médicos tenían una “alta función como confesores y asesores” (Gordon 1976, 170). Las explicaciones basadas en la clase y los juicios morales se hicieron pasar como "ciencia". Las conexiones entre las nuevas burocracias y el

moralismo religioso se afirmaron explícitamente. Como dijo un médico, la religión debe verse como “una rama no reconocida de la fisiología superior” (Gordon 1976, 171).

La represión estatal de la sexualidad y el control de las prácticas de control de la natalidad se relacionó con preocupaciones eugenésicas por el desarrollo social y “racial”. Influyó en una variedad de políticas, que incluyen no solo la reproducción sino también la inmigración, la economía y la política exterior. Como señala el historiador del sexo Jeffrey Weeks: “La tarea de la política estatal era fomentar métodos para inducir un sentido de responsabilidad sexual en la población en general. Teóricamente, había dos formas de hacer esto: animando a los mejores a reproducirse o desanimando a los peores. Pero en la práctica, la política social tenía que estar dirigida a estos últimos, quienes... eran vistos inevitablemente en términos de clase” (citado en Haaland 1993, 78). Goldman vio los efectos del moralismo y las restricciones sobre las libertades reproductivas de las mujeres durante su trabajo como partera en barrios pobres (Goldman 1970).

Haciéndose eco de Tonnies, Goldman sugirió que la burocratización conducía a relaciones instrumentales entre las personas. Las personas se relacionan entre sí no sobre la base de la ayuda mutua o la solidaridad, sino como medios para un fin oportunista. Una tarea clave de la anarquía sociológica ha sido el análisis de las relaciones alternativas basadas en la ayuda mutua en la vida cotidiana.

Raíces de la anarquía sociológica: Kropotkin y la ayuda mutua

Entre las principales influencias históricas sobre la anarquía sociológica, quizás la más significativa sea la versión del anarcocomunismo de Kropotkin y, especialmente, sus ideas sobre la ayuda mutua. Kropotkin fue un intelectual público bien considerado y respetado cuyas obras se leyeron y cuyas ideas se abordaron ampliamente fuera de los círculos anarquistas. Sus artículos aparecieron en publicaciones tan populares como *The Times*. Además, fue influyente dentro de los círculos académicos y fue un miembro estimado de numerosas asociaciones académicas. Entre sus obras significativas se encuentran: *Campos, fábricas y talleres* (1899), *Memorias de un revolucionario* (1899), *La conquista del pan* (1906), *Ciencia moderna y anarquismo* (1912) y *Ética: origen y desarrollo* (1924). Su obra más influyente es *La ayuda mutua* (1902), un serio replanteamiento del lugar de la culminación, el conflicto y la cooperación en la evolución.

Kropotkin dirigió su investigación y sus escritos contra la noción, adoptada por los darwinistas sociales, de que la

competencia era el factor central o “natural” de la vida grupal. Tales puntos de vista eran un reflejo de la vida dentro del orden social capitalista competitivo. En contraste con la competencia como una "ley natural", Kropotkin enfatizó la sociabilidad humana y la ayuda mutua. Para Kropotkin:

La sociabilidad es tanto una ley de la naturaleza como la lucha mutua. Por supuesto, sería extremadamente difícil estimar, aunque sea a grandes rasgos, la importancia numérica relativa de estas dos series de hechos. Pero si recurrimos a una prueba indirecta, y preguntamos a la Naturaleza: “¿Quiénes son los más aptos, los que están continuamente en guerra unos con otros, o los que se apoyan unos a otros?”, vemos de inmediato que aquellos animales que adquieren hábitos de ayuda mutua son sin duda los más aptos. (1902, 5–6)

En *Mutual Aid*, Kropotkin documenta la centralidad de la cooperación dentro de los grupos animales y humanos, y vincula la teoría anarquista con la experiencia cotidiana. La definición de Kropotkin sugiere que el anarquismo, en parte, “representaría una red entretrejida, compuesta por una variedad infinita de grupos y federaciones de todos los tamaños y grados... temporales o más o menos permanentes... para todos los propósitos posibles” (citado en Ward y Goodway 2003, 94). Como Ward (2004, 29) nos recuerda: “Hace un siglo, Kropotkin notó la infinita variedad de 'sociedades de amigos, las asociaciones de compañeros raros, los clubes de pueblos y ciudades organizados para

pagar las facturas de los médicos' contruidos por la autoayuda de la clase trabajadora". Tanto Kropotkin como, en mucha menor medida, Marx, comentaron y se inspiraron en la colaboración campesina en varios aspectos de la vida diaria desde el cuidado de las tierras comunales y los bosques, la cosecha, la construcción de caminos, la construcción de casas y la producción lechera.

La arqueología política de Kropotkin, y especialmente sus estudios de la Revolución Francesa y la Comuna de París, informaron sus análisis de las revoluciones rusas de 1905 a 1917 y colorearon sus advertencias a los camaradas sobre las posibilidades y los peligros que esperaban a lo largo de los diferentes caminos del cambio político (Cleaver 1992b). Esta sigue siendo una empresa social y política importante en el contexto de crisis y ajuste estructural impulsado por las fuerzas de la globalización capitalista.

En 1917, Kropotkin vio los peligros de la crisis: tanto los de la reacción como los disfrazados con el ropaje de la revolución, ya sea parlamentaria o bolchevique. En 1917, Kropotkin también supo dónde buscar el poder para oponerse a esos peligros y crear el espacio para que el pueblo ruso elaborara sus propias soluciones: en la actividad propia de los trabajadores y campesinos... En 1917, como sabemos, el poder de los trabajadores para resistir tanto la reacción como la centralización resultó inadecuado, en parte porque los portavoces encubrieron sus intenciones detrás de una brillante retórica de revolución. Hoy... tal

retórica ya no es posible y en su lugar sólo existe el lenguaje monótono y alienante de los funcionarios estatales nacionales y supranacionales. (Cleaver 1992b, 10).

La extensa investigación de Kropotkin sobre la “ayuda mutua” estuvo motivada por el deseo de desarrollar una comprensión general del carácter de las sociedades humanas y sus procesos de evolución. En parte se preocupaba por proporcionar una crítica sociológica de las opiniones populares de los darwinistas sociales como Huxley y Spencer. Según Kinna (1995), la ayuda mutua de Kropotkin también fue diseñada para argumentar contra el autoritarismo de los socialistas de estado y el creciente interés en el individualismo nietzscheano. Más que eso, como señala Cleaver (1992a; 1992b), el trabajo de Kropotkin tenía como objetivo sentar las bases de su política anarcocomunista al mostrar una tendencia recurrente en las sociedades humanas, así como en muchas otras sociedades animales, de que los individuos se ayudan entre sí y cooperan con otros miembros de la especie, en lugar de competir en una guerra hobbesiana de todos contra todos.

Para Kropotkin, los individuos no creaban su mundo de manera atomizada. Más bien, la individualidad se realiza a través de su actividad social. Sobre este asunto, Goldman estuvo de acuerdo y argumentó que:

Una cierta atmósfera de "pertenencia", la conciencia de ser "uno" con la gente y el medio ambiente, es

esencial para el sentimiento de hogar. Esto es válido en relación con la familia de uno, los círculos locales más pequeños, así como la fase más grande de la vida y las actividades comúnmente llamadas el país de uno... Peter Kropotkin ha demostrado los maravillosos resultados que esta fuerza única de la individualidad del hombre ha logrado cuando se fortalece mediante la cooperación con otras individualidades... Demostró que sólo la ayuda mutua y la cooperación voluntaria –no el Estado omnipotente y devastador– pueden crear la base para una vida individual libre y asociativa. (1983, 94–95)

En varios trabajos de investigación, incluidos *La ayuda mutua*, *La conquista del pan* y *Campos, Fábricas y talleres*, Kropotkin trató de esbozar históricamente la manifestación y el desarrollo de la ayuda mutua. Lo que su investigación le sugirió fue que la ayuda mutua siempre estuvo presente en las sociedades humanas, incluso si su desarrollo nunca fue uniforme o el mismo en diferentes períodos o dentro de diferentes sociedades.

En varios momentos, la ayuda mutua fue el factor principal de la vida social, mientras que en otros momentos estuvo sumergida bajo las fuerzas de la competencia, el conflicto y la violencia. La clave era que, independientemente de su forma o de la adversidad de las circunstancias en las que operaba, la ayuda mutua siempre estuvo ahí “proporcionando la base para los esfuerzos recurrentes de autoemancipación cooperativa de varias formas de

dominación (el Estado, la religión institucional o el capitalismo)” (Cleaver 1992b, 3).

Kropotkin no estaba, de manera utópica, tratando de sugerir cómo podría o debería desarrollarse una nueva sociedad. En su opinión, estas prácticas ya estaban ocurriendo y apareciendo en el presente. Como tal, el anarquismo no está involucrado en la elaboración de planos sociales para el futuro. Esta es una de las razones por las que los anarquistas, hasta el día de hoy, se han mostrado tan reacios a describir la futura “sociedad anarquista”. En cambio, los anarquistas han tratado de identificar y comprender las tendencias sociales, incluso las que las contrarrestan. El foco está resueltamente en las manifestaciones del futuro en el presente.

En obras importantes como *La conquista del pan*, Kropotkin buscó detallar cómo el futuro poscapitalista ya estaba emergiendo aquí y ahora. Su investigación en este caso se preocupó y de hecho logró ofrecer ejemplos de casos prácticos en el presente, que sugerían aspectos de una sociedad poscapitalista. De esta manera, la obra de Kropotkin, como la de otros anarcocomunistas, ofrece algo más que una simple proposición. Por lo tanto, su política se basó en aspectos continuos, aunque subestimados, de las sociedades humanas (Cleaver 1992a; 1992b).

Kropotkin argumentaba que las sociedades humanas se desarrollaron a través de procesos involucrados en la

interacción continua de lo que llamó la "ley de la lucha mutua" y la "ley de la ayuda mutua". Estas fuerzas se manifestaron de diversas formas según el período histórico o el contexto social, pero normalmente se observaron en conflicto más que en estasis o equilibrio. Este no era un esquema estrictamente evolutivo, ya que Kropotkin incluyó críticamente dentro de su visión de la interacción entre estas fuerzas, períodos de agitación revolucionaria. Por lo tanto, su enfoque va más allá del dualismo estricto para ofrecer una integración de tendencias en lucha.

Por un lado, estaban las instituciones y comportamientos de lucha mutua como el individualismo estrecho de miras, la competencia, la concentración de la propiedad industrial y de la tierra, la explotación capitalista, el Estado y la guerra. Por otro lado, estaban las de ayuda mutua como la cooperación en la producción, las asambleas populares, las fiestas comunales, el sindicalismo y el cooperativismo, las huelgas y las asociaciones políticas y sociales. (Cleaver 1992b, 4)

Según Kropotkin, una u otra fuerza tendía a ser predominante, según la época o el caso, pero era su opinión meditada que las fuerzas de ayuda mutua estaban en aumento, incluso cuando el capitalismo aparecía triunfante. De hecho, el desarrollo industrial por el que el capitalismo fue famoso no podría ser posible sin un grado increíble de trabajo cooperativo. Kropotkin argumentó en contra de la creación de mitos capitalistas que presentaban el rápido

crecimiento del desarrollo industrial como resultado de la competencia y, en cambio, sugirió que el alcance y la eficiencia de la cooperación eran factores más importantes (ver Cleaver 1992a; 1992b). En esto, su análisis estaba notablemente cercano al de Marx, quien de hecho vio la cooperación masiva de la producción industrial como un requisito previo para el comunismo.

Donde los economistas enfatizaron la ventaja comparativa estática, Kropotkin demostró la contratendencia dinámica hacia una mayor complejidad e interdependencia (cooperación) entre industrias, un desarrollo estrechamente asociado con la imparable circulación internacional de conocimiento y experiencia. Donde los economistas (y más tarde los sociólogos del trabajo) celebraron la eficacia y la productividad de la especialización en la producción, Kropotkin mostró cómo esa misma productividad no se basaba en la competencia sino en los esfuerzos interrelacionados de trabajadores formalmente divididos. (Cleaver 1992b, 5)

Los sociólogos anarquistas harían bien en recordar el consejo de Kropotkin sobre los métodos que deben seguir los investigadores anarquistas. En su ensayo de 1887, *Comunismo anarquista*, Kropotkin sugiere que el enfoque anarquista difiere del utópico: “[El anarquista] estudia la sociedad humana tal como es ahora y fue en el pasado... trata de descubrir sus tendencias, pasadas y presentes, sus necesidades crecientes, intelectuales y económicas, y en su

ideal [sic] simplemente señala en qué dirección va la evolución” (citado en Cleaver 1992b, 3). Cleaver señala que

Este enfoque en las tendencias, o patrones en desarrollo de comportamiento concreto, diferenció su enfoque tanto de los primeros utópicos como de los marxistas–leninistas posteriores al abandonar el “debe” kantiano en favor del estudio científico de lo que ya está llegando a ser. Ni Fourier ni Owen dudaron en explicar cómo creían que debía organizarse la sociedad, desde las cooperativas hasta los falansterios. Lenin y sus aliados bolcheviques tampoco se mostraron reacios a especificar, con considerable detalle, la forma en que debería organizarse el trabajo (taylorismo y competencia) y cómo debería organizarse la toma de decisiones sociales (de arriba hacia abajo a través de la administración del partido y la planificación central) (Cleaver 1992b, 3).

Los escritos de Marx ofrecen muchos menos detalles que las obras de Kropotkin cuando se trata del tema de la subjetividad de la clase trabajadora en contraste con el análisis bastante extenso que proporcionó Marx con respecto a la dominación capitalista. Fue solo a través de décadas de trabajo llevado a cabo por varios marxistas autonomistas (como Cleaver) que se desarrolló un análisis marxista de la autonomía de la clase trabajadora que se acercó a un paralelismo con el trabajo de Kropotkin (Cleaver 1992b, 7).

Conclusión

Los ejemplos de las perspectivas anarquistas sobre el orden que surge “espontáneamente” de las circunstancias sociales son quizás los más fáciles, rápidos y regularmente observados en condiciones de necesidad inmediata o emergencia, como en tiempos de desastre natural y/o crisis económica, durante períodos de agitación revolucionaria o durante eventos masivos. En otros casos, los anarquistas a veces señalan las oficinas de correos y las redes ferroviarias como ejemplos de la forma en que los grupos y asociaciones locales pueden combinarse para proporcionar redes complejas de funciones sin ninguna autoridad central (Ward 2004). Los servicios postales funcionan como resultado de acuerdos voluntarios entre diferentes oficinas de correos en diferentes países, sin ninguna autoridad postal mundial central (Ward 2004). Como observa Ward: “La coordinación no requiere ni uniformidad ni burocracia” (2004: 89).

A diferencia de los pensadores utópicos, los anarquistas extreman la cautela cuando discuten “anteproyectos” de futuras relaciones sociales, ya que creen que siempre depende de quienes buscan la libertad, decidir cómo desean vivir. Aún así, hay algunas características comunes a las visiones anarquistas de una sociedad libre. Si bien los

anarquistas no están de acuerdo sobre los medios para lograr la futura sociedad libertaria, tienen claro que los medios y los fines no pueden separarse. Según el antropólogo David Graeber:

En el momento en que dejemos de insistir en ver todas las formas de acción solo por su función de reproducir formas más amplias y totales de desigualdad de poder, también podremos ver que las relaciones sociales anarquistas y las formas de acción no alienadas están a nuestro alrededor. Y esto es crítico porque ya [sic] muestra que el anarquismo es, ya, y siempre ha sido, una de las principales bases para la interacción humana. Nos autoorganizamos y nos involucramos en la ayuda mutua todo el tiempo. Nosotros siempre estamos. (Graeber 2004, 76)

El futuro presente anarquista debe, casi por definición, basarse en experimentos en curso, en arreglos sociales, al intentar abordar el dilema habitual de mantener tanto las libertades individuales como la igualdad social (Ehrlich 1996). La revolución siempre está en ciernes. Estos proyectos conforman lo que el sociólogo anarquista Howard Ehrlich llama “culturas anarquistas de transferencia”.

A pesar de la tendencia autoritaria dominante en la sociedad actual, la mayoría de los anarquistas contemporáneos tratan de ampliar las esferas de acción libre con la esperanza de que algún día se conviertan en la

corriente principal de la vida social. En tiempos difíciles, son, como afirma Paul Goodman, conservadores revolucionarios que mantienen las tradiciones más antiguas de ayuda mutua y libre investigación cuando están bajo amenaza. En momentos más auspiciosos, van saliendo de las zonas francas hasta que con su ejemplo y sabiduría empiezan a convertir a la mayoría de la gente a su visión libertaria. (Marshall 1993, 659)

Más aún, como sugieren muchos escritos anarquistas recientes, el potencial para la resistencia puede encontrarse en cualquier parte de la vida cotidiana. Si se ejerce el poder en todas partes, podría dar lugar a resistencia en todas partes. A los anarquistas de hoy en día les gusta sugerir que una mirada al paisaje de la sociedad contemporánea revela muchos agrupamientos que son anárquicos en la práctica, si no en la ideología.

Los ejemplos incluyen los pequeños grupos sin líderes desarrollados por feministas radicales, cooperativas, clínicas, redes de aprendizaje, colectivos de medios, organizaciones de acción directa; las agrupaciones espontáneas que se producen en respuesta a desastres, huelgas, revoluciones y emergencias; guarderías controladas por la comunidad; grupos de vecinos; organización de inquilinos y lugares de trabajo; etcétera. (Ehrlich, Ehrlich, DeLeon y Morris 1996, 18)

Si bien tales ejemplos rara vez son explícitamente

anarquistas en ideología, a menudo funcionan para proporcionar ejemplos de ayuda mutua y modos de vida no jerárquicos y no autoritarios que llevan la forma o la memoria de la anarquía dentro de ellos. A menudo, tales prácticas son esenciales para la supervivencia y el afrontamiento cotidianos de las personas en los estados de crisis del capitalismo. Ward señala que “lo único que hace posible la vida de millones son sus elementos no capitalistas... Grandes áreas de la vida en los Estados Unidos, y en todas partes, se construyen alrededor de organizaciones voluntarias y de ayuda mutua” (Ward y Goodway 2003, 105). Sin embargo, estas relaciones necesarias de la anarquía cotidiana a menudo se minimizan dentro de los enfoques del orden social centrados en instituciones estatales y arreglos burocráticos. Una tarea central de la sociología anarquista es dirigir una atención apropiadamente seria a estos hechos y observaciones. Con este enfoque, la sociología anarquista puede recuperar prácticas anarquistas anteriores, hacer crecer y evolucionar el fenómeno social anarquista contemporáneo y apuntar a lograr objetivos anarquistas más amplios de transformación social en el futuro.

Capítulo III

LA ANARQUÍA SOCIOLÓGICA DE COLIN WARD

Colin Ward puede ser uno de los pocos escritores anarquistas que tiene un mayor número de lectores fuera de los círculos anarquistas que dentro de ellos. Este es un testimonio tanto de sus escritos (y de los temas que aborda en esos escritos) como de las preferencias retóricas de los lectores anarquistas contemporáneos, especialmente en un momento en que los híbridos postmodernos/anarquistas muy abstractos y teóricos han proporcionado cierta base para los anarquistas académicos y sus editores.

Colin Ward es quizás más conocido, al menos entre los anarquistas, a través de su tercer libro *Anarchy in Action*, que fue, hasta su contribución de 2004 a la serie "Breve introducción" de Oxford Press, *Anarchism: A Very Short*

Introduction, su único libro explícitamente sobre la teoría anarquista. El anarquista de larga data George Woodcock identificó a *Anarchy in Action* como uno de los trabajos teóricos más importantes sobre el anarquismo y tenemos que estar de acuerdo. De hecho, argumentamos que *Anarchy in Action* es también un excelente trabajo de sociología radical y prefigurativa. Es en las páginas de ese trabajo relativamente corto donde Ward hace explícita su versión muy distintiva del anarquismo, lo que podría llamarse una anarquía de la vida cotidiana o, más simplemente, la anarquía cotidiana.

Ward describió su enfoque del anarquismo como algo que se basa en experiencias reales o ejemplos prácticos en lugar de teorías o hipótesis. El anarquismo de Ward, “lejos de ser una visión especulativa de una sociedad futura... es una descripción de un modo de organización humana, enraizado en la experiencia de la vida cotidiana, que opera junto con, y a pesar de, las tendencias autoritarias dominantes de nuestra sociedad” (Ward 1973: 11). Si bien no tiene antecedentes académicos formales en sociología, defiende la importancia de adoptar un enfoque sociológico del mundo. Adoptar este enfoque tiene consecuencias a la vez liberadoras y prácticas, ya que “una vez que comienzas a mirar la sociedad humana desde un punto de vista anarquista, descubres que las alternativas ya están ahí, en los intersticios de la estructura de poder dominante. Si quieres construir una sociedad libre, las partes están todas a

mano” (Ward 1973: 13). Como sugiere David Goodway, este enfoque también aborda dos problemas aparentemente insolubles que han enfrentado durante mucho tiempo tanto a anarquistas como a socialistas (Ward y Goodway 2003: 11).

El primero es, si el anarquismo (o el socialismo) es tan altamente deseable como factible, ¿cómo es que nunca llegó a existir o duró no más de unos pocos meses (o años)? La respuesta de Ward es que el anarquismo ya existe parcialmente y que nos puede mostrar ejemplos “en acción”. El segundo problema es cómo se puede enseñar a los seres humanos a ser cooperativos, permitiendo así lograr una transición del orden actual a una sociedad cooperativa. La respuesta de Ward aquí es que los seres humanos son cooperativos por naturaleza y que las sociedades e instituciones actuales, por capitalistas e individualistas que sean, se desmoronarían por completo sin los poderes integradores, aunque no se valoren, de la ayuda mutua y la federación. La transformación social tampoco será una cuestión de una revolución culminante, lograda por un movimiento milenario, sino más bien una situación prolongada de doble poder en la secular lucha entre tendencias autoritarias y libertarias, con victoria rotunda para cualquiera de las dos tendencias. (Ward y Goodway 2003: 11)

Las principales influencias históricas en la anarquía cotidiana de Ward son el anarcocomunismo de Peter

Kropotkin y el socialismo libertario de Gustav Landauer. En *Mutual Aid*, Kropotkin documenta la centralidad de la cooperación dentro de los grupos animales y humanos y vincula la teoría anarquista con la experiencia cotidiana. Ward ha declarado modestamente que *Anarchy in Action* es simplemente una nota contemporánea extendida al pie de *Mutual Aid* (Ward y Goodway 2003: 14). Como Ward (2004: 29) nos recuerda: “Hace un siglo, Kropotkin notó la infinita variedad de 'sociedades amigas, las unidades de compañeros raros, los clubes de pueblos y ciudades organizados para pagar las facturas de los médicos' contruidos por la autoayuda de la clase trabajadora”. Aun así, Ward va más allá de Kropotkin en la importancia que otorga a los grupos cooperativos en la transformación social anarquista. Así, el anarquismo de Ward se basa abiertamente en la exhortación de Landauer de que los militantes prioricen la formación de cooperativas de productores y consumidores. Al mismo tiempo, Ward sigue a Kropotkin al identificarse como anarquista-comunista⁶.

El propagandista

Ward se ganó al anarquismo a través de su contacto con

6 Para una colección de los escritos de Ward de orientación anarquista, véase Wilbert y White (2011).

los anarquistas de Glasgow Eddie Shaw, Jimmie Dick y, especialmente, Frank Leech, a través de una publicación, irónicamente, en la Escuela de Higiene del Ejército en 1943. Leech animó al joven Ward a redactar algunos artículos para la publicación londinense *War Commentary-for Anarchism* publicado por Marie Louise Berneri de la Freedom Press Group (co-fundado por Kropotkin) y el material apareció en diciembre de 1943.

Ward señala que este fue un momento en el que la mayoría de la izquierda británica era arrastrada por un torrente de lo que él llama "culto a Stalin", en el que había un acuerdo tácito de no criticar a la Unión Soviética. Ward sugiere que es difícil para las generaciones posteriores apreciar plenamente cuán profundamente los supuestos de los intelectuales británicos y de Europa occidental estaban limitados por las ideas marxistas y estalinistas. Ward explica el enamoramiento de la izquierda con el estalinismo durante ese período como resultado de la búsqueda de certezas últimas en sociología y política. Ward pasó gran parte de su vida trabajando contra tendencias similares, con la intención de descubrir certezas últimas comparables dentro del anarquismo.

Ward comenzó su larga carrera editorial en 1946 con una serie de nueve artículos sobre el movimiento de ocupaciones ilegales de la posguerra en la revista anarquista *Freedom*. En 1947, Ward fue invitado a unirse al grupo editorial de Freedom. A principios de la década de 1950,

surgieron las preocupaciones características que Ward enfatizaría durante las siguientes cinco décadas de sus escritos: vivienda y planificación, control de los trabajadores y autoorganización industrial (Ward y Goodway 2003: 5).

Ward se vio profundamente afectado por los movimientos de ocupaciones ilegales que surgieron durante la década de 1940 cuando las familias sin hogar se apoderaron de los campamentos militares vacíos. Sin embargo, su anarquismo estaba tan fuera de los parámetros del anarquismo dominante que en la década de 1940, cuando trató de convencer a sus colegas del Freedom Press Group de imprimir un panfleto sobre el movimiento de ocupaciones ilegales, “no se pensó que esto fuera de alguna manera relevante para el anarquismo” (Ward y Goodway 2003: 15).

En marzo de 1961, en una respuesta de compromiso a sus argumentos de que *Freedom* pasara de producción semanal a una mensual, a Ward se le asignó la dirección editorial de *Anarchy*, un complemento mensual de *Freedom*. Bajo su dirección editorial, *Anarchy* produjo 118 números hasta su cierre en 1970, con una tirada de más de 2000 ejemplares por número. Menos conocido es el hecho de que Ward a menudo escribía él mismo gran parte de cada número de la gran revista, bajo una serie de seudónimos o en artículos sin firmar (Ward y Goodway 2003: 8). La revista reflejaba las principales preocupaciones de Ward, centrándose en la vivienda y la ocupación ilegal, la educación progresista y el control obrero.

Una de las principales contribuciones de la revista *Anarchy*, bajo la dirección de Ward, fue sacar la escritura anarquista del estatus de comentario marginal o secundario y alentar a una audiencia más amplia a tomar en serio las ideas anarquistas sobre una gran variedad de temas. Al intervenir de manera creíble y atractiva, más allá de clichés fáciles o respuestas prefabricadas, sobre asuntos de interés público, *Anarchy* demostró que los anarquistas podían ofrecer respuestas coherentes y relevantes a preguntas sociales clave.

Durante tres décadas, Ward también difundió este enfoque de la anarquía como colaborador habitual de la revista sociológica *New Society* y su sucesora *New Statesman and Society*. Durante casi una década, a partir de 1988, Ward contribuyó con una columna semanal a esa publicación. A través de este trabajo, pudo difundir las ideas anarquistas de manera más amplia y entre lectores más diversos de lo que la mayoría de los anarquistas pudieron lograr.

El desafío, que Ward enfrentó mayoritariamente con éxito, fue evitar que las fórmulas rutinarias y prefabricadas se entrometieran en sus escritos, especialmente a medida que ganaban en longevidad y alcance.

Estoy convencido de que la forma más eficaz de llevar a cabo la propaganda anarquista a través de un periódico mensual es tomar toda la gama de temas parciales,

fragmentarios, pero inmediatos, en los que es probable que la gente se involucre, y buscar soluciones anarquistas, en lugar de entregarse a una retórica efusiva sobre la revolución. Una meta que es infinitamente remota, dijo Alexander Herzen, no es una meta en absoluto, sino un engaño. Por otro lado, estas preocupaciones llevaron al descuido de toda una gama de temas que *Anarchy* ha ignorado, donde, por ejemplo, se hace un minucioso análisis anarquista de los cambios económicos e industriales de este país. (Ward y Goodway 2003: 59)

A través de las respuestas de los lectores a los artículos publicados en *Anarchy*, Ward descubrió que, para muchas personas, la anarquía describía acertadamente el "caos organizado" que experimentaban las personas durante su vida diaria, incluso en sus lugares de trabajo. Fue esta convergencia de las experiencias cotidianas de las personas y sus respuestas, –ya sea activas o en términos de pensamientos y sentimientos–, a estas experiencias con el anarquismo lo que informó el trabajo de Ward en todo momento. El reconocimiento y el respeto del hecho de que muchas personas entendían el mundo de una manera anarquista, incluso si no tenían ningún contacto con la teoría explícitamente anarquista o con los movimientos anarquistas, animó a Ward a escribir de manera directa sobre una variedad de temas que a menudo se pasaban por alto en las publicaciones anarquistas. También le enseñó que las ideas anarquistas eran más importantes que el apego

a un cuerpo teórico o tradición específicos y que el escritor anarquista encontraría una audiencia preparada, de hecho una diversidad de audiencias, dispuestas a comprometerse con las perspectivas anarquistas si se presentaban en un lenguaje claro y si trataban, no necesariamente de los problemas del "panorama general" que los anarquistas mismos consideraban más importantes, sino más bien de las preocupaciones diarias a las que se enfrenta la gente en su vida.

En uno de sus artículos anteriores, Ward, al reflexionar sobre la condición de la política anarquista, sugiere que fue “debido a que no hemos podido formular alternativas anarquistas en los campos más prosaicos y más importantes de la vida, que las mismas personas que podrían dar vida a nuestras propias actividades no pueden decidirse a tomarnos en serio” (Ward y Goodway 2003: 57). Al adoptar este enfoque, Ward, más que la mayoría de los anarquistas, llegó a tener un impacto mucho más allá de los círculos anarquistas e incluso de izquierda. Sus puntos de vista sobre temas que van desde la educación hasta la arquitectura, las actividades infantiles y la planificación han sido buscados por personas que buscan alternativas a las iniciativas gubernamentales o los recortes impuestos por las empresas y los gobiernos. Como sugiere el propio Ward: “Mi objetivo era, como siempre, hacer del enfoque anarquista un punto de vista que fuera tomado en serio en todos los campos de la vida social. Quiero que las actitudes anarquistas estén

entre aquellas que los ciudadanos de todas partes conozcan y no puedan descartar como una divertida curiosidad de la periferia política” (Ward y Goodway 2003: 123).

Como ejemplo, Ward se convirtió en una influencia importante dentro de los círculos de planificación. Ganó reconocimiento como un defensor creíble de los enfoques anarquistas de planificación y se le atribuye el lanzamiento de un movimiento de planificación que revivió las visiones anarquistas de los pioneros de la planificación como Ebenezer Howard y Patrick Geddes. En su artículo inventivo y ampliamente influyente "The Do-it-yourself New Town" (traducido al castellano como “la ciudad anárquica”), Ward abogó por "un nuevo concepto de construcción de comunidades, en el que los propios residentes participarían directamente en la planificación, el diseño y la construcción de sus propias casas y vecindarios. El papel de las autoridades locales se limitaría a la provisión de sitios y servicios básicos” (Hardy 1991: 173). La planificación de barrios es una actividad radical, directa y significativa. Ward sugiere que “las campañas de ocupantes ilegales, además de brindar un techo a las personas sin hogar, son significativas como un desafío simbólico al concepto de propiedad y por su efecto en los participantes” (Ward y Goodway 2003: 73).

Los escritos de Ward, comprometidos con el anarquismo durante décadas, han hecho más que simplemente refinar las ideas anarquistas y hacerlas prácticas y útiles para un amplio número de lectores. También ha servido, junto con

otros escritores en inglés como Paul Goodman y Murray Bookchin (y tal vez C. Wright Mills, Dave Dellinger y Dorothy Day; ver Cornell 2011), como un puente entre el anarquismo de la "edad de oro" que terminó con la victoria de Franco en la Guerra Civil Española y la "nueva izquierda" de la década de 1960. Ward jugó un papel decisivo en la reinterpretación y el reenvasado de las ideas anarquistas clásicas para una audiencia moderna que había sido aterrorizada por las guerras mundiales y había visto la aniquilación del radicalismo de la clase trabajadora a través de la propaganda anticomunista, el aumento del nivel de vida y el sindicalismo reformista. Al hacerlo, Ward también redescubrió y fortaleció el carácter sociológico latente del anarquismo.

El sociólogo anarquista

El anarquista y popular educador sexual Alex Comfort fue uno de los primeros en argumentar que los anarquistas tenían mucho que aprender de los sociólogos. En su obra *Delincuencia y poder* (1951), Comfort llamó al anarquismo a convertirse en una sociología de la acción libertaria.

Ward se tomó muy en serio esta llamada y extrajo gran parte de su inspiración de la sociología de los grupos autónomos. Sus escritos en el boletín de sociología, ahora

descatalogado *Grupos Autónomos*, contribuyeron a comprender las capacidades existentes para influir en el cambio social dentro de redes informales como el Grupo Batignolles, fundadores del Impresionismo, y la Sociedad Fabiana. En particular, estos grupos fueron increíblemente efectivos, ejerciendo una influencia mucho más allá de su número.

Los grupos autónomos que estudió o en los que participó Ward se caracterizan por “tener una red interna segura basada en la amistad y las habilidades compartidas, y una serie de redes externas de contactos en una variedad de campos” (Ward 2003: 44). Dichos grupos autónomos se caracterizan por un alto grado de autonomía individual dentro del grupo, dependencia de reciprocidades directas en la toma de decisiones que afectan a todos los miembros del grupo, y el carácter temporal y fluctuante del liderazgo. Los grupos autónomos se distinguen de otras organizaciones que se caracterizan por “jerarquías de relaciones, divisiones fijas del trabajo y reglas y prácticas explícitas” (Ward 2003: 48). Entre estos grupos autónomos, Ward también incluye Freedom Press Group, la Escuela de educación alternativa Summerhill de AS Neill, la Escuela Burgess Hill y el Centro de Salud Peckham del sur de Londres, que ofrecía enfoques de medicina social.

Como señala Ward (2003: 48), los anarquistas tradicionalmente “han concebido la totalidad de la organización social como una serie de redes entrelazadas de

grupos autónomos". Por lo tanto, es importante que los anarquistas presten mucha atención a las lecciones que se pueden aprender de los grupos exitosos. Este enfoque compensa un curioso punto ciego en la corriente principal de la sociología norteamericana, que está obsesionada con los "problemas sociales", pero es bastante indiferente a estudiar las soluciones prácticas a tales problemas (especialmente como iniciativas descentralizadas y de iniciativa popular).

Los anarquistas abordan temas clave de "quién provee y quién decide". El anarquismo cotidiano trata de desarrollar formas en las que las personas intentan tomar el control de sus vidas y participar de manera significativa en los procesos de toma de decisiones que los afectan, ya sea en relación con la educación, la vivienda, el trabajo o la alimentación. En un contexto posfordista contemporáneo, Ward señala que los cambios en la estructura del trabajo, en particular la llamada producción ajustada, la flexibilización y la institucionalización del trabajo precario, han robado a las personas el tiempo de la familia junto con el tiempo que de otro modo podrían dedicar a actividades en la comunidad (Ward y Goodway 2003: 107). Por supuesto, esta tendencia siempre ha sido una fuente central de la lucha de clases bajo el capitalismo: la lucha por la vida cotidiana y el tiempo dedicado a las actividades de producción de valor capitalista contra el tiempo dedicado a cuidar de nosotros mismos (lo que algunos llaman autovalorización). Ward encuentra

resonancia en la investigación de psicólogos industriales que sugieren que la satisfacción en el trabajo está fuertemente relacionada con el "período de autonomía" o la proporción de tiempo de trabajo en la que los trabajadores son libres de tomar y actuar según sus propias decisiones.

Ward ha hecho algunas contribuciones importantes a los análisis del Estado de bienestar y su papel en el deterioro o destrucción de la ayuda mutua en las sociedades capitalistas. Al hablar del Estado de bienestar, Colin Ward resume sus aspectos positivos y negativos en pocas palabras: "La característica positiva de la legislación de bienestar es que, contrariamente a la ética capitalista, es un testimonio de la solidaridad humana. La característica negativa es precisamente que es un brazo del Estado" (Ward y Goodway 2003: 79). Ward se centra en ejemplos recientes, como los campamentos de vacaciones en Gran Bretaña, "en los que las principales organizaciones de autoayuda de la clase trabajadora, el movimiento cooperativo y los sindicatos desempeñaron un papel clave" (Ward y Goodway 2003: 17). Un tema significativo en las perspectivas de la anarquía cotidiana es "la importancia histórica de tales instituciones en la provisión de bienestar y el mantenimiento de la solidaridad social" (Ward y Goodway 2003: 17). Ward señala que la provisión de bienestar social no se originó con el gobierno a través del "Estado de bienestar". Más bien, surgió en la práctica "de la vasta red de sociedades de amistad y organizaciones de apoyo mutuo

que habían surgido a través de la autoayuda de la clase trabajadora en el siglo XIX” (Ward 2004: 27). Sam Dolgoff hace el mismo punto con referencia a la importancia de los grupos de ayuda mutua para la provisión de todo, desde la educación hasta el cuidado de los ancianos dentro del movimiento laboral en los EE. UU. Ward señala que “lo único que hace posible la vida de millones en los Estados Unidos son sus elementos no capitalistas... Grandes áreas de la vida en el país, y en todas partes, se construyen alrededor de organizaciones voluntarias y de ayuda mutua” (Ward y Goodway 2003: 105). Por ejemplo, organizaciones como grupos de autoayuda, cooperativas de ahorro y crédito, sindicatos e incluso el Seguro Social entran en esta amplia categoría.

En numerosos trabajos, Ward ilustró cómo, desde finales del siglo XIX, “la tradición de asociaciones fraternales y autónomas que surgían desde abajo' ha sido sucesivamente desplazada por 'instituciones autoritarias dirigidas desde arriba'” (Ward y Goodway 2003: 17). Como sugiere Ward, este desplazamiento se persiguió activamente, a menudo con resultados desastrosos, en el desarrollo del Estado de ciudadanía social: “La gran tradición de autoayuda y apoyo mutuo de la clase trabajadora fue descartada no solo como irrelevante, sino como un impedimento real, por parte de los arquitectos políticos y profesionales del Estado de bienestar... La contribución que los beneficiarios tenían que hacer fue ignorado como una mera vergüenza” (citado en

Ward y Goodway 2003: 18). A partir de su investigación sobre los movimientos de vivienda, Ward comenta sobre “las sociedades de autoayuda de construcción inicialmente de clase trabajadora despojándose de los vestigios finales de reciprocidad; y esta degeneración ha existido junto con una tradición de viviendas municipales que se oponía categóricamente al principio del control de los habitantes” (Ward y Goodway 2003: 18). El trabajo de Ward está dirigido a proporcionar “indicadores útiles sobre el camino a seguir si queremos tener alguna posibilidad de restablecer la autoorganización y la ayuda mutua que se han perdido” (Ward y Goodway 2003: 18).

Es todavía un anarquismo de protesta presente y permanente, ¿cómo podría ser otra cosa en nuestro peligro presente? Pero es uno que reconoce que la elección entre soluciones libertarias y autoritarias ocurre todos los días y en todos los sentidos. Y en la medida en que elegimos, o aceptamos, o nos engañan, o carecemos de imaginación e inventiva para descubrir alternativas a las soluciones autoritarias a los pequeños problemas, es la medida en que somos sus víctimas impotentes en los grandes asuntos. Somos impotentes para cambiar el curso de los acontecimientos sobre la carrera de armamentos nucleares, el imperialismo y demás, precisamente porque hemos entregado nuestro poder sobre todo lo demás. (Sala 2003: 55)

En lugar de caer en la trampa del entusiasmo excesivo,

Ward también es consciente del recordatorio de Errico Malatesta de que los anarquistas son solo una de las fuerzas que actúan en la sociedad y la historia se moverá de acuerdo con la suma de todas las fuerzas. Por lo tanto, es necesario que los anarquistas “encuentren formas de vivir entre los no anarquistas de la forma más anarquista posible” (Malatesta citado en Ward y Goodway 2003: 85). Más allá de ser una reflexión sobre las dificultades que enfrentan los organizadores anarquistas para superar las relaciones sociales autoritarias, esta es una advertencia en contra de conformarse solo con enfoques subculturales o de estilo de vida para labrar espacios de anarquía dentro de la sociedad jerárquica.

Ward tenía poco tiempo para los anarquistas artísticos preocupados por producir obras de vanguardia “destinadas a escandalizar a la burguesía, sin tener en cuenta el hecho de que artistas de todo tipo han estado escandalizando a la burguesía durante un siglo, con obras con las que al resto de nosotros nos resulta difícil reprimir un bostezo” (Ward y Goodway 2003: 124). Al mismo tiempo evitó la trampa del sectarismo. Sus críticas a otros anarquistas y sus perspectivas siempre jugaron un papel menor en sus escritos y ha ofrecido públicamente la opinión de que las disputas entre anarquistas tienden a disminuir su relevancia para los lectores no anarquistas. “Para el mundo exterior, el anarquismo, como el trotskismo, se pone en ridículo debido a sus subdivisiones ideológicas” (Ward 2003: 41). De manera

similar, Ward criticó la preocupación de los anarquistas por la historia anarquista y en sus propios trabajos prefirió enfatizar el aquí y ahora y el futuro inmediato (Ward y Goodway 2003).

Sin embargo, esto no significa que evite el debate sobre la estrategia, la táctica o la teoría anarquista. La preocupación de Ward de que el anarquismo desarrolle alternativas prácticas del mundo real aquí y ahora lo ha dejado con poca paciencia para el surgimiento del primitivismo y el anticivilizacionismo dentro del anarquismo. Comenta, con cierto desdén, sobre la "idealización sentimental y privilegiada de la 'vida salvaje' y el entorno natural" que ha llevado a muchos anarquistas a abandonar su participación en cuestiones sociales en favor de adoptar una postura de "misantropía hacia sus semejantes" (Ward y Goodway 2003: 97). En su opinión, la ecología profunda se puso de moda entre aquellos lo suficientemente ricos como para "alejarse de todo" y seguir una variedad de creencias esotéricas y místicas "mientras los cheques siguieran fluyendo en sus cuentas bancarias" (2004: 93). Ward sugiere que "a medida que la conciencia ecológica se extendió entre los hijos de los ricos, la culpa nacional por el genocidio de los pueblos indígenas condujo a una exaltación del buen salvaje y al disgusto por los mortales comunes que no habían recibido *el Mensaje* (Ward y Goodway 2003: 98).

Ward se unió a Murray Bookchin (quien hizo lo mismo en su polémica *Anarquismo social o Anarquismo personal* [de

estilo de vida], aunque con una lengua mucho más ácida) para repudiar estos enfoques y buscar en cambio “enfrentar el abandono de las preocupaciones sociales en una América cada vez más dividida” (2004: 94). Esto, a su vez, requiere desafiar el aparato estatal jerárquico, racista, sexista y de clase y sus historias de militarismo, conquista y ocupación. No es suficiente (y, para Ward, simplemente inútil) animar el colapso supuestamente inminente de la civilización, como suelen hacer los primitivistas.

¿El reformista?

Algunos críticos podrían descartar el trabajo de Ward como "no revolucionario". Hacer eso es repetir el error, común en mucho pensamiento de la izquierda, de concebir la revolución estrictamente como un momento específico de agitación o toma del poder (generalmente en términos del Estado). Bajo esta especie de visión miope, que insiste en una oposición más bien abstracta entre revolución y reforma, Ward sería concebido como un reformista. El trabajo de Ward reconoce que las revoluciones no emergen completamente formadas de la nada. Su perspectiva enfatiza la necesidad, en tiempos prerrevolucionarios, de

instituciones, organizaciones y otras relaciones sociales que puedan sostener a las personas y desarrollar capacidades para la autodefensa y la lucha. A Ward le gustaba citar a Paul Goodman sobre estos asuntos: “Sin embargo, el patetismo de las personas oprimidas es que, si se liberan, no saben qué hacer. Al no haber sido autónomos, no saben cómo es, y antes de aprender, tienen nuevos gerentes que no tienen prisa por abdicar” (Goodman citado en Ward 2004: 69).

Al adoptar un enfoque más matizado de la transformación revolucionaria, uno puede entender que el trabajo de Ward se preocupa por el desarrollo práctico de lo que Howard Ehrlich (1996) llama culturas revolucionarias de transferencia. La organización anarquista se basa en lo que Ward llama “empresas sociales y colectivas que crecen rápidamente hasta convertirse en organizaciones profundamente arraigadas de bienestar y convivencia” (2004: 63). Como tal, Ward se refiere a estas manifestaciones de la anarquía cotidiana como “revoluciones silenciosas”.

Todas las revoluciones requieren una “acumulación” considerable antes de las insurrecciones de masas y la descentralización del poder (por ejemplo, la Revolución Rusa de 1917 y la Revolución Española de 1936). Como se argumenta en otra parte de este libro, es durante este período cuando se crean nuevas normas sociales y la socialización ayuda a justificar y extender estas prácticas entre la población. Sin esta “transferencia de cultura”, las

insurrecciones se desvanecerán en los libros de historia como meros disturbios, no como revoluciones.

Conclusión

Cuando las personas no tienen control ni responsabilidad sobre las decisiones cruciales sobre aspectos importantes de la vida, ya sea con respecto a la vivienda, la educación o el trabajo, estas áreas de la vida social se convierten en obstáculos para la realización personal y el desarrollo colectivo. Sin embargo, cuando las personas son libres para tomar decisiones y contribuyen a la planificación e implementación de decisiones que involucran áreas clave de la vida diaria, hay mejoras en el bienestar individual y social (Ward y Goodway 2003: 76).

Las perspectivas y prácticas de la anarquía cotidiana, al abordar las preocupaciones cotidianas inmediatas, brindan un importante recordatorio para los anarquistas revolucionarios que deben ofrecer ejemplos que resuenen con las experiencias y necesidades de la gente. O como ha señalado Herzen: “Una meta que es infinitamente remota no es una meta en absoluto, es un engaño” (citado en Ward 2004: 32). Por lo tanto, la anarquía práctica y constructiva es la variedad más poderosa disponible, ya que ilustra un

camino a seguir positivo y satisfactorio. La anarquía cotidiana se basa en los principios anarquistas probados por el tiempo de la acción directa, la política prefigurativa y la autogestión. La sociología anarquista de Ward puede servir como una sabia señal tanto para los anarquistas como para los sociólogos, para apreciar lo que es de mayor importancia. Tal análisis conduce invariablemente a la crítica de las principales instituciones, como el patriarcado y el capitalismo.

Capítulo IV

LO PERSONAL ES POLÍTICO: EMMA GOLDMAN Y LA SOCIOLOGÍA FEMINISTA

A pesar de las serias contribuciones realizadas por los anarquistas al análisis y la teoría social, los pensadores y escritores anarquistas han sido retratados con demasiada frecuencia de manera limitada como activistas u organizadores. El carácter dramático de la vida de muchos anarquistas y su participación directa en revoluciones y levantamientos ha fascinado a muchos comentaristas que los han visto como íconos radicales en lugar de analistas sociales. Gran parte del trabajo sobre los teóricos anarquistas ha sido de naturaleza biográfica, centrándose en sus vidas y luchas más que en sus contribuciones al pensamiento social.

La mayor parte del trabajo académico sobre Emma Goldman se ha centrado abrumadoramente en su vida y biografía personal, por razones comprensibles, ya que la historia de su vida fue bastante contundente. Se ha prestado atención a sus numerosos viajes y su participación directa en levantamientos revolucionarios, sobre todo en Rusia en las décadas de 1910 y 1920 y en España durante la década de 1930 (Goldman 1970).

Se ha prestado relativamente poca atención a las ideas de Goldman. Los trabajos que han examinado las ideas de Goldman provienen casi exclusivamente del ámbito de la ciencia política y se han centrado en sus contribuciones a la teoría anarquista. Unos pocos trabajos también han examinado a Goldman en el contexto de la filosofía, preocupados principalmente por la filosofía ética o política anarquista. Donde se ha prestado verdadera atención al trabajo de Goldman es en el contexto de la teoría feminista y la historia de las mujeres. Las teóricas feministas han reconocido durante mucho tiempo las contribuciones del trabajo de Goldman al desarrollo de la teoría y la práctica feministas.

Sin embargo, un examen más detenido muestra que el trabajo de Goldman tiene una gran relevancia para la sociología. Goldman conocía y hacía uso regular de la investigación sociológica en sus escritos sobre diversos temas, incluidos el control de la natalidad, los mercados laborales y el trabajo sexual. Por ejemplo, Goldman está

incluida en una entrada dentro de la *Enciclopedia de Sociología Blackwell* de George Ritzer, donde los autores señalan que “las contribuciones de Emma Goldman a la sociología son más evidentes en sus críticas políticas a las principales instituciones sociales” (Sandefur y MacLean 2007: 2007). Aplicó el análisis sociológico tanto a los problemas personales como a los problemas públicos, incluidos, los que con mayor frecuencia eran tratados a través del marco del moralismo o lo que ella llamó puritanismo. Así, un examen de las obras de Goldman ofrece una contribución útil a la historia y la teoría sociológicas. También permite una reevaluación de las intersecciones entre el anarquismo y la sociología.

Más aún, volver a visitar a Goldman proporciona un replanteamiento o una reconsideración de los primeros desarrollos y contribuciones a la sociología feminista. El feminismo crítico o radical está asociado con los movimientos de la década de 1960 y los movimientos de las décadas posteriores. Goldman muestra una manifestación temprana de un punto de vista feminista en la sociología y enfoques feministas del análisis social. Las ideas de Goldman siguen siendo importantes para el análisis feminista contemporáneo, así como para los esfuerzos de sociología pública y cambio social. La erudita feminista e historiadora social Linda Gordon sugiere que a Goldman, más que a cualquier otra figura, se le debe atribuir el mérito de fusionar el radicalismo sexual en una sola teoría (Haaland 1993, ix).

Del mismo modo, Alice Wexler da crédito a Goldman por “ir más lejos que la mayoría de los radicales en su comprensión de la política del sexo” (1984, 278). Este capítulo es un reflejo de su enfoque sociológico de los problemas sociales de género y otros temas de interés feminista.

Problemas personales y asuntos públicos

Goldman fue una de las primeras defensoras de la intersección de puntos de vista públicos y actos privados. Fue una defensora de la noción de que "lo personal es político", un principio clave del feminismo posterior a la década de 1960. Ella no privilegió el trabajo público sobre el compromiso personal. Goldman reunió la teoría de la cooperación mutua de Kropotkin con una teoría de la libertad individual influida por Nietzsche e Ibsen. Prefigurando los escritos de Mills (1959) sobre la imaginación sociológica, en los que se buscan los factores sociales que causan los problemas individuales, Goldman sugiere que una teoría anarquista completa debería ver los factores internos y externos como complementarios (Haaland 1993, 16). Goldman rechazó audazmente el matrimonio concertado que su padre le había fijado a los 16

años. Ella, desafiante, afirmó que nunca se casaría por otra cosa que no fuera el amor (Drinnon 1961, 5). Sus propios puntos de vista políticos se basaron y fueron revisados a través del compromiso con sus propias experiencias. Durante años trabajó como enfermera y partera en comunidades pobres del East Side de la ciudad de Nueva York. Como organizadora comunitaria, uno de sus muchos arrestos se produjo en 1916 cuando fue arrestada por dar una conferencia pública en la que defendía el control de la natalidad.

Emma Goldman ofreció una visión de la sociedad en la que los problemas personales y los problemas públicos se entrecruzan y se desarrollan juntos. Ella ofrece un análisis en el que las estructuras e instituciones sociales son tanto morales como materiales. La suya es una visión matizada que va más allá de los enfoques o perspectivas de base/superestructura que privilegian la estructura de las ideas o lo contrario.

Dentro de muchas versiones de las primeras teorizaciones sociológicas, así como anarquistas, el conocimiento ha sido visto como el producto de la esfera pública. Como señala Haaland: “Así, también podemos inferir que las actividades situadas en el ámbito privado (por ejemplo, la sexualidad y la reproducción) se consideran aleatorias, arbitrarias e irrelevantes y están excluidas del ámbito de la teoría o el conocimiento” (1993, 4). La burocracia devaluó el conocimiento doméstico y construyó el conocimiento, la

cultura y el intelecto como algo separado del ámbito doméstico. Pertenece al reino de lo público: la burocracia. El conocimiento sólo puede obtenerse a través de la participación en la esfera pública. Estaba divorciado del reino del instinto, el deseo, la naturaleza, el cuidado, el supuesto reino del hogar y las mujeres. Como señala Haaland, “asumir que el conocimiento valioso sólo se podía obtener en el ámbito de la cultura o el intelecto era adoptar una 'cultura' patriarcal en la que se devaluaba el instinto” (1993, 50). Goldman desafía las nociones de razón pública, o racionalidad, y deseo privado o doméstico, o irracionalidad, que marcan gran parte de la teoría política moderna.

Goldman rechazó persistentemente la separación de los ámbitos doméstico y político. Para Goldman, las ideas de sexualidad y reproducción están íntimamente conectadas con los compromisos políticos, pero estas ideas se desarrollan y evolucionan a través de la experiencia vivida. Existe un compromiso mutuo entre los ámbitos doméstico y político en lugar de una separación o bifurcación.

Goldman, significativamente, vio a la sociología como un medio para sacar la discusión de la sexualidad “del armario”, por así decirlo, del moralismo y la superstición. Admiraba mucho a analistas sociales como Havelock Ellis y Edward Carpenter. Como señala Kissak (2008), Goldman fue una voraz lectora de las investigaciones sexológicas de Ellis y Carpenter, así como de psicólogos, radicales sexuales y de los que hoy llamaríamos autores “queer”. La sexualidad era

una cuestión de libertad individual y nadie –ni el Estado, ni el puritanismo, ni las autoridades médicas– debería tener derecho a restringir la vida sexual de las personas, independientemente de las formas que adoptaran. También incluyó artículos que defendían la homosexualidad en su revista *Mother Earth* y dio numerosas conferencias sobre el tema de la homosexualidad en todo Estados Unidos. Sus concurridas conferencias durante la década de 1910 expusieron a miles de estadounidenses a temas relacionados con la sexualidad, y ella fue, quizás, la persona que puede reclamar la responsabilidad de presentar una visión favorable y de apoyo de los temas queer a la mayor cantidad de personas durante este período de tiempo en los EE. UU.

Y anarquía

Emma Goldman fue en gran parte responsable de llevar el análisis de la sexualidad y el trabajo reproductivo a la teoría anarquista. En esto se enfrentó con figuras destacadas como Kropotkin, que veía los asuntos como la sexualidad más allá del alcance de una teoría “política” como el anarquismo. Los problemas de la familia y los roles de reproducción dentro de la esfera doméstica o del hogar eran en gran medida invisibles para las teorías anteriores tanto de la sociología

como del anarquismo. Especialmente para los principales anarquistas masculinos, los temas de sexualidad se evitaron en gran medida como fuentes de vergüenza. Kropotkin tenía poco interés en temas de feminismo o liberación sexual. De hecho, Kropotkin consignó la sexualidad al ámbito de lo personal más que a lo político. Por lo tanto, en su opinión, no era un tema del que debería ocuparse la teoría anarquista. Por otra parte, se entiende en gran medida que Proudhon es antifeminista en su enfoque (Woodcock 1983).

Las primeras teorías sociológicas y anarquistas con demasiada frecuencia daban por sentado que la familia patriarcal era una institución permanente e inmutable. Importantes teóricos anarquistas masculinos vieron a la familia patriarcal como una institución sin problemas, incluso deseable. Proudhon, por ejemplo, vio el patriarcado como una fuente de apoyo contra las intrusiones del capital y como una característica necesaria de la vida comunal de los productores campesinos. La familia también sirvió para velar cuestiones de sexualidad que eran fundamentales para las cuestiones de poder y control social pero que quedaban invisibles u oscurecidas dentro del anarquismo, debilitando así su enfoque general como teoría crítica del poder social (Haaland 1993, 1).

El trabajo de Goldman marca un cambio en la teoría anarquista desde la teoría androcéntrica hacia lo que hoy se llama teoría interseccional o integradora. Goldman buscó comprender y analizar la intersección de los problemas

estructurales sociales, la política y la organización junto con los problemas personales de la biografía o lo que ella llamó individualidad. Por lo tanto, su enfoque expresa lo que Mills define como una imaginación sociológica.

Goldman aborda una brecha importante en el trabajo de Kropotkin sobre la ayuda mutua y el desarrollo social humano: su incapacidad para dar cuenta de la especificidad material de las mujeres. En sus diversos trabajos sobre la ayuda mutua, Kropotkin deja a las mujeres en gran parte subsumidas dentro del grupo y las actividades grupales. Habla de la familia como un lugar de ayuda mutua, pero evita las contradicciones de poder y autoridad dentro de la familia. No hay discusión ni crítica de la familia patriarcal. No considera el patriarcado como un factor limitante de la libertad (Haaland 1993, 12). Kropotkin, como se sugirió anteriormente, es demasiado indulgente con las costumbres y los hábitos y no es lo suficientemente crítico con la compulsión moral en entornos sociales a pequeña escala y cara a cara (Woodcock 1962, 13). Kropotkin veía las cuestiones de organización como algo separado de las cuestiones de deseo o necesidades individuales.

Goldman sugirió que estas no eran preguntas separadas, en cambio, abogó por “acuerdos económicos consistentes en 'asociaciones voluntarias de producción y distribución' en las que los individuos trabajarían en 'armonía con sus gustos y deseos'” (Haaland 1993, 16). Para Goldman, los temas de sexo, matrimonio y reproducción en general están, o

deberían estar, en el centro de las preocupaciones anarquistas. No son asuntos para los márgenes del pensamiento social. Como sugiere la socióloga Bonnie Haaland: “La inclusión de estos temas de Goldman, en su teoría general del anarquismo, significaba que éste no iba a ser una teoría sólo para hombres en la esfera pública, sino que iba a ser una teoría para mujeres (y hombres) cuyas vidas públicas y privadas no estuvieran marcadamente bifurcadas” (1993, 22).

A diferencia de la mayoría de los teóricos sociales de su época, Goldman rechazó la “absurda noción del dualismo de los sexos, o que el hombre y la mujer representan dos mundos antagónicos” (1972, 123). Como sugiere Haaland:

En esto, no sólo fue en contra de la filosofía occidental de organización social, sino que también introdujo una concepción revolucionaria de las relaciones de género y de la vida asociativa. Goldman colocó a hombres y mujeres en el dominio donde los rasgos feministas han prevalecido tradicionalmente... Goldman también rechazó la proposición filosófica que se da por sentada de que debido a que los hombres y las mujeres poseen instintos diferentes, pertenecen a esferas separadas. (1993, pág. 53)

Goldman buscó superar el dualismo de pensamiento/acción y mente/cuerpo en su propia vida. En lugar de simplemente adoptar posiciones teóricas, buscó

convertirlas en factores reales y materiales del mundo. La costumbre, el hábito y la superstición convierten a hombres y mujeres en extraños, incluso dentro de los estrechos límites del matrimonio. Goldman abogó por una relación no jerárquica entre hombres y mujeres.

Contra el puritanismo: Goldman y la regulación moral

Los anarquistas han argumentado en contra de la “idea fija” en todas las esferas del pensamiento y la acción. Las concepciones de la vida deben ser móviles, no inmóviles. En oposición a la igualdad y la uniformidad, los anarquistas enfatizan la variedad y la diversidad. Lograr la emancipación real, o incluso abrir la posibilidad de lograrla, significaba superar las restricciones de la tradición, los prejuicios y las costumbres que caracterizaban a la *Gemeinschaft* (comunidad), así como la regulación moral en las condiciones de la modernidad burocrática (recuérdese la discusión sobre la *gemeinschaft* del Capítulo 2).

Para Goldman, la emancipación no es simplemente la independencia de las tiranías externas. En su opinión, lo que llamó los "tiranos internos" plantean amenazas mucho mayores para la vida. Estos tiranos internos son

convenciones éticas y sociales: las prácticas y técnicas de regulación social y moral. Los tiranos internos se expresan públicamente en los deseos de los empleadores, la opinión pública y las burocracias gubernamentales. Ejercen una presión permanente que debe romperse para que la emancipación sea posible. La emancipación real requiere “liberarse del peso de los prejuicios, las tradiciones y las costumbres” (Goldman 1969, 224). Goldman argumenta que estas restricciones se imponen a las personas tanto como las estructuras de la economía y la política. De hecho, también actúan como barreras para el desarrollo personal y social, en particular para quienes no forman parte de las élites. Consulte el Capítulo 7 para obtener más información sobre las normas sociales y la socialización.

Goldman da el nombre de “puritanismo” a los modos y prácticas de regulación moral y analiza las formas en que tales enfoques puritanos sirven para restringir, reprimir y regular a las personas en el período moderno. Goldman habla de la regulación moral como “los horrores que han convertido la vida en tristeza, la alegría [en] desesperación, la naturalidad en enfermedad, la honestidad y la verdad en horribles mentiras e hipocresías” (1969, 168). Para Goldman, el puritanismo sugiere que la vida es una maldición impuesta a las personas que deben buscar la redención a través de la penitencia constante (1969, 167). Contra los impulsos saludables, la gente debe alejarse y rechazar las alegrías personales.

En la era moderna, el puritanismo se ha atrincherado detrás de los estados y las leyes. Para Goldman: “Fingiéndose salvaguardar al pueblo contra la 'inmoralidad', ha impregnado la maquinaria de gobierno y ha sumado a su usurpación de tutela moral la censura legal de nuestras opiniones, sentimientos e incluso de nuestra conducta” (1969, 174).

Goldman nota la creciente expansión del gobierno y los burócratas públicos hacia los ámbitos privados de las personas, hacia los aspectos más íntimos de su vida. El puritanismo ha abandonado “la empulguera y el potro; pero todavía tiene un control muy pernicioso sobre las mentes y los sentimientos del pueblo” (1969, 169). La burocracia gubernamental, que dicta las nociones del bien y del mal, incluso en las democracias liberales, condiciona las ideas de pureza y vicio que habían sido productos monopolísticos de la religión en otras épocas.

La represión limita y atrofia el desarrollo humano, tanto para las sociedades como para los individuos. Como sugiere:

Todo estímulo que aviva la imaginación y levanta el ánimo es tan necesario para nuestra vida como el aire. Vigoriza el cuerpo y profundiza nuestra visión del compañerismo humano. Sin estímulos, de una u otra forma, es imposible el trabajo creativo y tampoco el espíritu de bondad y generosidad. El hecho de que algunos grandes genios han visto su reflejo en la copa

con demasiada frecuencia, no justifica que el puritanismo intente encadenar toda la gama de emociones humanas. (1969, 176)

En particular, la regulación moral plantea una gama restringida de opciones para las mujeres. Como sugiere Goldman: “Todos estos entrometidos, detectives morales, carceleros del espíritu humano, ¿qué dirán?... ¿Cuántas mujeres emancipadas son lo suficientemente valientes como para reconocer que la voz del amor está llamando, golpeando salvajemente contra sus pechos, exigiendo ser escuchada, ser satisfecha” (1969, 221–222). El autocontrol sexual y la regulación de la sexualidad de la mujer se han impuesto a las mujeres solteras con una serie de consecuencias nocivas: psicológicas, sociales y físicas.

La castidad es una expresión clave de la regulación artificial para Goldman. En su opinión: “La idea moderna de la castidad, especialmente en referencia a la mujer, su mayor víctima, no es más que la exageración sensual de nuestros impulsos naturales” (1969, 171).

Esta preocupación por la regulación moral subrayó los análisis y críticas desarrollados por Goldman tanto del matrimonio como del pánico por el comercio sexual, que ella vio relacionado con las preocupaciones económicas políticas y la explotación de las mujeres. Goldman señaló que la prostitución es quizás el mayor triunfo del puritanismo, a pesar de que sus participantes fueron acosados,

encarcelados y castigados. La única solución que ha ofrecido el Estado ha sido y sigue siendo la represión.

Goldman consideró que los efectos del puritanismo en las mujeres representaban un crimen contra la humanidad. Socialmente, ha servido para desempoderar y marginar a las mujeres. Para Goldman: “El puritanismo, con su perversión del significado y las funciones del cuerpo humano, especialmente en lo que respecta a la mujer, la ha condenado al celibato, o a la crianza indiscriminada de una raza enferma, o a la prostitución” (1969, 171). El puritanismo también influyó en la teoría social, llevando las preocupaciones sobre la sexualidad al dominio de los problemas domésticos, para evitarlos o eliminarlos de la teoría política.

Goldman señaló los lugares económicos y sociales afectados por la represión sexual de las mujeres. Analizó las intersecciones de la regulación moral y la economía en el caso del aborto, y los discursos en torno al aborto. Como argumentó Goldman: “Gracias a esta tiranía puritana, la mayoría de las mujeres pronto se encuentran al borde del declive de sus recursos físicos. Enfermas y desgastadas, son absolutamente incapaces de dar a sus hijos ni siquiera el cuidado elemental. Eso, sumado a la presión económica, obliga a muchas mujeres a arriesgarse al mayor peligro en lugar de continuar dando a luz” (1969, 172). La ilegalidad del aborto se sumó crucialmente a las amenazas contra las mujeres. Como señaló Goldman: “Considerando el secreto

en el que esta práctica está necesariamente envuelta, y la consiguiente ineficacia y negligencia profesional,

El puritanismo continuamente saca miles de víctimas de su propia estupidez e hipocresía” (1969, 172–173). Su análisis a este respecto es notablemente contemporáneo y habla de las preocupaciones actuales planteadas dentro de los debates sobre el aborto en el período actual de esfuerzos liderados por los republicanos para hacer retroceder los limitados derechos al aborto en los EE. UU.

Goldman señaló que el puritanismo estampó “su aprobación solo en el aburrimiento de la respetabilidad de la clase media” (1969, 168). A través de una serie de ensayos, examina los aspectos políticos, económicos o de clase de la regulación moral o el puritanismo en varios aspectos de la vida y el trabajo íntimos de las mujeres.

“Matrimonio y Amor”

Una de las instituciones sociales a las que Goldman apunta para el análisis crítico es el matrimonio. La regulación moral obligó a las mujeres libres, incluidas Mary Wollstonecraft y George Eliot, a lo que Goldman llama “la mentira

convencional del matrimonio” (1969, 168). Goldman se enfoca en el matrimonio no solo como una práctica sino también como una empresa moral.

Para Goldman, la comprensión popular del matrimonio y el amor no se basa en hechos sino en supersticiones. En sus escritos sobre el matrimonio y el amor, Goldman analiza el “poder de conexión” y la opinión pública. Son estas fuerzas, más que los sentimientos místicos de amor, las que le dan al matrimonio su poder continuo. Mientras que el matrimonio puede resultar del amor, el amor casi nunca resulta del matrimonio.

Goldman aplicó el análisis económico al matrimonio. En su opinión:

El matrimonio es ante todo un arreglo económico, un pacto de seguro. Se diferencia del contrato de seguro de vida ordinario solo en que es más vinculante, más exigente. Sus rendimientos son insignificanamente pequeños en comparación con las inversiones. Al contratar una póliza de seguro, se paga en dólares y centavos, siempre con la libertad de suspender los pagos. Sin embargo, si la prima de la mujer es un esposo, ella lo paga con su nombre, su privacidad, su respeto por sí misma, su misma vida, “hasta que la muerte los separe”. (1969, pág. 228)

Los hombres también pagan este peaje, según Goldman,

pero debido a las desigualdades sociales y su efecto desproporcionado en las mujeres, los hombres están menos restringidos. El peaje que pagan los hombres es mayoritariamente económico. Así, los hombres experimentan algunas desventajas, pero el matrimonio los privilegia abrumadoramente.

Goldman recurre al análisis sociológico para demostrarlo. Utiliza estadísticas sobre divorcio, adulterio y deserción para reforzar su análisis. También hace referencia a desarrollos culturales y referencias al matrimonio en discursos populares, arte y literatura. En esto, señala que “los escritores están discutiendo la esterilidad, la monotonía, la sordidez, la inadecuación del matrimonio como factor de armonía y entendimiento” (1969, 229). En palabras que prefiguran a C. Wright Mills, Goldman sugiere: “El estudioso social reflexivo no se contentará con la popular excusa superficial para este fenómeno. Tendrá que profundizar más en la vida misma de los sexos para saber por qué el matrimonio resulta tan desastroso” (1969, 229). Goldman identifica las costumbres, de hecho las supersticiones, en torno al matrimonio como factores que delimitan el conocimiento de las mujeres sobre el sexo y la sexualidad. Ella sugiere:

La futura esposa y madre se mantiene en completa ignorancia de su único activo en el campo competitivo: el sexo. Así entra en relaciones de por vida con un hombre sólo para encontrarse conmovida, repelida,

ultrajada sin medida por el instinto más natural y saludable, el sexo. Es seguro decir que un gran porcentaje de la infelicidad, miseria, angustia y sufrimiento físico del matrimonio se debe a la criminal ignorancia en materia sexual que suele exaltarse como una gran virtud. (1969, pág. 231)

Goldman también apunta a la desigualdad dentro de la relación matrimonial. Ella argumenta que a medida que disminuya la desigualdad social de las mujeres, a través de los esfuerzos de organización, la durabilidad de la institución del matrimonio se verá afectada. Con una mayor libertad para las mujeres, el matrimonio verá una mayor disolución y una duración más corta. De hecho, la evaluación de Goldman predice las tendencias reales del matrimonio durante los siglos XX y XXI en Occidente. Ella argumenta:

De todos modos, la mujer no tiene alma, ¿qué hay que saber sobre ella? Además, cuanto menos alma tiene una mujer, mayor es su valor como esposa, más fácilmente se absorberá en su marido.

Es esta aquiescencia servil a la superioridad del hombre lo que ha mantenido aparentemente intacta la institución del matrimonio durante tanto tiempo. Ahora que la mujer se está reconociendo a sí misma, ahora que realmente se está volviendo consciente de sí misma como un ser fuera de la gracia del amo, la sagrada institución del matrimonio se está socavando

gradualmente, y ninguna cantidad de lamentaciones sentimentales puede detenerla. (1969, pág. 230)

El matrimonio tiende a sancionar la maternidad que se concibe incluso con odio o compulsión. Al mismo tiempo condena la maternidad concebida en el amor, el éxtasis o la pasión. Esta última forma de maternidad es cuestionada y el resultado condenado como “bastardo” (1969, 236). El matrimonio se convierte en la opción socialmente aceptable para las mujeres y las presiones morales hacen que el matrimonio sea la menos dolorosa de las limitadas opciones:

Una y otra vez se ha probado concluyentemente que la antigua relación matrimonial restringía a la mujer a la función de sierva del hombre y de madre de sus hijos. Y, sin embargo, encontramos muchas mujeres emancipadas que prefieren el matrimonio, con todas sus deficiencias, a la estrechez de una vida de soltera, estrecha e insoportable por las cadenas de los prejuicios morales y sociales que entorpecen y aprisionan su naturaleza. (1969, pág. 221)

Goldman ofrece el amor, por lo que se refiere a la afinidad y la ayuda mutua entre las personas como expresión de elecciones autónomas y autodeterminadas a las que se llega libremente, como una alternativa al enfoque regulador representado por el matrimonio. En su opinión:

El amor, el elemento más fuerte y más profundo de

toda vida, el presagio de la esperanza, de la alegría, del éxtasis; el amor, el desafiador de todas las leyes, de todas las convenciones; el amor, el moldeador más libre, más poderoso del destino humano; ¿Cómo puede una fuerza tan irresistible ser sinónimo de esa pobre mala hierba, el matrimonio, engendrada por el Estado y la Iglesia? (1969, pág. 236)

El amor, para Goldman, representa las relaciones informales, libremente comprometidas, entre individuos autónomos. Es una expresión de solidaridad. El matrimonio, por otro lado, representa arreglos formales monitoreados, vigilados, sancionados y regulados por el Estado. Goldman argumenta que es una forma de lo que la sociología contemporánea llama “gubernamentalidad”. El matrimonio deriva de relaciones jerárquicas de autoridad. El amor es un fenómeno de base y se nutre de abajo hacia arriba.

El amor puede, por supuesto, sufrir sus propios confinamientos y distorsiones. Esto es particularmente así a través de las construcciones románticas del amor como dedicado a la búsqueda del matrimonio. El amor se dirige a menudo a una estrecha corriente de acción que es la familiar de la conservación en las relaciones monógamas sancionadas por el Estado.

Muchos anarquistas hasta el presente plantean el poliamor y la polisexualidad como modos de expresión amorosa, mutuamente autodeterminados entre los

directamente involucrados, como alternativas a la construcción hegemónica del matrimonio y la exclusividad en las relaciones entre las personas. Según los anarquistas, estas formas más abiertas de relaciones están más en consonancia con los deseos humanos y se acomodan a ellos. Ofrecen oportunidades para evitar la hipocresía y la represión inevitables, y los sentimientos asociados de celos y posesividad que acompañan a las instituciones jerárquicas de la monogamia y el matrimonio.

La hipocresía del matrimonio y la monogamia y sus roles en la regulación moral se refleja en otra institución social que los ensombrece y, de hecho, los refleja: el comercio sexual y la prostitución.

“El tráfico de mujeres”

Quizás el análisis más potente de los problemas sociales ofrecido por Goldman implica su crítica mordaz de la regulación moral que involucra el comercio sexual y las condiciones de los trabajadores del comercio sexual. Una vez más su análisis es elaborado a partir de una combinación vital de experiencia personal con el comercio sexual y las trabajadoras sexuales, y la investigación sociológica.

Goldman señala la hipocresía que marca gran parte de la preocupación pública sobre el tráfico y el comercio sexual. También cuestiona la respuesta legalista centrada en las leyes para detener la trata.

Goldman señala que la atención de los reformadores ha hecho poco por las verdaderas víctimas del comercio sexual, las trabajadoras sexuales explotadas, y agrega que este también es el caso de los trabajadores en otras industrias. Ella sugiere que la prostitución es la condición para todos los que se ven obligados a vender su trabajo (sus cuerpos) para el placer de otra persona (ganancia o plusvalía).

Goldman ofrece un análisis temprano de lo que se conoce dentro de la sociología y la criminología como un "pánico moral". Ella señala que tales pánicos inauguran cruzadas sociales que hacen poco para abordar las verdaderas causas de los problemas sociales y, a menudo, empeoran la situación de aquellos que se ven más afectados negativamente por el problema en cuestión. Las reformas no abordan las causas reales de la prostitución y la trata: la explotación y el trabajo mal pagado de las mujeres y las oportunidades restringidas del mercado laboral para las mujeres, especialmente para las mujeres pobres y de clase trabajadora. Los pánicos morales ayudan a crear algunos trabajos políticos más: inspectores, investigadores, seguridad fronteriza, por ejemplo. Los pánicos no nombran las fuentes subyacentes del problema social. Para Goldman: "Es mucho más provechoso hacerse el fariseo, fingir una

moral ultrajada, que ir al fondo de las cosas” (1969, 178). Para Goldman, ir a la raíz de las cosas requiere un enfoque sociológico más que moralista o incluso psicológico.

El capitalismo industrial limita las opciones laborales de las mujeres pobres y de clase trabajadora. La desigualdad económica que experimentan las mujeres en relación con los hombres es en gran parte responsable de la prostitución. La respuesta estatal a la prostitución se ha centrado predominantemente en la regulación y criminalización de las trabajadoras sexuales. De lejos, la gran mayoría de las trabajadoras del comercio sexual provienen de entornos pobres y de clase trabajadora, en lugar de entornos de estratos medios. La mayoría llega al trabajo sexual por necesidad, circunstancias económicas desesperadas, necesidades familiares o situaciones familiares desagradables. En los estudios de la época de Goldman, muchas prostitutas estaban casadas. Esto llevó a Goldman a comentar: “Evidentemente no había mucha garantía de su 'seguridad y pureza' en la santidad del matrimonio” (1969, 180).

Goldman señaló que, si bien la prostitución ha existido en períodos anteriores de la historia social humana, la Revolución Industrial de finales del siglo XIX y principios del XX la transformó en una institución social y económica a gran escala. El desarrollo industrial, el mercado competitivo, la inseguridad del empleo y la ruptura de los lazos sociales comunales, todos contribuyeron al crecimiento y expansión

de la prostitución. También lo hizo la concentración y congestión de las personas en los centros urbanos. La gama limitada de opciones disponibles para las mujeres pobres y de clase trabajadora en el mercado laboral ha sido un factor crucial.

Goldman abogó por la educación sexual como un medio para aumentar la autonomía de las mujeres y aumentar el control que una mujer tiene sobre su cuerpo y trabajo. Sin embargo, reconoció que una parte abierta y franca de la población estadounidense se opondrá a la discusión abierta y franca sobre el sexo (como de hecho ocurre hoy). En su opinión, la falta de educación sexual hace que las mujeres sean vulnerables a la explotación en la prostitución y la opresión dentro del matrimonio. Las conclusiones de Goldman han sido confirmadas por numerosos estudios sobre la falta de educación sexual en las sociedades contemporáneas. Más aún, la educación sexual es un asunto de libertad individual para las mujeres. No se les debe obligar a conformar sus deseos a concepciones forzadas de la moralidad. La educación pública puede desempeñar un papel importante en el aumento de la libertad. Para Goldman: “Una opinión pública educada, libre del acoso legal y moral de la prostituta, es la única que puede ayudar a mejorar las condiciones actuales. Cerrar los ojos deliberadamente e ignorar el mal como un factor social de la vida moderna, sólo puede agravar las cosas” (1969, 194). En su folleto de 1915 "Por qué y cómo los pobres no

deberían tener muchos hijos", Goldman abogó por el uso de múltiples formas de control de la natalidad. También explicaba prácticas para el uso seguro de preservativos y ofreció instrucciones sobre métodos anticonceptivos caseros (Haaland 1993, 70). Goldman buscó una mayor autonomía y autodeterminación de las mujeres a través de la anticoncepción, la educación sexual y la postergación o rechazo del matrimonio. Una vez más, ella asumió su propio desafío. Goldman fue arrestada y detenida por proporcionar públicamente material de educación sexual.

Goldman también criticó el fenómeno que Shantz (2012) llama vigilancia del lado de la oferta del trabajo sexual. Como ella sugiere:

Sin embargo, la sociedad no tiene una palabra de condena para el hombre, mientras que ninguna ley es demasiado monstruosa para ser puesta en marcha contra la víctima indefensa. No sólo es presa de quienes la utilizan, sino que también está absolutamente a merced de todos los policías y miserables detectives de turno, los funcionarios de la comisaría, las autoridades de todas las prisiones. (1969, pág. 188)

Goldman va más allá de la condena convencional de aquellos que obtienen prostitutas de la población en general o de los propios proxenetas, e investigó y cuestionó las relaciones sociales que dan origen tanto al proxeneta como a la prostituta. Su estudio social del tema muestra que el

proxeneta emerge en los EE. UU., a través de los esfuerzos de reforma dirigidos a los burdeles. Tras una ola de reformas para “abolir el vicio”, los dueños de burdeles y las trabajadoras sexuales fueron obligados a salir a la calle. Una vez en las calles, las trabajadoras sexuales eran objeto de multas, sobornos o arresto por parte de la policía. Estas acciones en su contra siguen siendo las quejas comunes de las trabajadoras sexuales que abogan por la despenalización en el siglo XXI. La criminalización deja a las trabajadoras sexuales aún más vulnerables y los proxenetas se aprovechan de la situación para beneficiarse. Como señala Goldman:

Aunque comparativamente protegidas en los burdeles, donde representaban un cierto valor monetario, las chicas ahora se encontraban en la calle, absolutamente a merced de la codiciosa policía. Desesperadas, necesitadas de protección y ansiosas de afecto, estas muchachas resultaron naturalmente presa fácil para los cadetes [los “proxenetas”], ellos mismos resultado del espíritu de nuestra era comercial. Por lo tanto, el sistema de cadetes fue el resultado directo de la persecución policial, el soborno y el intento de represión de la prostitución. (1969, 193)

La represión sirve para empeorar el problema en lugar de abordar las causas subyacentes. La legislación no ha hecho más que llevar la práctica a lugares secretos y ocultos, haciéndola más peligrosa tanto para las mujeres como para

la sociedad. Los anarquistas modernos hacen argumentos similares con respecto a las leyes que criminalizan ciertas drogas "ilícitas". Cuanto más estricta es la persecución, peores son los problemas sociales resultantes.

El análisis social debe trabajar para romper con las convenciones y el moralismo. Según Goldman:

Debemos superar nuestras tontas nociones de "mejor que tú" y aprender a reconocer en la prostituta un producto de las condiciones sociales. Tal comprensión eliminará la actitud de hipocresía y asegurará una mayor comprensión y un trato más humano. En cuanto a la erradicación completa de la prostitución, nada puede lograrlo salvo una transvaloración completa de todos los valores aceptados, especialmente los morales, junto con la abolición de la esclavitud industrial. (1969, 194)

El moralismo y los impulsos reformistas sirven para impedir o romper la solidaridad que pueda formarse entre la trabajadora sexual y la mujer "respetable". En lugar de ver la solidaridad en el hecho de vender sus cuerpos (o depender de los ingresos de los hombres), la moral denigra a una mientras confiere un sentido de privilegio a la otra. Goldman habló incluso contra el puritanismo dentro de los movimientos socialistas y anarquistas. Para Goldman, las personas necesitan aprovechar experiencias más amplias y ricas.

Más allá del feminismo liberal: la base para un feminismo anarquista

La perspectiva de Goldman sigue siendo relevante para la teoría feminista y las preocupaciones sobre la emancipación de la mujer. Goldman lanzó fuertes críticas contra las nociones dominantes o liberales de la emancipación de la mujer, que buscaban la libertad formal y la igualdad a través del Estado. En su opinión, las mujeres deben emanciparse de su llamada emancipación.

Goldman criticó la burocracia y la autoridad legal–racional. En lugar de un reino de libertad y eficiencia, reconoció los aspectos opresivos y regulatorios de las instituciones burocráticas, particularmente el Estado y las corporaciones. El llamado a la igualdad en los dominios burocráticos legal–racionales, como en el feminismo liberal, sirve en efecto como un respaldo acrítico de las normas y valores de esos dominios (Haaland 1993, viii).

Los cambios institucionales no serán suficientes a pesar de las esperanzas de los reformadores sociales y socialistas. Como sugirió Goldman: “El derecho al voto, o la igualdad de derechos civiles, pueden ser buenas demandas, pero la

verdadera emancipación no comienza ni en las urnas ni en los tribunales. Comienza en el alma de la mujer. La historia nos dice que cada clase oprimida obtuvo la verdadera liberación de sus amos a través de sus propios esfuerzos” (1969, 224). Goldman rechazó el ámbito estatal como una esfera para la emancipación. Por lo tanto, no abogó por que las mujeres siguieran una “larga marcha a través de las instituciones” del Estado como lo hacen las reformadoras feministas liberales. Goldman criticó a las mujeres reformistas que buscaban cambiar las instituciones estatales desde adentro. Ella vio a estas reformistas como "custodias morales" (lo que los sociólogos contemporáneos, como Howard Becker, llaman "empresarias morales") que solo estaban extendiendo los poderes del Estado. En lugar de mejorar las condiciones de las mujeres, las custodias morales “estaban actuando sobre imperativos morales para esclavizarlas aún más” (Haaland 1993, 36). En opinión de Goldman, la extensión del Estado sólo conduciría a una mayor opresión, no a una disminución de ésta, para las mujeres o los hombres. La ganancia simbólica del voto atraería a los movimientos de mujeres al dominio del Estado y la burocracia donde esos movimientos serían corrompidos o confinados, disipando sus energías vitales. Tal ha sido, de hecho, el caso de los movimientos obreros históricamente, que han sido subsumidos en partidos socialdemócratas o electorales.

Goldman no rechazó el Estado sobre la base, como

profesan algunas feministas, de que es un ámbito masculino o una esfera de actividad construida por hombres. El suyo no era un llamado para que las mujeres se mantuvieran fuera del ámbito público. Era un llamado a todos los seres humanos a evitar la esfera estatal como ámbito de participación. Como señala Haaland:

Goldman se diferenciaba de muchas de las feministas "maternales" de su época, que creían que la mayor moralidad de las mujeres, derivada de su naturaleza materna, podría mejorar las condiciones del Estado. En cambio, creía que el Estado estaba más allá de la purificación y que las afirmaciones de la virtud moral de las mujeres solo servían para esclavizarlas aún más. (1993, pág. 57)

Por supuesto, las mujeres podrían ser iguales a los hombres en la esfera pública. Pero esto solo las igualaba como autoritarias o, peor aún, como opresoras. Puede verse amplia evidencia de esto en la historia reciente, en los casos de Margaret Thatcher, Golda Meir, Indira Gandhi y otras.

Además, Goldman estaba preocupada por los impactos del burocratismo en la vida interior de las personas que seguían carreras profesionales dentro del Estado burocrático o de las instituciones capitalistas. Era consciente de las formas en que la burocracia podía amortiguar o limitar sentimientos humanos como la solidaridad o la ayuda mutua, y las nociones de independencia o emancipación. El resultado fue

la creación de lo que ella llamó “autómatas profesionales” (Goldman 1972, 173). La burocracia convierte la educación y la actividad intelectual en profesiones y carreras. Los hombres también son víctimas del Estado. El Estado ejerce una gran presión sobre los hombres para que se ajusten y cumplan con las normas. El hombre profesional de la burocracia, para Goldman, “se ha convertido en un autómata casi completo por nuestra propia vida comercial” (citado en Falk 1984, 126). Para Goldman, los hombres y las mujeres debían liberarse de las condiciones limitantes de la burocracia. Goldman no equiparó a los hombres con el ámbito público y no condenó a los hombres como hombres. Ella buscó en cambio relaciones de unión mutua.

La participación en el ámbito burocrático puede ser edificante para las mujeres específicas involucradas, como si fuera una carrera, pero no elevaría a otras mujeres. La participación de las mujeres en el Estado extendería más bien el alcance y el control burocráticos, y podría dañar a otras mujeres además de a los hombres. Sobre el tema del feminismo liberal, Haaland sugiere: “Goldman veía la filosofía social del individualismo como una forma de adoctrinamiento mediante el cual se alentaba a las personas a trabajar duro y lograr objetivos para mejorar su propia posición, mientras que, en realidad, estarían mejorando la posición de quienes poseen el poder económico y político” (1993, 83). Las nociones individualistas de movilidad y mejora ocultan patrones sociales generales que carecen de

elección y libertad. Ni los hombres ni las mujeres ganan con las afirmaciones del individualismo y el éxito definidos en términos particulares. En otras palabras, la libertad debe ser un esfuerzo colectivo, o bien es simplemente un privilegio anecdótico que disfrutan algunos. Más adelante, discutimos los límites de la movilidad individual y la defensa anarquista de la autonomía.

El feminismo de Goldman no retrata a las mujeres como en un modelo feminista liberal. Ella no privilegia un modelo de profesionalismo único y sin hijos al servicio del Estado. Tampoco defiende la restricción de la expresión emocional o sexual (Haaland 1993). Incluso es crítica con los activistas sociales que prefieren la indignación y que carecen de humor. Goldman argumentó en contra de un puritanismo emergente en los movimientos de mujeres y advirtió contra el desarrollo de enfoques que se negaron reactivamente a tolerar a los hombres y rechazaron acriticamente la maternidad.

El suyo es un enfoque basado en la solidaridad para la emancipación, que prefigura los enfoques feministas de la tercera ola. Desde la perspectiva de Goldman:

la libertad de la mujer está íntimamente unida a la libertad del hombre, y muchas de mis llamadas hermanas emancipadas parecen pasar por alto el hecho de que un niño nacido en libertad necesita el amor y la devoción de cada ser humano a su alrededor, tanto

hombre como mujer. Desafortunadamente, es esta concepción estrecha de las relaciones humanas la que ha provocado una gran tragedia en la vida del hombre y la mujer modernos. (1969, pág. 219)

La visión de Goldman sobre el feminismo y el Estado surgió de su anarquismo. Como sugiere Haaland: “El horror de Goldman ante la artificialidad de las mujeres profesionales procedía de su teoría del anarquismo que, por definición, rechaza la forma y la sustancia de aquellas actividades que caen dentro del amplio ámbito de lo que ella consideraba 'el Estado'" (1993, 56). Para Goldman, el Estado no es un ámbito de reforma. Las mujeres no pueden rehacer el Estado a su propia imagen, ni el Estado puede convertirse en un ámbito de cuidados. El Estado no podría, por mucho que uno lo desee o lo intente, convertirse en una administración no burocrática.

Según Goldman, la igualdad de sufragio y el aumento de las oportunidades laborales significarían explotación con una remuneración inferior a la igual. Esta afirmación coloca a Goldman a la vanguardia de los análisis que identificaron el peligro de la doble jornada para las mujeres que trabajan fuera del hogar. Goldman ofrece un análisis social y económico de la emancipación de la mujer que sitúa la clase y la explotación en primer plano. Nadie que venda su trabajo en los sistemas económicos capitalistas puede decirse que es “independiente” o “autosuficiente”.

Goldman es bastante dura en su evaluación de la “libertad” económica para vender el trabajo de una dentro de un sistema de explotación. Hablando de la economía estadounidense, dice:

Seis millones de mujeres asalariadas; seis millones de mujeres, que tienen el mismo derecho que los hombres a ser explotadas, a que les roben, a ir a la huelga. Sí, hasta a morir de hambre. ¿Algo más, mi señor? Sí, seis millones de trabajadoras asalariadas en todos los ámbitos de la vida, desde el trabajo mental más alto hasta el trabajo servil más difícil en las minas y en las vías del tren; sí, incluso detectives y policías. Seguramente la emancipación es completa. (1969, 232–233)

Goldman es uno de las primeras en evaluar la doble carga o el segundo turno que enfrentan las mujeres en las economías capitalistas industriales. Como señala, “el hogar ya no la libera de la esclavitud asalariada; solo aumenta su tarea” (1969, 233). Goldman informa:

Según las últimas estadísticas presentadas ante un Comité “sobre trabajo y salarios, y congestión de la población”, el diez por ciento de las trabajadoras asalariadas en la ciudad de Nueva York están casadas, pero deben continuar trabajando en el trabajo peor pagado del mundo. Añádase a este horrible aspecto la monotonía del trabajo doméstico, y ¿qué queda de la protección y gloria del hogar? (1969, 233)

El mercado de trabajo dual o dividido que infravalora el trabajo de las mujeres, reduciendo así los salarios para todos, va de la mano con la institución del matrimonio que ofrece tanto una excusa para excluir a las mujeres del acceso al mercado de trabajo como proporcionar mano de obra gratuita para la reproducción de las clases trabajadoras. El análisis de Goldman prefigura los trabajos de las feministas socialistas contemporáneas que han presentado argumentos a favor de los salarios para el trabajo doméstico y el reconocimiento del valor social del trabajo doméstico (Lilley y Shantz 2004).

Si bien las feministas recientes han centrado su atención en los beneficios sociales de la crianza compartida o el cuidado comunitario, Goldman hizo de este llamado el centro de su análisis social en la primera década del siglo XX.

Para Haaland: “Estas afirmaciones son que la libertad de la mujer está estrechamente relacionada con la libertad del hombre y que los niños necesitan ser nutridos tanto por hombres como por mujeres” (1993, 53).

Los investigadores sociales contemporáneos han notado las ganancias de las relaciones sociales bajo tales condiciones. Como sugiere Haaland:

En la medida en que Goldman abogó por la paternidad dual, colocando tanto a la mujer como al hombre en el ámbito de la comunidad, el parentesco y la familia,

ofreció una alternativa revolucionaria al dualismo que divide al hombre y la mujer y la responsabilidad del cuidado. Algunas feministas contemporáneas creen que el feminismo debe llamar a una “revolución en el parentesco” en la que los hombres brindarían la misma atención que las mujeres. (1993, pág. 54)

Los hombres deberían asumir la responsabilidad como cuidadores en lugar de dejar esas responsabilidades a las mujeres. Como sugiere Haaland:

El rechazo de Goldman a tales actividades cuando se llevan a cabo al servicio del Estado, bajo control institucional y a expensas de la dimensión emocional y sexual de la vida humana, habla del grado en que se opuso a la bifurcación de lo “mental” de lo “físico”, del conocimiento” del “sentimiento”, de la “teoría de la práctica” y, por lo tanto, del grado en que se opuso a una feminidad truncada. (1993, pág. 56)

En esto, Goldman prefigura las críticas posmodernas al dualismo del conocimiento y el privilegio de las formas profesionales sobre las coloquiales, así como los roles dicotómicos de los sexos y la naturaleza arbitraria del “género” en sí mismo.

Conclusión

Algunos comunistas anarquistas criticaron a Goldman por su atención a los problemas personales y la experiencia de vida individual. Sin embargo, el trabajo de Goldman haría contribuciones fundamentales al desarrollo de la teoría anarquista y la sociología feminista. Al evaluar la sociología pública de Goldman, Alice Wexler sugiere: “Su propia visión radical, más amplia y abarcadora que la de casi cualquier otra persona de la izquierda, habría impactado, inspirado y educado a miles, tanto dentro como fuera del movimiento anarquista” (1984, 274).

Goldman afirma el placer potencial de la sexualidad para las mujeres en lugar de los peligros o temores que las autoridades presentan para las mujeres en las discusiones sobre sexualidad. En oposición a otras defensoras de los derechos de las mujeres, incluidas las sufragistas, Goldman abogó por la variedad y la experimentación sexual (Haaland 1993, xii). La represión conduce a una inhibición del pensamiento. La represión sexual, para Goldman, hace que las personas pierdan tiempo en regularse. Esto desvía la atención de actividades más productivas y creativas.

Los teóricos contemporáneos reconocen que la sexualidad está conectada con las relaciones de poder, y de hecho está incrustada en ellas, y estas relaciones buscan mantener el

orden social en términos de raza, clase, género y preferencia sexual. Goldman atribuyó experiencias aparentemente individuales, como embarazos no deseados frecuentes, a problemas económicos y culturales, incluido el puritanismo y los enfoques represivos de la sexualidad.

Goldman afirmó que el sexo y los asuntos de sexualidad en general, que sus contemporáneos anarquistas veían como un asunto privado, eran en realidad asuntos públicos. Buscó afirmar la centralidad de la sexualidad para el bienestar humano y trabajó para lograr un entorno adecuado para la libre expresión de ésta (de acuerdo con las necesidades autodeterminadas en asociación mutua con otros). Tal reconocimiento de la legitimidad de la sexualidad transformaría aquellas instituciones, como la religión, que habían negado, reprimido o controlado la expresión sexual con fines externos. Su anarquismo combinó los aspectos estructurales sociales de Kropotkin con la preocupación por cuestiones internas o psicológicas como lo discutieron Ellis y Carpenter. El suyo era un enfoque fundamentalmente sociológico y es uno con el que la sociología sólo se ha comprometido tardíamente. Afortunadamente, las generaciones recientes de sociólogas feministas han encontrado una gran riqueza de recursos dentro del enfoque de Goldman.

Goldman ofreció una versión temprana de un enfoque social que rechaza el universalismo y las nociones de universalidad en el cambio social, pero que busca la justicia

social. En muchos sentidos, su enfoque prefiguró los escritos posmodernos sobre orientaciones situacionales o tácticas del cambio social. Su análisis también sugiere las nociones de unidad en la diversidad que caracterizan los enfoques ecológicos posmodernos y contemporáneos.

El suyo es también un enfoque que no prevé una paz social final a la que se llegue en plena positividad social. No busca un futuro libre de antagonismos y no crea una visión de una sociedad que disfrute de plena paz. Goldman vio la libertad y la individualidad como procesos sociales. Desde su perspectiva: 'Lo que creo' es un proceso más que una finalidad. Las finalidades son para los dioses y los gobiernos, no para el intelecto humano" (1983, 35). Al mismo tiempo, imagina un arreglo productivo en el que la diferenciación y el holismo se desarrollan creativamente juntos.

Está claro que Goldman no está sugiriendo una semejanza o una igualdad impuesta como en algunas versiones del socialismo. Goldman afirmó la necesidad de que las libertades individuales y colectivas coincidieran. Buscó la base para una correspondencia del individuo y la masa en las sociedades industriales (o postindustriales). Para ella, "El problema al que nos enfrentamos hoy, y que el futuro más cercano debe resolver, es cómo ser uno mismo y, al mismo tiempo, estar en unidad con los demás, sentir profundamente con todos los seres humanos y aún así conservar las propias cualidades características" (1969, 213–214). En su opinión: "La paz o la armonía entre los sexos

y los individuos no depende necesariamente de una equiparación superficial de los seres humanos; ni exige la eliminación de rasgos y peculiaridades individuales” (1969, 213). De una manera que prefigura las reflexiones de C. Wright Mills (1959) sobre la imaginación sociológica, Goldman sugiere: “El lema no debería ser perdonarse unos a otros; sino más bien, comprenderse unos a otros” (1969, 214). La igualdad no tiene por qué significar semejanza. El enfoque de Goldman va más allá de los dualismos de diferencia e igualdad. Ella busca más bien una “unidad en la diversidad”. En consecuencia, la sociología feminista de Goldman es muy útil e informativa, presagia la erudición contemporánea sobre género y señala el camino a seguir hacia una visión feminista más radical e integral de la emancipación y la libertad.

Al igual que con sus predecesores anarquistas, como el anarquista pero antifeminista Proudhon, Goldman consideraba que los esfuerzos para lograr libertades sociales más amplias estaban enredados en la lucha contra las peores formas de subyugación, como el patriarcado, el capitalismo y el sistema penitenciario.

Ahora dirigimos nuestra atención a una contribución radical, pero pasada por alto, del análisis social que se enfoca en estos asuntos.

Capítulo V

PROUDHON Y LA CRIMINOLOGÍA

Introducción

El trabajo de Pierre–Joseph Proudhon se pasa por alto casi por completo dentro de los estudios de criminología. Ciertamente, los principales textos de teoría criminológica (Williams y McShane 2004; O'Grady 2007; Miller, Schreck y Tewksbury 2008), incluidos los que abordan los orígenes de la criminología y las teorías criminológicas clásicas, ni siquiera hacen referencia a los pensamientos de Proudhon sobre el orden social, el crimen y la respuesta social al crimen. En particular, incluso trabajos significativos en criminología crítica hacen poca o ninguna referencia a Proudhon (ver Brooks y Schissel 2008; Ferrell, Hayward y Young 2008). Este descuido es injustificado ya que Proudhon

ofrece ideas importantes sobre el crimen y el conflicto dentro de la sociedad. De hecho, su análisis anticipa escritos recientes de criminólogos de izquierda (ver Alvi 2000; DeKeseredy y Perry 2006; Lea 2002; Lea y Young 1984; Young 1994; 1997), quienes se enfocan en la falta de recursos dentro de la clase trabajadora y las comunidades pobres y el impacto que tiene el crimen en la reducción adicional de recursos dentro de esas comunidades (incluyendo la eliminación de cuidadores, personas que tienen ingresos y mentores a través del encarcelamiento). Al mismo tiempo, las ideas de Proudhon van más allá de las teorías criminológicas recientes al enfatizar las actividades autodeterminadas localmente en lugar de las apelaciones al Estado que marcan gran parte incluso de la criminología crítica y han debilitado los análisis de izquierda. Sin embargo, estos aspectos del análisis de Proudhon se pasan por alto u olvidan en gran medida, tanto entre los anarquistas como entre los criminólogos críticos.

Los anarquistas, al igual que otros teóricos radicales y revolucionarios, a menudo han sido excluidos de la historia de ciertas disciplinas académicas como la sociología y la criminología o, cuando se incluyeron, fueron marginados y silenciados. Este capítulo contribuye a repensar la historia de la criminología. La mayoría de los estudios sobre criminología (Schmalleger 2003; Tepperman 2006; White, Haines y Eisler 2009; Winslow y Zhang 2006) sugieren su aparición en las teorías liberales clásicas de Cesare Beccaria

y Jeremy Bentham o las teorías positivistas de Cesare Lombroso. El anarquismo, si es que se menciona en los relatos de la criminología temprana, aparece solo en referencia al infame texto de Lombroso *Los anarquistas* que presenta a éste como uno de los tipos criminales medibles. Estos llamados enfoques “clásicos” se presentan, como si no hubiera análisis alternativos del crimen, el poder y el orden social. Los enfoques críticos de la criminología aparecen mucho más tarde en la historia, en gran parte atribuidos a estudiantes influenciados por el marxismo y los movimientos sociales de la década de 1960. La criminología anarquista se queda sin historia, relegada a notas a pie de página como un desarrollo posmarxista de la década de 1970.

Incluso aquellos textos que abordan el anarquismo tienden a descartarlo como utópico o ingenuo (ver Lanier y Henry 2004). En parte, esto refleja un sesgo político, e incluso un sesgo de clase, dentro de la Academia, en nombre de los creadores de esas disciplinas. Más allá de cualquier sesgo, sin embargo, está la sensación de que el anarquismo y otras teorías radicales son de naturaleza idealista, que aplazan cuestiones políticas cruciales hasta algún momento futuro "después de la revolución", o en una sociedad anarquista, o abandonando los enfoques pragmáticos a corto plazo de los problemas sociales en favor de objetivos ampliamente transformadores, de una manera que crea un dualismo entre los dos. Además, los organizadores

anarquistas a veces se han mostrado reacios a abordar las respuestas del mundo real al crimen, particularmente al castigo, u ofrecer prescripciones alternativas, creyendo que hacerlo es hacerle el juego a la derecha de “ley y orden”, o que discutir tales temas refuerza los regímenes de regulación moral y disciplina. De hecho, para muchos anarquistas, la criminología probablemente se evita como una disciplina que se percibe como de formación de policías y guardias de seguridad.

Buena parte del desprecio que los anarquistas sienten por la criminología, más allá de la elección de algunos departamentos para que sirvan principalmente como campo de reclutamiento de policías, guardias de seguridad y abogados, se relaciona con el dominio de los enfoques estadistas dentro de la teoría criminológica.

Tanto la criminología convencional como la crítica se basan en el supuesto de que la justicia se basa en el orden social constituido (Brooks y Schissel 2008; Linden 2008; Miller, Schreck y Tewksbury 2008; Tepperman 2008). Por lo tanto, se invoca con mayor frecuencia al Estado como el agente por excelencia del orden social y la justicia se ve como un resultado del establecimiento del orden a través del Estado.

Mientras surgen debates sobre el carácter del Estado y su relación con los intereses de las élites, con la criminología crítica enfatizando las reformas estatales, el Estado de alguna forma es invocado con demasiada frecuencia como

un actor clave en el mantenimiento del orden social y la justicia.

Para Proudhon, el orden social se establece sobre la base de una justicia inexorable (1888: 103). Proporciona una alternativa convincente, aunque subestimada, al énfasis en la justicia distributiva que marca la mayor parte de la criminología, desde el período clásico hasta la actualidad. Su trabajo proporciona una especie de antídoto contra las concepciones míticas y autoritarias de la justicia presentadas por la teoría del contrato social y la criminología convencional, pero también contra las nociones limitadas y restringidas de justicia postuladas por la teoría crítica estatista y el socialismo. Su pensamiento sobre la justicia influyó en toda su obra sobre temas sociales y políticos. Una apreciación más completa de Proudhon se beneficia de un examen más detenido de estos aspectos subestimados de su pensamiento.

El trabajo de Pierre-Joseph Proudhon ofrece una importante contribución a los organizadores anarquistas que buscan desarrollar enfoques para comprender el crimen en las sociedades capitalistas y abordar los impactos del crimen dentro de la clase trabajadora y las comunidades pobres, además de ofrecer una visión significativa a los estudiantes de criminología y sociología que buscan alternativas tanto a las teorías convencionales como a las radicales. Este capítulo examina no solo los pensamientos críticos de Proudhon sobre los tribunales y la policía (y la

ilegitimidad de tales instituciones), sino que explora sus puntos de vista sobre las causas y soluciones al desorden social y sugerencias para la resolución de disputas basadas en la comunidad y las respuestas al crimen. También considera las ideas de Proudhon en relación con las discusiones contemporáneas sobre la justicia restaurativa y la criminología pacificadora, situando su trabajo como un precursor del trabajo contemporáneo en esas áreas y sugiriendo que los practicantes de esos enfoques se beneficiarán al visitar y comprometerse con el pensamiento de Proudhon. Esto hace una contribución importante, tanto al pensamiento contemporáneo sobre el crimen y las causas del crimen como a las ideas anarquistas sobre cómo tratar las preocupaciones cotidianas de una manera práctica y crítica y desarrollar alternativas del “mundo real” a las relaciones sociales autoritarias.

El de Proudhon es un enfoque que toma en serio el desorden social y el crimen, como preocupaciones inmediatas que impactan principalmente a los pobres y la clase trabajadora, sin basarse simultáneamente en una creciente represión, castigo o exclusión social. Proudhon superó las nociones utópicas de que el crimen desaparecería en una sociedad anarquista. En lugar de eso, prefirió discutir arreglos del “mundo real”, relaciones de mutualismo, que podrían fomentar la armonía social. Contrariamente a la visión del anarquismo como utópico, Proudhon entendió que las cuestiones clave relacionadas con el surgimiento del

crimen son principalmente económicas más que políticas. Por lo tanto, los intentos de abordar la delincuencia de manera adecuada deben ser más económicos que políticos.

Centrándose en Proudhon, el criminólogo muestra a un pensador muy comprometido, radical en su enfoque de los problemas sociales y su crítica de las perspectivas dominantes, pero pragmático en su preocupación por afectar realmente el cambio en el aquí y ahora de las relaciones existentes. Preocupado por cuestiones de orden social, ofrece análisis que lo muestran como un contribuyente importante, aunque pasado por alto, al pensamiento sociológico y criminológico. Examinar su perspectiva más de cerca ayuda a ampliar nuestra comprensión de sus pensamientos y preocupaciones, en formas que han sido pasadas por alto durante demasiado tiempo.

La criminología anarquista contemporánea todavía está muy en desarrollo, de hecho todavía subdesarrollada, a menudo cortada de sus raíces, presentada como un fenómeno reciente, y en muchos sentidos lo es. Sin embargo, lidiar con una criminología anarquista significa comprometerse más directa y completamente con la historia de los escritos anarquistas sobre el crimen y el orden social. Entre los ejemplos más interesantes, aunque en gran medida ignorados, se encuentran los pensamientos de Proudhon. No debemos pasar por alto su concepción de la justicia como lo han hecho la mayoría de los criminólogos.

Este capítulo contribuye a una reevaluación múltiple de la criminología, sus orígenes y su desarrollo, destacando las perspectivas complejas, en las obras de Proudhon, que se han escrito a partir de esa historia. El trabajo de Proudhon toma el anarquismo de los márgenes de la criminología, situándolo como un serio oponente de las nociones de contrato social y orden social tal como se presentan especialmente dentro de la teoría clásica. Los criminólogos harían bien en aceptar este llamado para re/considerar a Proudhon y la criminología.

Dilemas de la Criminología

Conciliar paz y libertad, orden y libertad, exige una respuesta al problema de la comunidad y de la relación del individuo con la sociedad. Esta es la cuestión de fondo que ha motivado a la sociología y la criminología desde el principio. A menudo pasada por alto en ambas disciplinas, la respuesta de Pierre-Joseph Proudhon a este problema planteó la cuestión de la comunidad de una manera nueva e inusual. Su enfoque es a la vez radical y realista (Ritter 1967: 457).

Antes de examinar los análisis de Proudhon sobre el crimen y el castigo, tal vez sea útil examinar la criminología

y el contexto dentro del cual ha surgido una necesidad apremiante de desarrollar un enfoque que sea tanto radical como pragmático.

Para la criminología dominante, desde las clásicas teorías de Beccaria, Bentham y Lombroso pasando por la criminología psicológica (Kohlberg 1969) y la criminología sociológica (Cohen 1955) hasta la teoría del control contemporánea (Gottfredson y Hirschi 1990; Hirschi 1969) y las teorías conservadoras (Wilson 1975) o de las “ventanas rotas” (Kelling y Coles 1996), el problema de la comunidad se plantea y entiende en gran medida como una cuestión de restaurar el orden social, más que de ganar o preservar la libertad. Influenciados por Hobbes y su noción del contrato social, estos criminólogos sugieren que las personas, dejadas a su suerte, se destruirán unos a otros en busca de sus propios objetivos egoístas y agresivos. La solución para gran parte de la criminología convencional y, de hecho, para gran parte de los sistemas de justicia penal de las democracias liberales es la disuasión autoritaria. Solo mediante la amenaza del castigo se puede evitar que los individuos actúen de acuerdo con sus deseos agresivos y egoístas (Beccaria 1767; Gottfredson e Hirschi 1990). La principal institución responsable y, de hecho, capaz de plantear y cumplir la amenaza de castigo es el Estado (Kelling y Coles 1996). La criminología convencional es en gran medida incapaz de concebir una realidad jurídica más allá del ámbito del Estado. Para la corriente principal de la criminología, la

justicia es imposible en ausencia de instituciones legales que funcionen para dar legitimidad a los derechos. Este enfoque tiende a pasar por alto la alternativa de guiar la actividad por caminos armoniosos fomentando y facilitando la cooperación y desanimando los deseos o actos hostiles. Si bien este problema ha motivado a la criminología dominante, se ha prestado muy poca atención o preocupación a resolverlo de manera compatible con las demandas de libertad. Cualquier solución debe permitir que las personas piensen y actúen como lo consideren necesario.

Para la criminología crítica, cualquier plan de acción social armónica debe abordar el deseo de libertad. De lo contrario, sin duda fallaría. Asegurar la libertad es tan central como lograr la paz. Los conservadores son críticos con este enfoque. Desde una perspectiva conservadora, las situaciones en las que las personas son libres de asociarse y comunicarse como deseen solo empeorarán la hostilidad y el conflicto que es necesario restringir para mantener el orden social.

Al igual que los conservadores, los liberales aceptan que se requiere un gobierno político fuerte para mantener el orden social y político, como hacen los conservadores. Para los liberales, el gobierno voluntario o los arreglos políticos que violan el Estado de derecho socavan la comunidad. Según el influyente teórico liberal Benjamin Constant: “La arbitrariedad en las instituciones políticas es lo mismo que su destrucción; porque dado que las instituciones políticas

son el conjunto de reglas en las que los individuos deben poder confiar en sus relaciones como ciudadanos, no hay instituciones políticas donde tales reglas no existan” (citado en Ritter 1967: 464). Se dice que el Estado de derecho contribuye a fortalecer el gobierno, generando expectativas comunes. Sin embargo, incluso si se puede demostrar la contribución del Estado de derecho a la fortaleza del gobierno, es menos claro que dicha contribución se haga para la construcción positiva de la comunidad. Los liberales sugieren que el Estado de derecho es una fuerza poderosa para la paz social, pero están menos sintonizados con el impacto de las instituciones y autoridades legales en la perturbación de la paz social o su papel en el mantenimiento del conflicto social.

Proudhon no sólo critica el liberalismo desde un punto de vista conservador por no proporcionar suficiente orden. Su crítica a las perspectivas liberales proviene también de la izquierda en materia de libertad (Ritter 1967; Pepinsky 1978; Kingston–Mann 2006). Para los liberales, la libertad suele entenderse como la ausencia de control político, la libertad de perseguir intereses privados sin interferencia directa del gobierno. Si el gobierno respeta el Estado de derecho, una persona es libre. “Para Proudhon, tal libertad es totalmente inadecuada, ya que una persona que la disfruta puede ser coaccionada de muchas maneras. Aunque manipulado socialmente, explotado económicamente, censurado religiosamente o reprimido legalmente, aún lo calificaría

como libre” (Ritter 1967: 468). Esta perspectiva se refleja en las versiones dominantes del discurso de los derechos humanos en las que los derechos humanos se plantean en gran medida en un sentido negativo como la ausencia de interferencia del Estado.

Proudhon rechaza, en particular, las nociones de contrato social tal como se presentan en la criminología convencional, según las cuales se dice que las personas entregan su libertad a cambio de la protección del Estado. Este es el contrato social tanto de Hobbes como de Rousseau y sienta las bases de la criminología clásica, así como de los sistemas de justicia penal de las democracias liberales. El gobierno se basa en la fuerza y la idea de que el pueblo consiente en sus actos, ya sea individual o colectivamente, no es más que superstición o religión. También lo es la noción de que la “voluntad del pueblo” puede conocerse directamente a través del plebiscito, o indirectamente, a través de la opinión pública (Osgood 1889: 11). Estas son las ficciones de la ley y el contrato social. “Todas las leyes que no he aceptado, las rechazo como una imposición a mi libre albedrío” (Proudhon 1969: 138). En oposición a quienes ofrecían nociones abstractas de justicia basadas en conceptos míticos como el contrato social, Proudhon argumentó que la justicia no es el resultado de la ley. El derecho es sólo una expresión posterior al hecho de interacciones y relaciones de poder específicas.

Proudhon rechazó las nociones, como las de Locke, de que

la justicia solo es posible donde existe una ley respaldada por instituciones como los tribunales y las profesiones jurídicas. Proudhon era consciente de que cualquier orden logrado a través del Estado de derecho aplicado e implementado por la compulsión y la fuerza es frágil. El cumplimiento se retira fácilmente una vez que se elimina la amenaza de compulsión. Por lo general, las personas que no reconocen una regla como correcta no la considerarán justa y no la llamarán justicia. Destaca la necesidad de respuestas significativas a los problemas sociales de la ley y el orden en el contexto de la criminología dominada por las nociones de la ley y el orden fundadas en la autoridad estatal. Para Proudhon: “Si la idea de que nuestra forma de justicia y de derecho está mal definida, si es imperfecta o incluso falsa, es claro que todas nuestras aplicaciones legislativas serán erróneas, nuestras instituciones viciosas, nuestra política errónea y, en consecuencia, habrá desorden y caos” (1840: 26–27). La criminología convencional muestra su fracaso en hacer las conexiones entre la experiencia social y las actividades hostiles, así como el fracaso en rastrear los orígenes de los actos opresivos y los deseos de las instituciones sociales. Por lo tanto, es en gran medida incapaz de ofrecer los cambios a estas instituciones que requieren la transformación social exitosa y la reducción del crimen.

Proudhon ofrece una alternativa a las apelaciones liberales a los universales. Más que presentar una visión del crimen y

la justicia aplicable en todos los casos, adjudicada a través del Estado como mediador del contrato social, Proudhon ofrece una visión situacional y relacionada con las necesidades y preocupaciones específicas de los involucrados. En esto, anticipa los enfoques actuales de la justicia restaurativa. La base de la ley son las normas sociales que se desarrollan a través de las interacciones sociales a lo largo del tiempo. Ciertamente no los documentos legales o la voluntad de las personas o el contrato social. Se niega la supuesta neutralidad y racionalidad del sistema de justicia penal. De hecho, desde la perspectiva de Proudhon, la base del sistema de justicia penal y la justicia penal se derrumban. Ningún tribunal o institución, distante y fuera de las relaciones, que se aferre a valores universales abstractos puede contener justicia. La conducta social adecuada descansa en la conciencia personal o en las normas del grupo. No es un dictado del sistema de justicia penal.

Es esencial para la justicia que las normas en las que se arraiga expresen los objetivos de las personas que interactúan dentro de las relaciones voluntarias emprendidas en el curso de sus vidas cotidianas. La justicia existe dentro del contexto de estas relaciones voluntarias. La justicia es definida y redefinida por los interesados, en la actividad cotidiana de las asociaciones sobre la base de la reciprocidad. Las personas crean activamente la justicia. Esta es una concepción participativa, positiva y activa de la justicia, en lugar de una pasiva, representativa y negativa. Es

plural en lugar de universal o singular. La justicia es creada por personas que emprenden sus propias acciones. Estas son características de la justicia que han sido enfatizadas por los defensores de la justicia restaurativa, como se analiza a continuación.

Para Proudhon, el “pueblo” es una colectividad diversa que actúa como colectividad al celebrar contratos directamente. No son sujetos de un contrato social abstracto. Esta es una federación; no un colectivo, sino redes de ellos conectados a través de obligaciones contractuales, en lugar de una "sociedad" abstracta a priori. La asociación o federación asume los contratos celebrados libre y voluntariamente. Dicha asociación puede celebrarse entre individuos y entre diferentes comunidades.

Muchos criminólogos críticos, que abordan críticas similares a las planteadas anteriormente, recurren al Estado como una necesidad en las sociedades de masas modernas.

Proudhon no sustituyó la autoridad del Estado por una autoridad de grupo abstracto, como tiende a hacer la criminología marxista. Las tareas o responsabilidades de la justicia no pueden ser delegadas al Estado o a un sistema de justicia penal. Tampoco pueden ser diferidas a sociedades futuras. La de Proudhon es una perspectiva que atribuye la responsabilidad a las personas en función de sus propias situaciones, necesidades y experiencias.

Los teóricos críticos no se centran en un contrato social, sino en un acuerdo social abstracto expresado a través de nociones generales de solidaridad o unidad de clase derivadas en gran medida del Estado (o partido), aunque ahora sea un Estado obrero. Las teorías críticas vuelven a centrar su análisis principalmente en el Estado como agente del cambio y del orden social. Para gran parte de la criminología crítica, la atención se dirige hacia la reforma del Estado de tal manera que su enfoque en los delitos que no son de élite o “delitos callejeros” se desplaza hacia los delitos y delincuentes de élite o corporativos (Rieman 2006; Simon 2007). Por lo tanto, sigue siendo una crítica en gran parte reactiva de los límites, sesgos o excesos del Estado en lugar de una oposición al Estado per se.

Las críticas al sistema de justicia penal actual son que los recursos se asignan de manera incorrecta o ineficiente a los delitos de la clase obrera, mientras que los delitos corporativos o de élite, que son mucho más dañinos, no se controlan. La criminología crítica se basa en gran medida en los llamados a reformar ese Estado y el sistema de justicia penal o, con menos frecuencia, tomar el control del Estado y dirigirlo sobre la base de la clase trabajadora (ya sea a través de reformas graduales y elecciones, o mediante acciones revolucionarias).

Sin embargo, hay pocos enfoques más allá de estos polos aproximadamente reformistas, los cuales ven la respuesta al crimen centrada en el Estado y dependiente de las acciones

del Estado. Esto hace que los críticos afirmen que la criminología crítica evita las preocupaciones reales y cotidianas de las personas que no pertenecen a las élites, que son las principales víctimas de las personas que no pertenecen a las élites o los "crímenes callejeros". Incluso aquellos que han hecho profundas contribuciones a la criminología crítica critican su idealismo general y su preferencia por un cambio social radical en el futuro a alternativas serias que aborden las preocupaciones sobre el crimen. (Young 1994; 1997).

Proudhon presenta lo que es, a pesar de su reputación entre los socialistas revolucionarios, un enfoque más fundamentado del Estado, el orden social, la desigualdad y la justicia que el que ofrece la criminología crítica. No recurrió a un "contrato social", ley u orden social fundado en el Estado como respuesta a estos males. No buscó las típicas respuestas de los criminólogos críticos, ya sea reforma del Estado o empresa colectiva o llamados a la solidaridad, para abordar estos temas.

Así, Proudhon ofrece un enfoque que, si se pasa por alto o no se reconoce, es único al plantear una perspectiva sobre la comprensión del crimen, la justicia y el castigo que van más allá de los enfoques convencionales y críticos.

La criminología mutualista de Proudhon

Pocos escritores han tratado de manera tan sistemática y deliberada los dos lados del problema de la comunidad –el orden y la libertad– como Proudhon (Ritter 1967: 467; Pepinsky 1978). Proudhon se esfuerza por examinar y comprender las condiciones bajo las cuales se puede establecer una comunidad que sea a la vez liberadora y armoniosa, y plantea el problema de la comunidad como el de asegurar la paz con libertad. Encuentra fallas en el conservadurismo por su incapacidad para satisfacer la demanda de libertad. La primera condición del renacimiento comunal exitoso es la satisfacción de la demanda de libertad.

Para Proudhon, el Estado, o cualquier otra institución, no es garante de la justicia. En cambio, se refiere a la creencia activa en la reciprocidad y el interés mutuo, la misma creencia que motiva a un tendero a aceptar un billete. El orden no es el resultado de alguna iniciativa de una entidad o individuo singular, sino que resulta de la organización social de las relaciones mismas (1858). Las únicas reglas que se deben obedecer son aquellas que las personas han adoptado activamente o con las que están de acuerdo. Para Proudhon: “Mientras no he querido esta ley, mientras no la he asentido, votado o firmado, no me vincula a nada, no existe” (1923: 313). Proudhon objeta las leyes en el sentido

formal en contraposición a los acuerdos o “contratos” celebrados libremente entre individuos. Los acuerdos son el estado personal del individuo (1923: 313). Esta es una relación sinalagmática en la que cada parte se obliga a la otra (1923: 320–21; 1979). Es conmutativo ya que el intercambio involucra bienes de igual valor (1923: 320–21; 1979)

En contraste con los enfoques de justicia distributiva que dominan los debates criminológicos y las prácticas del sistema de justicia penal, Proudhon vio en la justicia conmutativa los fundamentos de un orden social más justo. La justicia conmutativa, tal como la defiende y esboza Proudhon, es significativamente distinta de las nociones de justicia y libertad mantenidas dentro de variedades de la teoría del contrato social como en Hobbes, Locke o Rousseau. Más aún, es distinta de la justicia distributiva defendida por los defensores de la criminología crítica, que buscan una reasignación de los recursos administrados por el Estado a través de reformas al sistema de justicia penal, de modo que se utilicen más recursos para castigar a los delincuentes corporativos, por ejemplo.

El problema de fondo de la teoría del contrato social, además de su base en un vago mito, era que el contrato social sometía al individuo al Estado, exigiéndole que abandonara su voluntad o conciencia específica a la regulación universal del poder soberano (1923). Dentro de los sistemas de justicia basados en contratos sociales, las personas no contratan activa y directamente con sus

semejantes, ideando, revisando y llevando a cabo obligaciones y responsabilidades a través del compromiso mutuo. En cambio, sus interacciones están dirigidas o mediadas por un tercero externo, siempre distante. Si uno es herido o dañado por un vecino o conocido, el problema no se resuelve con las propias acciones de las personas. Esto puede generar relaciones perezosas y deferentes en las que las personas recurren a la policía, el gobierno o las empresas de seguridad para abordar los problemas en lugar de trabajar de manera proactiva para evitar o resolver problemas. El mayor temor o preocupación es que con el tiempo las personas se acostumbren a depender de las autoridades gubernamentales, volviéndose distantes y desconfiadas de sus vecinos y asociados. Esto puede contribuir a las relaciones de miedo e inseguridad, que refuerzan la dependencia de las autoridades externas⁷.

Los enfoques del contrato social, para Proudhon, contribuyen a esta ruptura de las relaciones sociales y de los lazos sociales que unen a las personas. Según las teorías del contrato social como la de Rousseau, al fin y al cabo es el Estado el que es soberano más que el individuo al que se le promete libertad e igualdad (1923: 113). Al final, tanto el contrato social como los enfoques marxistas desconfían de la capacidad de los individuos para actuar

7 Este es un argumento principal de Kropotkin para explicar cómo el Estado había comenzado a suplantar las tendencias de las personas hacia la ayuda mutua (Kropotkin 2006).

responsablemente como agentes autónomos (1923). Dentro del sistema de Rousseau, argumenta Proudhon, “no se puede permitir ninguna asociación o reunión especial de ciudadanos, porque sería un Estado dentro de un Estado, un gobierno dentro de un gobierno” (1923: 119). La distinción entre justicia distributiva y conmutativa es particularmente importante con respecto a los derechos y privilegios económicos de la clase trabajadora. Bajo los sistemas de justicia distributiva, los gobiernos se establecen a sí mismos como los guardianes de sus ciudadanos. Así, para Proudhon, el resultado de la justicia distributiva es que “un superior conceda a los inferiores lo que corresponde a cada uno” (1923: 112). En un orden social basado en la justicia distributiva, se espera que los trabajadores contribuyan con los productos de su trabajo a un almacén general impersonal que es redistribuido por el Estado. Proudhon ofreció su teoría de la justicia conmutativa como una alternativa a los sistemas de justicia distributiva que dominan las perspectivas y prácticas capitalistas y algunas socialistas por igual.

Como se señaló anteriormente, su perspectiva excluye al Estado como tercero en todos los contratos entre personas. Son los acuerdos libres que los individuos celebran con otros individuos “los que darían como resultado la sociedad” (1923: 112). Para Proudhon, celebrar contratos personales es un acto por el cual dos o varios individuos se ponen de acuerdo para organizarse entre sí por un fin y tiempo

determinados, ese poder industrial que hemos llamado intercambio; y en consecuencia se han obligado entre sí y garantizado recíprocamente cierta cantidad de servicios, productos, ventajas, derechos, etc., que están en condiciones de obtener y darse entre sí; reconociendo que, por lo demás, son perfectamente independientes, ya sea para el consumo o para la producción. (1923: 113)

Esta es una conceptualización muy diferente a la que normalmente se presenta dentro de las nociones de contrato social. En la perspectiva de Proudhon, las personas son responsables en el trato mutuo. Proudhon definió la justicia como “el reconocimiento de la igualdad entre la personalidad de otro y la nuestra” (1876: 231). Sociedad, justicia e igualdad se convertirían en términos equivalentes. No se recurriría a la fuerza en un contexto regulado por la razón y la persuasión. El reconocimiento del otro ocupa un lugar importante en el pensamiento de Proudhon sobre la justicia bajo la anarquía. Este reconocimiento del otro, combinado con la equidad o proporcionalidad social, permitiría el desarrollo de una mejor forma de sociedad (Osgood 1889: 3). En sus palabras: “Dirigido a mí mismo, el respeto a la dignidad humana forma lo que llamo mi derecho; volverme hacia mis semejantes se convierte en mi deber” (citado en Douglas 1929: 792). Para Proudhon: “La reciprocidad, en la creación, es el principio de la existencia. En el orden social, la reciprocidad es el principio de la realidad social, la fórmula de la justicia” (1927: 48). En

condiciones de libre intercambio, es probable que las opciones de cada individuo en un contrato estén marcadas por la reciprocidad, ya que cada individuo es capaz de ponerse en el lugar del otro, comprender sus experiencias y necesidades, y llegar a un acuerdo mutuo que reconciliará los intereses individuales de cada uno.

Proudhon hace la distinción entre el delito como conducta nociva, antisocial o desviación, y la violación de convenciones y reglas de las mayorías gobernantes, no relacionadas con el mantenimiento de la seguridad social y la solidaridad (Yarros 1936: 475). Nadie debe ser castigado simplemente por negarse a trabajar con la comunidad en general. Todo individuo tiene derecho a ignorar el Estado y hacer lo que quiera mientras no se infrinja la libertad igual de los demás (1923: 313). Las reglas son el resultado de este tipo de compromiso activo continuo. Siempre hay lugar para la desobediencia, si uno no participó en el desarrollo de las reglas.

La perspectiva general a través de la cual Proudhon aborda tales cuestiones es el mutualismo. El mutualismo es una teoría social y económica, a menudo asociada con el anarquismo, que tiene sus raíces en los escritos de Proudhon. En lugar de instituciones políticas, Proudhon abogó por organizaciones económicas basadas en principios de mutualismo en el trabajo y el intercambio, a través de cooperativas y "Bancos del Pueblo", como medios para lograr ese fin. Las consecuencias de esta reorganización de

la vida social incluyen la limitación de la coacción, la reducción de los métodos represivos y la convergencia de los intereses individuales y colectivos. A esto, Proudhon lo llama “el estado de libertad total” o anarquía, y sugiere que es el único contexto en el que las “leyes” operan espontáneamente sin invocar el mando y el control.

La perspectiva de Proudhon sobre el conflicto social, la miseria y el crimen propone que “individuos y grupos, sin impedimentos de jerarquía, ley o mercado, negocien ganancias directamente entre sí por las cosas que quieren, sin intermediarios, hasta que llegen a términos de acuerdo mutuamente aceptables” (Ritter 1967: 470). Este enfoque ofrece a Proudhon la base para la liberación de la coerción externa. “Un negociador, a diferencia de un comerciante en un mercado, un miembro de una clase social o un súbdito de un Estado, no se somete a la regulación impuesta desde el exterior. En lugar de eso, hace las reglas que se somete a sí mismo, negociando términos de acuerdo aceptables” (Ritter 1967: 470). Los mutualistas siguen a Proudhon al visualizar las futuras organizaciones sociales como económicas más que políticas. Ven a la sociedad organizada en torno a federaciones libres de productores, tanto rurales como urbanos. Cualquier coordinación de esfuerzos debe ser voluntaria y razonada.

A veces se hace una distinción entre el anarquismo individualista, con su énfasis en la libertad individual y la transformación personal y el anarquismo comunista, con su

énfasis en la igualdad y la movilización colectiva para un amplio cambio social. El mutualismo a menudo se ve como una perspectiva de nivel medio entre estos dos enfoques. El anarquismo individualista pone mayor énfasis en la libertad personal para actuar sin las restricciones de las costumbres y normas sociales.

Si bien pone menos énfasis en el individuo y enfatiza el trabajo cooperativo, el mutualismo también se diferencia del anarquismo social en su desconfianza hacia las instituciones sociales a gran escala, especialmente la organización masiva para un cambio social radical o revolucionario preferido por socialistas y anarquistas sociales, y ejemplificado en sindicatos de masas o partidos políticos socialdemócratas.

El mutualismo es, para Proudhon, la ley de la justicia económica. La realización de esta ley produce equilibrio económico y, lo que es más importante, armonía social:

¿Qué es, de hecho, el mutualismo? Una forma de justicia... en virtud de la cual los miembros de la sociedad, cualquiera que sea su rango, fortuna o condición, corporaciones o individuos, familias o pueblos, trabajadores industriales, agricultores o funcionarios públicos, todos prometen y garantizan recíprocamente servicio por servicio, crédito por crédito, prenda por prenda... valor por valor, información por información, buena fe por buena fe, verdad por verdad,

libertad por libertad y propiedad por propiedad.
(Proudhon 1924: 203–204)

En palabras de Nolan, apartarse de la justicia económica y la frugalidad ha significado “el repudio de la igualdad entre los miembros de la comunidad con el crecimiento del 'parasitismo, la desigualdad de instrucción' y la 'falsa distribución' de los productos del trabajo” (Noland 1970: 301). Este alejamiento resulta de la codicia y la avaricia, la búsqueda del placer y la comodidad, el egoísmo y el privilegio especial. Da como resultado la ruptura del equilibrio económico y la armonía social. El costo social de la desigualdad, el desequilibrio y la injusticia es el pauperismo. El pauperismo no sólo engendra miseria social y económica, también promueve la corrupción y el conflicto de clases y, más aún, “engendra tiranía en el Estado” (Noland 1970: 302).

La propiedad no es un derecho natural, sino que está garantizada y defendida por el Estado. Las dos instituciones son correlativas y recíprocamente dependientes (Proudhon 1840). La función principal del Estado es la de vigilancia al servicio de la protección de la propiedad. “El Estado, que es una fuerza organizada, legaliza la renta, la ganancia, el interés y protege a los propietarios mientras saquean al resto de la sociedad” (Osgood 1889: 6). Esta es la fuente de pobreza a la que están condenadas las masas de la sociedad. La propiedad es la fuente del crimen. La aparente paradoja "la propiedad es un robo", por la que Proudhon es quizás

más conocido, resume sus pensamientos sobre el problema de la miseria humana. Los trabajadores se endeudan y se vuelven más dependientes de su empleador cuanto más producen. El arrendatario paga por su tierra varias veces pero nunca es dueño de ella. El interés pagado por el prestatario supera con creces el capital, pero la deuda permanece impaga (Osgood 1889: 6).

Proudhon argumentó que el vicio y el crimen, más que ser la causa de los antagonismos sociales y la pobreza como se cree popularmente, son causados por los antagonismos sociales y la pobreza. Esta es una razón central por la que consideraba que el orden estatal era “artificial, contradictorio e ineficaz”, engendrando así “opresión, pobreza y delincuencia” (1969b: 53). En su opinión, la constitución de sociedades bajo estados era estrictamente anómala. Además, “el derecho público e internacional, junto con todas las variedades de gobierno representativo, deben ser igualmente falsos, ya que se basan en el principio de la propiedad individual” (1969b: 54). Las desigualdades e injusticias de la sociedad moderna se deben al robo legalizado. La teoría de la propiedad de Proudhon lo llevó a ver que el Estado actúa como sirviente y protector de los ladrones. Su objetivo principal es protegerlos de la expropiación por parte de aquellos a quienes han robado. Además, impide la construcción de cooperación efectiva y voluntaria dentro de la sociedad. Para Proudhon, la jurisprudencia, lejos de representar una “razón codificada”,

no es más que “una simple recopilación de títulos legales y oficiales para el robo, es decir, para la propiedad” (1969b: 54). La autoridad es incapaz de servir como base adecuada para constituir relaciones sociales, argumentó; más bien, el ciudadano debe ser gobernado solo por la razón, y solo aquellos "indignos y faltos de respeto por sí mismos" aceptarían cualquier regla más allá de su propio libre albedrío. Proudhon sugirió que la justicia económica y la igualdad eliminarían la mayoría de las causas del crimen.

Los criminólogos convencionales están constantemente aplicando paliativos. Sólo hay un remedio, la destrucción de la desigualdad en su origen. La tarea de la sociedad, la meta de la humanidad, es la realización de la justicia económica y social. Lograr la paz social y la armonía dentro de la sociedad requiere acabar con el pauperismo eliminando sus causas fundamentales, principalmente la desigualdad o el desequilibrio económico. En un orden social justo y transformado, las instituciones políticas serían absorbidas por las instituciones económicas (Proudhon 1923).

Los mutualistas están menos preocupados por la propiedad privada que por el control monopólico de la propiedad por parte de los intereses corporativos respaldados por el Estado. Argumentan que una gran proporción de la riqueza creada a través del desarrollo social y tecnológico en una economía de mercado se concentra en manos de los monopolistas por medio de rentas económicas. Esta riqueza concentrada, no ganada e

improductiva es la causa principal de la pobreza en las economías capitalistas. La recaudación de ganancias privadas mediante la restricción del acceso a los recursos naturales se agrava aún más dado que la actividad productiva, como las obras industriales, estaban gravadas con impuestos mientras que el valor de la tierra no lo estaba. Los recursos naturales son el producto de la naturaleza y no del trabajo o la iniciativa humanos, y como tales no deben proporcionar la base por la cual los individuos obtienen ingresos. La naturaleza como patrimonio común de toda la humanidad debe convertirse en propiedad común de la sociedad en su conjunto.

Para los mutualistas, todos tienen derecho a los productos de su trabajo aplicado directamente, a través de medios de producción controlados individual o colectivamente, y el pago debe reflejar el valor producido socialmente. Los mutualistas abogan por una economía de intercambio sin el apoyo de la fuerza estatal o leyes que permitan y protejan la riqueza concentrada bajo las llamadas economías capitalistas de "libre comercio". En las relaciones mutualistas, esto incluye un mercado laboral en el que las personas eligen, sin coerción, trabajar para otros, para sí mismos o en forma cooperativa. Un banco de crédito mutuo proporciona dinero para facilitar este esquema. A diferencia del comunismo, que aboga por el intercambio sobre la base de la máxima "de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades", el mutualismo aboga por el

comercio sobre la base de cantidades equivalentes de trabajo. Este es un punto clave que distingue la perspectiva de Proudhon de la de los anarquistas comunistas y colectivistas.

El ahorro de riqueza permitido por la abolición del interés a través de los Bancos Populares sería tan grande, y el estímulo dado a la producción tan fuerte, que todas las deudas públicas y privadas podrían pagarse rápidamente (Osgood 1889: 17). Los impuestos podían reducirse y finalmente abolirse a medida que disminuyeran los gastos de administración del gobierno. La propiedad resultante disfrutada por todas las clases sería abundante y permanente (Osgood 1889: 17). Como resultado, la pobreza, la causa del crimen, también disminuiría. Los tribunales y las administraciones policiales ya no serían necesarios. Con la extensión de las nuevas relaciones entre las naciones, mejoraría el bienestar interno y sería menos probable que estallaran guerras. Departamentos enteros de finanzas, justicia y policía, y asuntos exteriores desaparecerían gradualmente (Osgood 1889: 17).

Una gran amenaza para el funcionamiento de una sociedad de negociadores es la desigualdad de poder entre ellos. Proudhon reconoce que la negociación degenera en violencia cuando los fuertes son capaces de imponer condiciones a los débiles y, por lo tanto, argumenta que los miembros de una sociedad pacífica y libre deben tener un poder relativamente igual (Ritter 1967). Sin embargo, una

igualdad de los negociadores podría conducir a un punto muerto en el que “resultará una sociedad débil, más o menos precaria” (Proudhon 1927: 133–134). El estancamiento en sí mismo puede conducir al conflicto cuando los negociadores frustrados intentan ganar por la fuerza lo que no pudieron obtener mediante un acuerdo (Ritter 1967: 471). Proudhon responde en parte argumentando que las unidades sociales deben ser tanto diversas como iguales. La diversidad en la calidad aumentará el incentivo para negociar al ofrecer la posibilidad de que cada lado obtenga ventajas cualitativamente únicas (Ritter 1967). Esta mezcla de igualdad de estatus con diversidad de tipo es parte de lo que Proudhon entiende por sociedad mutualista.

En el contexto de una sociedad mutualista, las garantías de la aceptación de la justicia conmutativa, de la aceptación de la regla de cada uno según la productividad, son difíciles de dar. Los mecanismos legales y políticos ortodoxos no están disponibles (Ritter 1967). En respuesta, Proudhon se refiere a su conciencia de los efectos psicológicos de la organización social. La sociedad debe organizarse de manera que sus miembros interioricen la norma conmutativa. Las personas son malas e ignorantes porque se han visto obligadas a serlo, directa o indirectamente. A través del mecanismo del Estado han sido sometidas a la voluntad de otros o pueden transferir los impactos malignos de sus actos a otros (Osgood 1889: 10). Si el individuo maduro se liberara de la

represión y la compulsión, y llegara a saber que él o ella es responsable solo de sus actos y solo debe asumir sus consecuencias, sería ahorrativo, prudente y enérgico, viendo y siguiendo sus más altos intereses. Esto puede sonar similar a la visión liberal clásica del crimen excepto que, para Proudhon, el Estado no es en ninguna parte un mecanismo para castigar y coaccionar a los miembros de la sociedad y la ley no se usa como disuasión. Del mismo modo, el utilitarismo que subyace a la ley, que permite que la mayoría perjudique a la minoría, está ausente. A diferencia de con las leyes, no existe compulsión que obligue a alguien a cumplir un contrato o a permanecer en una asociación más tiempo del que dicta su conciencia.

Aun así, esto podría lograrse a través de la presión social. La censura social y el boicot son medios para alentar a las personas a cumplir con su compromiso. Así, mientras se eliminan las restricciones externas de la ley y el gobierno, las personas no se liberan por completo ya que están sujetas a presiones sociales. Si bien estas presiones sociales están mejor ocultas que las presiones legales y políticas, no son necesariamente menos coercitivas (Ritter 1967). Cualquiera que haya vivido en comunidades cerradas de fundamentalismo religioso puede dar fe de este hecho. Algunos argumentarían que las presiones sociales son incluso más coercitivas que los mecanismos formales de control, en parte porque sus agentes están más cerca y presentes a diario. Las fuerzas informales que actúan bajo el

mutualismo pueden hacerse eco de la insularidad, la vigilancia y la condena de las comunidades rurales tradicionales en lugar de la libertad real.

Bien se podría argumentar que esto es aún mejor que la coerción y el castigo disponibles por el Estado que se ejercen regularmente contra los inconformistas. Más aún, tales presiones carecerían de la concentración de recursos, del monopolio de la fuerza, ejercido por el Estado. De hecho, un mutualista bien podría sugerir que el deber del individuo de actuar según su conciencia, sabiendo que el resultado no traerá daño físico, es un aspecto de la libertad. Seguramente en una sociedad libre todavía se requerirá que uno muestre el coraje de sus convicciones, aunque encuentre desprecio y desaprobación. Libertad no es sinónimo de comodidad o conveniencia.

El Estado obtiene gran parte de su poder, ciertamente su poder ideológico, en la medida en que la gente lo obedece y lo reconoce. El estado recibe poder cuando la gente ve sus instituciones y fines como legítimos y actúa en consecuencia. Para Proudhon, la revolución que cambiaría fundamentalmente el orden social no es política y tiene poco o nada que ver con el derrocamiento de los aparatos gubernamentales existentes (Reichert 1967: 859). Tiene aún menos que ver con la toma de control de esos aparatos por personas que no pertenecen a las élites, como han defendido los marxistas. La autoridad es derrocada cuando la gente ya no obedece sus órdenes. Llegar a este punto

significa que las personas primero deben entablar nuevas relaciones con los demás.

Los mutualistas entienden el anarquismo no como una instauración revolucionaria de algo nuevo, un salto a lo desconocido, o como una ruptura con el presente. Más bien, ven el anarquismo como la realización de prácticas antiautoritarias de ayuda mutua y solidaridad que ya están presentes en la sociedad pero que han sido eclipsadas por la autoridad estatal. La revolución ocurre cuando la gente se ilumina y, por lo tanto, procura su propia participación en los asuntos cívicos. El papel del anarquismo, entonces, es, en muchos sentidos, pedagógico. Los aparatos de gobierno se destruyen cuando suficientes personas están convencidas de la futilidad de tratar de reformar la sociedad mediante el uso del poder político. Como sugirió Paul Goodman (citado en Ward 1996), el anarquismo es la extensión de las esferas de libertad hasta que constituyen la mayor parte de la vida social. Partiendo de esta perspectiva, los mutualistas buscan desarrollar relaciones no autoritarias y no jerárquicas en el aquí y ahora de la vida cotidiana.

El anarquismo mutualista, a diferencia del comunismo anarquista, se basa en un cambio social y cultural gradual, no violento, en lugar de revolucionario. En lugar de la fuerza, Benjamin Tucker abogó por la liberación de las capacidades creativas del individuo. Tucker buscó la iluminación gradual a través de instituciones alternativas, escuelas, bancos cooperativos y asociaciones de trabajadores como medios

prácticos para promulgar el cambio. El cambio social, para Tucker, requería ante todo una transformación personal pero, al mismo tiempo, rechazaba la fuerza, a la que denominó dominación, Tucker afirmaba el derecho de los individuos y los grupos a defenderse.

Las revoluciones fracasan cuando sólo sustituyen una forma de gobierno por otra. Una verdadera revolución, para Proudhon, suprime el gobierno e instituye en su lugar el imperio de la razón. La revolución es un intento permanente de instaurar la justicia. La sociedad determina si será gradual y pacífica o violenta (Osgood 1889: 7).

El Banco del Pueblo de Proudhon, que podía hacer préstamos industriales a las cooperativas de trabajadores sin intereses, quedó eclipsado en la era de la producción en masa y la mecanización. Sin embargo, podría tener algún sentido en una era de re-artesanización y en economías de servicios. Especialmente en un período en el que los principales bancos capitalistas están en crisis, cerrando y buscando limosnas del gobierno. El Estado como fuente de ayuda y apoyo ha sido profundamente cuestionado en términos de su servicio a la clase trabajadora y los pobres, las pequeñas empresas y los pequeños agricultores. Los bancos mutuales y las asociaciones cooperativas de productores se convierten una vez más en alternativas más atractivas y convincentes a las corporaciones, las cadenas de tiendas multinacionales y los bancos en cadena. Las nociones de Proudhon de los Bancos Populares y las

monedas locales han regresado en forma de LETS (Sistemas Locales de Intercambio y Comercio). En América del Norte, las comunas mutualistas del siglo XIX, como las de Benjamin Tucker, encuentran ecos en las zonas autónomas y comunidades okupas de la actualidad. Los teóricos recientes y contemporáneos que presentan versiones del mutualismo incluyen a Paul Goodman, Colin Ward y Kevin Carson.

Proudhon creía que la corrupción política y la tiranía capitalista socavarían el respeto por la ley y la confianza en el gobierno. Un grupo determinado de anarquistas podría, a través de una agitación persistente, ser capaz de contribuir al proceso de anulación de la ley. Con alternativas al mundo real, experimentadas en la práctica, ya no sería posible imponer la obediencia a la ley (Osgood 1889: 24).

El destierro del crimen se realizará, no aumentando los lazos políticos que unen a la sociedad o aumentando la maquinaria administrativa y fortaleciendo las tendencias hacia la centralización, como propugnan incluso los socialistas, sino más bien mediante la descentralización, eliminando los lazos políticos. El enfoque pragmático es actuar ahora para evitar el sufrimiento en lugar de esperar la revolución. Se cree que las perspectivas de cambio son más probables en la promoción de cambios de política a corto plazo que produzcan una mejora económica en el aquí y ahora, al tiempo que mejoran las condiciones de justicia para los pobres y las clases trabajadoras.

Justicia punitiva versus justicia restaurativa

La mayor parte de la teoría criminológica, incluidas las versiones de la criminología marxista (Quinney 1974; 1980; Reiman 2006) y el realismo de izquierda (Alvi 2000; DeKeseredy 2000), considera el castigo como una protección contra el crimen. Como retribución disuasoria, el castigo se presenta como un medio principal para controlar la mala conducta social y las fechorías.

En *De la Justice dans la Revolution et dans l'Eglise*, Proudhon llama a la “abolición total del supuesto derecho a castigar, que no es más que la violación enfática de la dignidad del individuo” (citado en Ritter 1975: 70). Proudhon se opuso al utilitarismo y, por lo tanto, no se deja impresionar por las apelaciones a las consecuencias como justificación del castigo. Rechaza el castigo como coercitivo y externo. De hecho, Proudhon pide “la abolición total, inmediata, de los juzgados y tribunales, sin sustitución ni transición alguna”; esto, dice, es “una de las primeras necesidades de la Revolución” (1969a: 260). Al pedir la abolición, Proudhon sugiere que las cortes, los tribunales y los jueces estatales son ilegítimos porque el supuesto

contrato social en el que descansan es fraudulento, un mito perpetrado por la autoridad para racionalizar el privilegio y la injusticia. Los llevados ante tales juzgados y tribunales no han hecho ningún acuerdo contractual. No hay obligación recíproca escrita, firmada de su puño y letra, que dé a los tribunales la autoridad que reclaman. Los contratos auténticamente voluntarios son la única base de las “leyes” legítimas. Para Proudhon, donde no ha habido contrato, no puede haber delito ni falta ante los tribunales (Spangler 2007).

Aunque Proudhon rechaza el castigo como coercitivo y externo, Ritter (1975: 69) argumenta que Proudhon en última instancia recomienda controlar el crimen a través del castigo, en gran parte como un medio para incapacitar a los delincuentes de modo que puedan verse obligados a cometer delitos adicionales. Sin embargo, Ritter presenta este argumento a través de una definición bastante amplia de castigo “para designar el sufrimiento impuesto a un delincuente por una persona legalmente no autorizada para una defensa no legal” (1975: 70). Reconoce que su definición de castigo está apartada del uso común e incluso pone el término entre comillas. Proudhon se negó a conceder a cualquier autoridad que juzgara y, después de juzgar, castigara. Abordar el crimen no significa aceptar el gobierno y la maquinaria de represión.

El castigo no legal es posible, como señala Ritter, como en las sociedades no estatales cuando las malas acciones no son

tratadas por funcionarios legalmente autorizados sino por los individuos afectados. Por supuesto, prácticas como el rechazo y la excomunión pueden considerarse castigo. Una sociedad anarquista ciertamente no debería usar el castigo legal. Sin embargo, sería posible un castigo no legal, y Proudhon ofrece algunos ejemplos de ello.

Para Proudhon, la definición de castigo incluye sólo lo que es impuesto por una autoridad. Los actos pasionales, de venganza o de legítima defensa no son punibles. Cualquiera puede dañar a otro, pero un castigador debe estar autorizado (Ritter 1975: 71). Esto no significa que esta autoridad esté conferida por ley. Si bien se requiere la autoridad como condición para el castigo, tanto aquellos con autorización legal como no legal pueden castigar. Para Ritter (1975 72): “Al insistir en que un castigador necesita autoridad (no legal), los anarquistas muestran que, a pesar de su falta de claridad sobre cómo se confiere, la autoridad para ellos es un requisito lógico del castigo”.

Además, para que un acto cuente como castigo, debe ser en respuesta a una fechoría. Así, Proudhon distingue los actos de guerra de los castigos sobre la base de que los perjudicados en la guerra no tienen por qué haber obrado mal. Por mucho que se sufra, ese sufrimiento no puede llamarse castigo si uno no se ha portado mal.

Proudhon identifica consistente y regularmente el castigo con la venganza, no viéndolo como un medio para ningún fin

social positivo. Incluso cuando se trata de una comprensible “reacción de conciencia ultrajada a la inmoralidad, a menudo argumentó que es erróneo e irreflexivo” (Harbold 1976: 237). Su punto de vista general era que el criminal era un "chivo expiatorio, acusado de los pecados de Israel", una posición que afirmó en su *Sistema de Contradicciones Económicas* (Harbold 1976: 237).

Proudhon, como otros anarquistas, ve la censura como un sustituto del castigo. Para Proudhon: “La acción policial, ya sea por parte de funcionarios instituidos o la censura de la opinión pública, es poco probable que sea efectiva, siendo un ataque a la dignidad humana, porque niega la libertad” (Harbold 1976: 238).

Asimismo, la reparación voluntaria y el fomento social de dicha reparación juegan un papel importante en el pensamiento de Proudhon sobre cómo los anarquistas pueden abordar las malas acciones. De hecho, en cuanto a los defensores contemporáneos de la justicia restaurativa, Proudhon creía que la reparación tenía un “poderoso efecto reformador” (Ritter 1975: 80). Proudhon admitió la posibilidad del arbitraje, que conduce a la restitución por los ataques a la vida:

Entiendo que estos hombres que están en guerra con sus semejantes deben ser llamados y obligados a reparar el daño que han causado, a cargar con el costo de la injuria que han ocasionado; y, hasta cierto punto, pagar

una multa adicional, por la inseguridad de que son una de las causas, con más o menos premeditación. (Proudhon citado en Spangler 2007)

Sin embargo, la restitución y la resolución de disputas eran las únicas funciones legítimas de la justicia auténtica para Proudhon (Spangler 2007). El castigo no lo era.

Pero que más allá de esto, estas mismas personas deben ser encerradas, con el pretexto de reformarlas, en uno de esos antros de violencia, estigmatizadas, encadenadas, torturadas en cuerpo y alma, guillotinas o, lo que es peor, puestas, bajo la vigilancia de la policía, cuyas inevitables revelaciones los perseguirán dondequiera que se hayan refugiado; una vez más niego, de la manera más absoluta, que algo en la sociedad o en la conciencia o en la razón pueda autorizar tal tiranía. (Proudhon citado en Spangler 2007)

Sobre esta base, la justicia, que brota de la libertad, ya no se basará en, ni reflejará la venganza. Más bien, la justicia consistirá meramente en la reparación. El proceso de tal reparación involucrará, no a las instituciones del estado y sus tribunales, sino a lo sumo la participación de árbitros de mutuo acuerdo, seleccionados por las partes en una disputa de forma voluntaria.

Así, para Proudhon: “Además, la maquinaria de los juicios se reducirá entonces a una simple reunión de testigos; no

será necesario ningún intermediario entre el demandante y el demandado, entre el demandante y el deudor excepto los amigos a quienes han pedido que arbitren” (citado en Spangler 2007). Los miembros de la sociedad anarquista se verían unos a otros sobre la base del respeto. Cualquiera que viole este respeto puede experimentar no sólo la crítica de sus pares sino también sentimientos internos de remordimiento (Ritter 1975). Dichos sentimientos serán más poderosos, para Proudhon, cuando los perjudicados no respondan haciendo sufrir al ofensor, sino que le pidan que actúe para reparar el daño causado a través de una compensación material y/o realizando actos altruistas y virtuosos (Ritter 1975: 80).

Si lo hicieran sufrir, ellos mismos romperían las reglas del respeto. Entendiendo esto, el infractor podría perder su compromiso con estas reglas y sentir resentimiento, no remordimiento. Pero si aquellos a quienes ha dañado piden reparación, se mantienen fieles a los estándares que comparten con él y le dan la oportunidad de redimirse demostrando que él también puede cumplir con las reglas. (Ritter 1975: 80–81)

La reparación material y moral cumple así una especie de función rehabilitadora ya que, para Proudhon, permite al delincuente recuperar el respeto perdido por la comisión del delito. La reparación también permite que el infractor recupere su autoestima. “Sabido que es respetado por sus compañeros a pesar de su fechoría, se siente arrepentido. Al

volver a respetarse a sí mismo después de un período de autodesprecio, temerá una recaída. Ambos sentimientos son reformadores, haciéndolo menos propenso a cometer más delitos” (Ritter 1975: 81). Tales experiencias han sido características habituales de los enfoques restaurativos y pacificadores de la justicia.

Proudhon admite que, en períodos anteriores al logro de la libertad pura, o la anarquía, los miembros de una sociedad pueden considerar necesario algún "castigo" cuando consideren que la abolición inmediata es insegura. Si uno se vuelve agresivo o invasivo, los involucrados podrían considerar justificable violar el principio de igual libertad, castigo y restricción (Yarros 1936: 475). Este castigo, sin embargo, debe ser circunscrito y aplicado con moderación. Los infractores no deberían hacer más que “reparar el daño que han causado, asumir los costos que han ocasionado y pagar una multa limitada además por el escándalo y la inseguridad que más o menos deliberadamente han ayudado a producir” (Proudhon 1924: 312). Gobierno, para Proudhon, significa controlar lo no agresivo y lo no invasivo, y que castigar a alguien por herir a otros no es gobernarlos.

Si bien hay ambigüedades y contradicciones en el pensamiento de Proudhon sobre el castigo, esto refleja el hecho de que no hay respuestas fáciles a tales preguntas y mucho se resolverá, renovará y descartará a través de la práctica. Proudhon, como todos los demás pensadores criminológicos, ofrece un marco para comprender el crimen

y la desviación, las raíces sociales y las posibles respuestas en lugar de programas completos.

Algunos han sugerido que Proudhon especificó los tribunales privados y la policía privada como alternativas (Spangler 2007). Esta conclusión se extrae de la sugerencia de Proudhon de la “absorción del gobierno por el organismo económico” en la *Idea general de la revolución en el siglo XIX*. Sin embargo, surge la confusión sobre este asunto porque comentaristas como Spangler (2007) y Ritter (1975) concluyen que, por organismo económico, Proudhon solo podría haber significado el mercado capitalista y nada más.

Una lectura adecuada de la obra de Proudhon muestra que “rechaza los métodos ortodoxos de control social –ley, gobierno, mercado y jerarquía social– sobre la base de que son inaceptablemente coercitivos” (Ritter 1967: 469). Quienes se someten a tales reglas, argumentó, no son libres. “El comerciante en un mercado, el miembro de una clase social y el súbdito de un Estado, todos obedecen las directivas que se les imponen desde afuera. Por lo tanto, si los hombres han de ser libres para actuar como crean conveniente, deben estar emancipados de la regulación del mercado, la jerarquía y la ley” (Ritter 1967: 470). La llamada “libertad” de mercado no es libertad en absoluto. El mercado capitalista, que favorece el monopolio y la concentración de la riqueza, sólo es posible precisamente porque es apoyado y sostenido por el Estado.

Para Proudhon, el poder policial organizado viola los principios básicos de la libertad individual. Tal poder organizado debe negar al individuo el derecho a regularse y disciplinarse a sí mismo. Las personas que han sido obligadas a mantener el orden durante un período de tiempo se acostumbran a la fuerza y eventualmente pierden la capacidad de ordenarse a sí mismas, volviéndose dependientes de las autoridades. Crimen y castigo, para Proudhon, “son ciertamente manifestaciones y consecuencias de la injusticia en la vida social, pero los castigados no son particularmente responsables, ni su castigo curará el mal. En el mejor de los casos, como todo pensamiento e instituciones religiosas, el castigo es una poderosa representación simbólica del problema moral” (Harbold 1976: 237–238).

Todos los delitos están sujetos a la “ley de la compensación”, para Proudhon. Más efectivo que abolir el castigo, que podría conducir a un estallido de venganza privada, es buscar la “seguridad de los ciudadanos” (Harbold 1976: 238). El castigo sólo puede suprimirse en la medida en que pueda prevenirse el delito. Para Proudhon, el gran problema persistente es la reconciliación de la libertad y la justicia.

La sociedad punitiva, según Proudhon, crea crimen y castigo por su mantenimiento de privilegios especiales y su falta de reciprocidad. La anarquía positiva es una alternativa a la sociedad punitiva, en la que la disciplina penal es

“reemplazada por la moralidad de la justicia” (Harbold 1976: 238). Esto es provocado mediante el fomento de amplias oportunidades para todos a través de arreglos sociales mutualistas que amplíen en lugar de limitar la libertad. “En lugar de la ley que dispone, ordena, castiga y repara, está la Idea que no manda sino que da vida” (Harbold 1976: 238). Es necesaria la sustitución de un régimen gubernamental y militarista por otro económico y social. Con esto Proudhon se refiere a una organización de fuerzas económicas basada en el acuerdo, operando según el principio de reciprocidad. Esto requiere la abolición del Estado y la transferencia del control de los intereses sociales a los individuos y sus asociaciones voluntarias.

En lugar de instituciones políticas y de administración, Proudhon abogó por organizaciones económicas basadas en principios de mutualismo en el trabajo y el intercambio, a través de cooperativas voluntarias y “Bancos del Pueblo”, como medios para lograr ese fin. Las consecuencias de esta reorganización de la vida social incluyen no solo la limitación de las restricciones, la reducción de los métodos represivos y la convergencia de intereses individuales y colectivos, sino que también preparan el terreno para abordar el crimen y desarrollar la seguridad social de manera no autoritaria. (1969: 92).

Más allá del realismo de izquierda: hacia una criminología radical pero práctica

Los criminólogos radicales se han opuesto principalmente al sistema de justicia penal en lugar de preocuparse por cuestiones de orden o brindar apoyo a las víctimas de delitos de la clase trabajadora (Miller, Schreck y Tewksbury 2008: 183). Por lo tanto, son vulnerables a las críticas de que se preocupan poco por las cuestiones de orden y seguridad que preocupan a muchos en las comunidades pobres y de clase trabajadora. Donde los teóricos radicales han optado por evitar tales temas, o posponer su consideración hasta algún punto “después de la revolución”, han debilitado la relevancia de los enfoques críticos.

Entre las teorías criminológicas que más activamente han intentado superar este dilema se encuentra el realismo de izquierda. El realismo de izquierda surgió en la década de 1980, iniciado en gran parte a través del trabajo del anarquista Jock Young. El realismo de izquierda se ofreció simultáneamente como una crítica tanto de la agenda de la ley y el orden de la Nueva Derecha como del “idealismo de izquierda” de gran parte de la criminología radical.

Para Young, gran parte de la criminología crítica era

idealista porque pasaba por alto las realidades y preocupaciones cotidianas de quienes no pertenecían a las élites, que eran las víctimas del crimen, a favor de un privilegiamiento teórico o abstracto de la política revolucionaria amplia y el cambio social a largo plazo. Tal perspectiva teórica ignoró o minimizó las preocupaciones de las personas y comunidades de clase trabajadora que enfrentaban la victimización en sus propias comunidades. Los que están aislados y marginados en la base de la estructura de poder son políticamente impotentes para cambiar su situación, por lo que, la frustración y la ira se expresan abusando de los demás y de sus comunidades, en lugar de a las élites que se benefician de la desigualdad. El crimen se convierte en una "solución" injusta e individualista a la experiencia de injusticia entre personas que carecen de los medios para resolver el problema de la privación relativa (Lanier y Henry 2004).

Los realistas de izquierda son críticos con los "sociólogos de sillón", anarquistas y marxistas, que se contentan con esperar una revolución para crear cambios significativos en lugar de afectar ellos mismos el cambio, ahora mismo. Ser conscientes del daño que el crimen le hace a la clase trabajadora y reconocer las formas en que el crimen daña la calidad de vida de la comunidad urbana de la clase trabajadora y los pobres, es importante tanto para los criminólogos radicales como para los organizadores si quieren conectarse con las personas en esas comunidades.

El enfoque casi exclusivo del idealismo de izquierda en el crimen corporativo y sus celebración romántica de los criminales callejeros como héroes de la clase trabajadora (Lanier y Henry 2004; O'Grady 2007) ignora las preocupaciones cotidianas de dicha clase, especialmente de las víctimas del crimen. Los realistas de izquierda prefieren no esperar hasta después de la revolución socialista para implementar políticas que reduzcan el sufrimiento del crimen causado por el capitalismo y sus agencias de control social. Hacerlo arroja el debate político del mundo real al rincón de las fuerzas de la ley y el orden de derecha. Los realistas de izquierda señalan que el enfoque abstracto y utópico de la criminología de izquierda y su evitación de las preocupaciones reales de las víctimas de delitos de la clase trabajadora ha permitido que la criminología de la Nueva Derecha y los defensores del sistema de justicia penal dominen la discusión y establezcan los términos del discurso del sistema de justicia penal. Para los realistas de izquierda, esto ha contribuido al giro hacia políticas de “ley y orden” en las últimas décadas, utilizando las percepciones públicas y los temores del crimen para implementar medidas punitivas, como sentencias obligatorias, sentencias más largas y más prisiones para “castigar el crimen”.

En lugar de sentencias más duras y más prisiones, los realistas de izquierda abogan por la participación de la comunidad.

Desafortunadamente, al intentar desarrollar respuestas

prácticas a corto plazo al crimen, las políticas de los realistas de izquierda han incluido la vigilancia comunitaria o la participación de los ciudadanos en las juntas policiales. En otros lugares, han abogado por la creación de empleos o programas de reentrenamiento, como un “programa de movilización de trabajo con escobillas de goma” dirigido por la policía que trató de brindar alternativas para los jóvenes capacitándolos para reparar bicicletas. Los realistas de izquierda buscan proporcionar "igualdad de justicia" a los impotentes, en gran parte a través de la protección estatal, programas de vigilancia comunitaria y vigilancia vecinal.

La policía, en su opinión, debe ser democratizada y sujeta al control de la comunidad. Para los realistas de izquierda, el sistema de justicia penal debe reestructurarse en lugar de abolirse. Se unen a los liberales en la creencia de que la ley puede proporcionar ganancias reales a los estructuralmente impotentes. Estas políticas, sin embargo, dejan intactas las estructuras opresivas del capitalismo, incluso fortaleciendo al Estado. La reforma del sistema de justicia penal, sin cambios estructurales que la acompañen lejos de combatir capitalismo, está reforzando las estructuras capitalistas de explotación.

El pensamiento de Proudhon sobre la justicia también sirve como una importante alternativa a los enfoques socialistas en criminología, que anteponen la fraternidad o la solidaridad a la preocupación por la justicia. A los socialistas, les pregunta: “¿Por qué nunca entenderán que la

fraternidad sólo puede establecerse por la justicia; que sólo la justicia, condición, medio y ley de la libertad y de la fraternidad, debe ser objeto de nuestro estudio? (134, n. 20). Más aún, Proudhon escribe que “el orden social se establece sobre la base de la justicia inexorable, y de ningún modo sobre los sentimientos paradisiacos de fraternidad, abnegación y amor, a cuyo ejercicio tantos honorables socialistas se esfuerzan ahora por estimular al pueblo” (134, n. 21). Se podría comparar esto con las críticas a la criminología socialista y la insistencia de Jock Young en la necesidad de un enfoque realista de izquierda.

Proudhon muestra un desdén similar por la retórica revolucionaria y apela a la solidaridad o a la fraternidad. A diferencia de algunos marxistas que anteponen la fraternidad y la igualdad a la justicia (como concepto burgués), Proudhon vio en la justicia una parte central del progreso social en el aquí y ahora de la vida cotidiana. La justicia no es un resultado futuro del socialismo o el comunismo, sino que es necesaria ahora. A diferencia del realismo de izquierda, no recurrió al Estado como parte de ninguna solución.

Mientras que los anarquistas han sido generalmente criticados por ofrecer respuestas utópicas a las cuestiones del crimen y el conflicto (ver Lanier y Henry 2004), los escritos de Proudhon ofrecen un punto de partida útil para una criminología que sea a la vez radical y pragmática. Sus discusiones sobre el mutualismo y la restitución tienen

mucho que ofrecer a la criminología radical, así como a los organizadores comunitarios anarquistas que abordan los enfoques del crimen en las comunidades explotadas y oprimidas.

Proudhon y la justicia restaurativa

El trabajo de Proudhon es un precursor importante, aunque generalmente pasado por alto, de esos enfoques en criminología, como la justicia restaurativa y la criminología pacificadora, que expresa el valor de la eficacia colectiva o “capital social”, en el que las fuertes redes comunitarias de apoyo social y el control social informal contribuyen a reducir los casos de delincuencia (Lanier y Henry 2004; O'Grady 2004; Williams y McShane 2004). De hecho, su enfoque del crimen tiene un parecido sorprendente con los temas que animan lo que en términos generales se denomina justicia restaurativa.

La justicia restaurativa, si bien es un componente relativamente reciente y todavía un tanto marginal de los sistemas de justicia penal modernos, ha sido durante mucho tiempo parte de los esfuerzos para responder y prevenir el delito dentro de una variedad de comunidades locales. Hace

hincapié en las prácticas eficaces para hacer frente a la delincuencia, basadas en modelos de justicia consensuados, interactivos y participativos, en lugar de los modelos adversarios más familiares, basados en la retribución y el castigo, que constituyen la mayor parte de la práctica del sistema de justicia penal. La justicia restaurativa se ocupa de reconstruir las relaciones después de un delito, en lugar de abrir una brecha entre los delincuentes y la comunidad, como ocurre en los sistemas de justicia penal en las democracias liberales capitalistas. La justicia restaurativa permite que las víctimas, los delincuentes y la comunidad aborden los daños causados por el crimen, de modo que la comunidad, en lugar de quedar más dividida y enfrentada a sí misma, pueda ser reparada. En lugar de imponer decisiones sobre ganadores y perdedores en un sistema acusatorio, la justicia restaurativa busca facilitar el diálogo entre los afectados (Lanier y Henry 2004: 332). Todas las partes interesadas en la ofensa se unen para enfrentarla colectivamente. Como explica Sarre (2003: 98):

Un sistema restaurativo de justicia penal se esfuerza por escuchar y apaciguar a las partes agraviadas en el conflicto y restaurar, en la medida de lo posible, las relaciones correctas entre los antagonistas. En los modelos de justicia restaurativa, el delito se define como la contravención de una persona por otra, el enfoque está en la resolución de problemas, el diálogo y la restitución (cuando sea posible), la reciprocidad, la

reparación del daño social y las posibilidades de arrepentimiento y perdón.

Mientras que la justicia penal convencional se enfoca en la ofensa al Estado por parte de los individuos y hace poco para lidiar con las consecuencias para la comunidad y sus miembros, la justicia restaurativa enfatiza la reconstrucción de la confianza de la comunidad y el “capital social” como medios para defenderse de futuros conflictos y ofensas. Como sugiere Brennan (2003: 2008): “La justicia restaurativa se basa en el capital social porque descentraliza el delito del mero acto de un delincuente que infringe la ley, a una violación de la confianza de una comunidad en sus miembros. Esto, a su vez, permite que la comunidad, junto con el delincuente y la víctima, busquen colectivamente una solución”. En lugar de simplemente asignar culpas, permite la comprensión y la oportunidad de abordar los problemas que dan lugar a la delincuencia dentro de comunidades específicas.

La justicia restaurativa actúa sobre una serie de principios generales. La primera es la opinión de que tanto la víctima como la comunidad han sido perjudicados por las acciones de un delincuente y esto provoca un desequilibrio que debe abordarse para restaurar las relaciones, para que no se produzca más daño social. Esto requiere cierta restauración de las relaciones. Contrariamente a los enfoques tradicionales del sistema de justicia penal, tanto los delincuentes como las víctimas y la comunidad tienen

interés en el éxito de este proceso. En segundo lugar, quienes han ofendido tienen alguna obligación de reparar el daño que han causado. En tercer lugar, la justicia restaurativa hace hincapié en la sanación tanto de la víctima como del agresor. Las víctimas necesitan información, comprensión, seguridad y apoyo social. A diferencia del sistema de justicia penal estándar, también se deben abordar las necesidades de los delincuentes, incluida la seguridad social, la atención médica, el posible tratamiento para las adicciones o el asesoramiento.

Brindar apoyo comunitario a los delincuentes beneficia a todos en la comunidad y representa la equidad en la práctica de la justicia. La justicia restaurativa ofrece la posibilidad de escapar del “juego de suma cero” del sistema de justicia penal tradicional, en el que lo que se dice que beneficia a las víctimas debe perjudicar a los delincuentes. En la justicia restaurativa, la víctima, la comunidad y el infractor pueden ganar a su manera.

Tal enfoque difiere mucho del énfasis dominante del sistema de justicia penal y sus instituciones. Los defensores de la justicia restaurativa señalan que los modelos de control del delito centrados en el castigo son ineficaces y costosos, tanto en términos humanos como de recursos. Las prisiones son sistemas tremendamente costosos para contener y manejar a las personas que han sido objeto de criminalización, pero, aún más, se ha demostrado durante mucho tiempo que el encarcelamiento ofrece pocos

resultados positivos o constructivos para quienes son así castigados. Este es un punto que está en consonancia con la discusión de Proudhon sobre las formas en que los castigos no participativos y no consensuales generan resentimiento y desprecio en quienes los sufren. El resultado de tales enfoques, como señala Proudhon, es más a menudo la búsqueda de la venganza que de la justicia.

Las duras sentencias de prisión, como máximo, brindan a las víctimas de delitos un sentido de venganza o reivindicación. Los modelos de castigo hacen poco para ayudar o apoyar a las víctimas que pueden haber sido afectadas de manera múltiple por un evento o eventos criminales. Los sistemas orientados principalmente a castigar a los delincuentes ofrecen poco a quienes han sido víctimas del delito.

La justicia restaurativa no es un deseo utópico. De hecho, se ha intentado en varias jurisdicciones tratar incluso con delitos extremadamente violentos. La investigación sugiere que la justicia restaurativa muestra una clara efectividad, tanto en términos de responsabilidad del delincuente como de curación de la víctima (Umbreit, Coates, Vos y Brown 2002).

De manera similar, la criminología pacificadora argumenta que la idea de hacer la guerra contra el crimen debe ser reemplazada por la idea de hacer la paz contra el crimen. Bracewell identifica los temas motivadores de la

criminología pacificadora de la siguiente manera: “(1) conexión entre nosotros y con nuestro entorno y la necesidad de reconciliación; (2) cuidarse unos a otros de manera enriquecedora como objetivo principal en los correccionales; y (3) atención plena, es decir, el cultivo de la paz interior” (Lanier y Henry 2004: 330).

A diferencia de la perspectiva de la guerra contra el crimen, la perspectiva del establecimiento de la paz tiene el potencial de brindar soluciones duraderas a los problemas que llevan a las personas a cometer violaciones de la ley. La perspectiva de la guerra contra el crimen, con su énfasis en el castigo y la retribución, asegura que los delincuentes se esforzarán solo por cometer sus delitos de una manera más eficiente para no ser atrapados. La perspectiva de pacificación, por otro lado, busca abordar las condiciones de la sociedad que fomentan el crimen y abordar los problemas del delincuente individual. Además, la perspectiva de pacificación busca comprender y responder a las preocupaciones de las víctimas. (Fuller 2003: 88)

En lugar de escalar la violencia en una sociedad ya violenta al tratar la violencia y el conflicto con la violencia y el conflicto estatal, a través de sanciones policiales y penales, la sociedad necesita reducir la violencia (Lanier y Henry 2004). Las prácticas de conciliación, mediación y solución de controversias se convierten en opciones preferibles. Los criminólogos pacificadores, como Hal Pepinsky, de influencia anarquista, argumentan que reducir la violencia

requiere la participación directa de las personas en las prácticas democráticas. Con esto quiere decir “una participación genuina de todos en las decisiones de la vida que solo se puede lograr en una estructura social descentralizada y no jerárquica” (Lanier y Henry 2004: 330).

Conclusión

Proudhon no creía en modo alguno que la vida social pudiera ser espontáneamente pacífica. Para Proudhon, la vida humana consiste en antinomias sin fin. En *La Guerre et la Paix* Proudhon afirma que el conflicto y el antagonismo son “la ley de la vida social” así como “la ley universal de la naturaleza y la humanidad” (Noland 1970: 294). En contra de los deseos de la criminología clásica, que de acuerdo con su visión capitalista liberal de la humanidad, plantea a los humanos como actores racionales y calculadores, y de cierta criminología socialista o marxista, supuestamente “científica”, los humanos son ilógicos y contradictorios, un ensamblaje incoherente, espontaneidad y reflexión al mismo tiempo, autómatas y libres, ángeles y brutos (Noland 1970: 292). La agitación y el antagonismo en la historia humana, incluida la guerra, proporcionan el ímpetu para la

descomposición y recomposición de la sociedad. Es el ímpetu que impulsaba la existencia social “a crear poco a poco armonía y libertad en esta Tierra” (Noland 1970: 296). Por tanto, no hay solución social que pueda, de una vez por todas, garantizar ni el orden ni la libertad. Para Proudhon: “La mera reforma política no es suficiente, porque el choque de voluntades, socialmente determinado, continuará sin cesar” (Ritter: 468). Este es un punto que a menudo es negado por los criminólogos, convencionales y críticos, que buscan un final definitivo para la actividad criminal y el mal social, y critican a aquellos, como los anarquistas, que no están dispuestos o son incapaces de ofrecer “soluciones” duras y rápidas a la cuestión del crimen.

El gobierno, para Proudhon, afirma una armonía imposible entre los intereses individuales y los comunes. Al mismo tiempo, esta perspectiva deja claro que, a pesar de las acusaciones formuladas contra los anarquistas, Proudhon no era una utopista. No creía ingenuamente que un programa final o universal, elaborado en su cabeza, podría superar fácilmente el carácter contradictorio y conflictivo de la vida humana.

Las propuestas que ignoran las causas profundas sociales y psicológicas del conflicto para Proudhon, no lograrán asegurar la paz. Los esfuerzos hacia acciones armoniosas deben considerar el impacto de las instituciones en la voluntad de las personas. Las instituciones deben ofrecer apoyo para la voluntad armoniosa (Ritter 1967; Osgood

1889; Pepinsky 1978). Quienes ignoran este aporte son conducidos por el camino infructuoso de buscar la paz social por medios políticos. Esto es tan cierto para los revolucionarios marxistas como para los demócratas liberales.

Asegurar la paz social a través de la reforma institucional significa el desarrollo de organizaciones sociales que armonicen las voluntades de las personas, pero el compromiso con la liberación total significa que tal armonización es permisible sólo si se mantiene la autonomía personal. Para Proudhon, los males sociales solo podrían desaparecer si el Estado y todas sus instituciones fueran eliminados de la sociedad. La propiedad y el Estado para Proudhon, están unidos como uno solo. Independientemente de la forma que tome el gobierno, su naturaleza es la desigualdad, la miseria y la injusticia.

Como se discutió anteriormente, en lugar de instituciones políticas, Proudhon abogó por organizaciones económicas basadas en principios de mutualismo en el trabajo y el intercambio, a través de cooperativas y “Bancos Populares”, como medios para lograr ese fin.

Las consecuencias de esta reorganización de la vida social incluyen la limitación de la coacción, la reducción de los métodos represivos y la convergencia de los intereses individuales y colectivos (1969: 92). Proudhon llama a esto “el estado de libertad total” o anarquía, y sugiere que es el

único contexto en el que las “leyes” operan espontáneamente sin invocar el mando y el control.

Los esfuerzos de Proudhon intentaron reconciliar una conciencia realista de que el orden requiere una reorganización social, con la convicción de que las fuerzas externas, coercitivas, la interferencia con el pensamiento y la acción es inaceptable. Si bien no fue completamente exitoso, sus esfuerzos muestran las dificultades de reconstruir de manera realista la comunidad sobre una base libertaria. Su trabajo destaca las dificultades y los obstáculos para desarrollar un enfoque del orden comunitario que sea a la vez radical y realista. Este es el desafío de un anarquismo práctico o pragmático. También es un desafío para una criminología crítica: abordar las preocupaciones inmediatas y de corto alcance del mundo real de las personas que no pertenecen a las élites, que son las más afectadas por el crimen en las sociedades capitalistas.

Estas preguntas planteadas por Proudhon siguen siendo cruciales hoy en día, ya que tanto los anarquistas como los sociólogos han centrado su atención en las formas multifacéticas de dominación que afligen a las sociedades modernas. Un esfuerzo práctico y realista para abordar la reorganización social debe enfrentar estos múltiples desafíos.

Capítulo VI

UNA VISIÓN ANARQUISTA DE LA ESTRATIFICACIÓN, LA DESIGUALDAD Y LA DOMINACIÓN

Introducción

Sociólogos y anarquistas comparten intereses convergentes y divergentes en temas de desigualdad social. Un tema principal de estudio sociológico son las desigualdades sociales. De hecho, se podría argumentar que es el tema contemporáneo predominante que atraviesa la mayor parte de la disciplina. Todos los fenómenos sociales están modelados y distribuidos de manera desigual. La búsqueda del sociólogo es a menudo explorar las formas en que los grupos de personas son desiguales. Sin embargo, hay debilidades considerables en el tratamiento sociológico liberal habitual de la desigualdad social. Por ejemplo, en la práctica, mayores ingresos no son necesariamente

deseables. Aunque correlacionados con la felicidad, los mayores ingresos por sí mismos no garantizan alegría, satisfacción o autonomía. Mejorar el prestigio de las personas, por ejemplo, el estatus ocupacional, no hace un mundo mejor, ya que el prestigio es en sí mismo una característica creadora de élite. Incluso aumentar el poder (definición weberiana) de los pobres sobre los ricos no sugiere el camino a seguir hacia un mundo más igualitario, solo un arreglo ligeramente diferente de la desigualdad⁸.

Es posible que haya personas objetivamente empobrecidas que en realidad tengan una gran cantidad de libertad. Por lo tanto, alguien con bajos ingresos, trabajo a tiempo parcial, mucho tiempo libre y un gran jardín estaría teóricamente en desventaja en comparación con alguien con ingresos medios o altos, trabajo con horas extra, sin tiempo libre y sin jardín. Cantidad de recursos no equivale a libertad.

Los anarquistas están principal y generalmente motivados por la presencia de la desigualdad social y la dominación para tomar acción. La filosofía del anarquismo se basa en una crítica de las instituciones jerárquicas y los patrones sociales y, por lo tanto, el anarquismo apunta directamente a estos fenómenos para una transformación radical. Si bien

⁸ O, para responder a las afirmaciones marxistas, la dictadura del proletariado todavía implica una dictadura, solo que con una élite diferente al cargo.

los anarquistas consideran que la desigualdad es un problema grave, en realidad se considera que la desigualdad es un síntoma de la jerarquía y las relaciones de dominación. En consecuencia, los anarquistas afirman que aumentar los ingresos o extender el poder autoritario a los grupos desfavorecidos (p. ej., elegir un presidente negro) no es una solución adecuada, y los anarquistas, en cambio, se centran en fomentar la autogestión, la autonomía y la ayuda mutua.

Para los propósitos de este capítulo, tomamos prestadas definiciones tanto sociológicas como anarquistas de “desigualdad” y “dominación”. La desigualdad es la brecha entre los recursos o experiencias vividas que tienen las personas de diversos grupos; por ejemplo, la desigualdad de clases puede estar representada por la brecha entre ingresos, riqueza o estatus ocupacional. La dominación se refiere a patrones de relaciones desiguales que se ejecutan dentro de jerarquías. Confiamos en gran medida en la suposición anarquista de que la dominación precede y da como resultado la desigualdad, y que la dominación es un fenómeno mucho más amplio de lo que generalmente se supone.

Según Bookchin (2005), jerarquía es

Los sistemas culturales, tradicionales y psicológicos de obediencia y mando, no simplemente los sistemas económicos y políticos a los que se refieren más apropiadamente los términos clase y Estado. En

consecuencia, la jerarquía y la dominación podrían continuar existiendo fácilmente en una sociedad "sin clases" o "sin Estado". Me refiero a la dominación de los jóvenes por los viejos, de las mujeres por los hombres, de una etnia por otra, de las "masas" por los burócratas que profesan hablar en su "mayor interés social", del campo por la ciudad y en un sentido psicológico más sutil, del cuerpo por la mente, del espíritu por una superficial racionalidad instrumental y de la naturaleza por la sociedad y la tecnología. De hecho, hoy existen sociedades sin clases pero jerárquicas (y existieron de manera más encubierta en el pasado); sin embargo, las personas que viven en ellas no disfrutan de libertad, ni ejercen control sobre sus vidas. (68)

Este capítulo se basa en ideas anarquistas y sociológicas sobre la desigualdad y la dominación, con el objetivo de encontrar un terreno común y una síntesis aceptable. Exploramos los intereses comunes de la sociología y el anarquismo en la desigualdad y la dominación, y formulamos una teoría anarquista contemporánea, sociológicamente informada, de estos fenómenos. Consideramos las contribuciones anarquistas para comprender la desigualdad y la dominación, así como algunas de las ideas más anarquistas que ofrecen los sociólogos. Sobre la base de estos dos hilos paralelos, proponemos algunas observaciones generales que creemos que pueden servir como base para una futura "gran teoría

de la dominación". Luego aplicamos estas proposiciones a tres temas principales de estudio académico sobre la desigualdad: clase, género y raza. Al considerar estas diferentes formas de desigualdad, queda claro que las dinámicas de dominación están totalmente entrelazadas con la desigualdad de clase, género y raza, y que la dominación es un fenómeno mucho más complicado e intratable de lo que la mayoría de los sociólogos le atribuyen. En consecuencia, hay muchos problemas éticos para los académicos empáticos que buscan estudiar la desigualdad y la dominación, pero no se involucran en actividades para subvertir, resistir y socavar estos fenómenos.

Los anarquistas no solo han criticado la inacción académica, que a menudo se basa en los fundamentos moralmente relativos de la "objetividad", sino que también dirigen sus actividades sociales, políticas y económicas hacia la eliminación de la dominación, utilizando una variedad de estrategias. Los anarquistas intentan activamente eliminar la dominación y el poder autoritario, y así reducir la desigualdad. Comenzamos la siguiente sección proporcionando una breve selección de puntos de vista anarquistas clásicos sobre la desigualdad.

Anarquistas y Dominación

El movimiento anarquista moderno surgió originalmente en el caos de la revolución industrial europea. El carácter cambiante de la dominación –de las formas de dominación feudal, religiosa y aristocrática a la dominación capitalista, parlamentaria y burocrática– fue el ímpetu de las primeras críticas anarquistas ⁹ . La mayoría de los escritores anarquistas hablaban no solo de la desigualdad material derivada del crecimiento capitalista, sino también de la tiranía arraigada en la solidificación del Estado–nación. El primer anarquista autoidentificado de la era moderna, Joseph–Pierre Proudhon (1969) identificó la multitud de formas en que el gobierno dañaba a las personas:

Ser gobernado es ser mantenido a la vista, inspeccionado, espiado, dirigido, dictado por la ley, numerado, inscrito, adoctrinado, sermoneado, controlado, estimado, valorado, censurado, comandado por criaturas que no tienen ni el derecho, ni la sabiduría, ni la virtud para hacerlo... reformado, corregido, castigado. Es, bajo el pretexto de la utilidad pública, y en

9 Purkis (2004) ha señalado que el anarquismo y la sociología se desarrollaron durante el mismo período de tiempo, y a partir de una preocupación similar por las consecuencias centrales y periféricas de la Revolución Industrial que barrió el norte y el oeste de Europa a fines del siglo XIX.

nombre del interés general, ser puesto bajo contribución, entrenado, rescatado, explotado, monopolizado, extorsionado, exprimido, mistificado, robado; luego, a la menor resistencia, a la primera palabra de queja, ser reprimido, multado, despreciado, hostigado, rastreado, maltratado, aporreado, desarmado, ahogado, encarcelado, juzgado, condenado, fusilado, deportado, sacrificado, vendido, traicionado; y, para colmo, burlado, ridiculizado, ultrajado y deshonorado. Eso es gobierno; esa es su justicia; esa es su moralidad. (294)

Los estados facilitaron muchas cosas, incluida la protección armada de la propiedad privada y la transferencia garantizada de riqueza entre generaciones. Mijaíl Bakunin notó proféticamente las barreras intergeneracionales a la movilidad de clase y sus graves consecuencias cuando escribió:

... mientras dure la *herencia*, existirá la desigualdad económica *hereditaria*, no la desigualdad natural de los individuos sino la desigualdad artificial de las clases, y ésta necesariamente conducirá siempre a la desigualdad hereditaria del desarrollo y cultivo de las facultades mentales, y seguirá siendo la fuente y la consagración de todas las desigualdades políticas y sociales. (citado en Dolgoff 1972, 126, énfasis original)

Los primeros anarquistas también estaban notablemente

en sintonía con las formas de desigualdad no políticas y no económicas, incluidas las relacionadas con el género, la raza y el origen étnico, la sexualidad, la nacionalidad y muchas otras. Por ejemplo, la anarquista estadounidense Voltairine de Cleyre (2004) escribió sarcásticamente sobre las actitudes y los esfuerzos de los hombres por reprimir a las mujeres:

[La] idea más elevada para la mujer era la servidumbre al marido y a los hijos, en la actual burla llamada “hogar”. ¡Quédate en casa, descontenta! ¡Sé paciente, obediente, sumisa! ¡Remienda nuestros calcetines, remienda nuestras camisas, lava nuestros platos, fabrica nuestras comidas, atiéndenos y *cuida a los niños*! Tu bella voz no está para deleitar en público ni a ti misma; tu genio inventivo no es para trabajar, tu gusto por las bellas artes no es para ser cultivado, tus facultades comerciales no son para ser desarrolladas; cometiste el gran error de nacer con ellos, ¡sufre por tu insensatez! ¡Eres mujer! ¡por lo tanto, ama de casa, sirvienta, camarera y niñera! (98, énfasis original)

Asimismo, Rudolf Rocker (1998) desafió los propios supuestos sobre las diferencias raciales y la superioridad étnica (incluso presagiando ideas contemporáneas sobre la construcción social de la raza):

... queda claro que las razas puras no se encuentran en ninguna parte, de hecho, con toda probabilidad nunca

han existido... cuán defectuoso es aún nuestro conocimiento de los procesos internos de la herencia, [que] uno no puede evitar la conclusión de que todo intento de erigir sobre premisas tan inciertas una teoría que supuestamente nos revela el significado más profundo de todos los eventos históricos y permite a sus exponentes juzgar infaliblemente el valor de las cualidades morales, mentales y culturales de los diferentes grupos humanos, debe convertirse en un juego sin sentido o una travesura de payaso. (317)

Los anarquistas, incluidos Benjamin Tucker, Emma Goldman y Alexander Berkman, también tuvieron la distinción de ser algunos de los primeros grupos de "aliados" en hablar en nombre de los homosexuales en los Estados Unidos, mucho antes de los disturbios de Stonewall de 1969. La sexualidad se consideraba una expresión de libertad personal, y las personas son libres de expresar sus deseos, atracciones, amor y cuidado por quien quieran, independientemente del sexo y el género (Kissack 2008).

Dados los ejemplos comunes anteriores, está claro que las diversas formas de desigualdad social y dominación fueron y siguen siendo temas habituales de los escritores y activistas anarquistas.

Como tales, los primeros anarquistas ya habían - desarrollado una aguda preocupación sociológica (aunque rara vez citaban a Comte, Simmel, Durkheim o Weber) que

se manifestaba radicalmente en su actividad política y compromiso para derrocar estos diversos sistemas de dominación.

Teoría Sociológica y Anarquismo

A diferencia de la discusión habitual sobre la desigualdad social y la dominación entre los anarquistas, los sociólogos rara vez se han enfrentado a la teoría anarquista, excepto tangencialmente (a través de menciones esotéricas al azar) o por miedo (ver Harney 2002). Por lo tanto, pocas ideas anarquistas han influido en las ideas sociológicas sobre la desigualdad y la dominación. Algunas de las ideas derivadas independientemente de la sociología reflejan sentimientos anarquistas, aunque el marxismo y el feminismo han tenido una influencia mucho mayor en las ideas sociológicas de desigualdad. Aquí, tomamos nota de un puñado de pensadores sociológicos un tanto arbitrarios que pueden aportar elementos básicos para una visión anarquista–sociológica de la desigualdad y la dominación. Las cualidades anarquistas de estas contribuciones seguramente no fueron intencionales y no pretendemos implicar que los siguientes sociólogos fueran anarquistas, o

incluso que apreciarían que sus ideas se usaran de esta manera. ¡Todo lo contrario! Estos sociólogos tienen ideas avanzadas que simpatizan con las preocupaciones anarquistas sobre la desigualdad y la dominación, incluido el gran tamaño organizacional y la burocratización, las relaciones de autoridad, la dominación integral de la vida cotidiana por parte del "sistema" y la naturaleza multifacética de las jerarquías.

Los escritos de Robert Michels¹⁰, particularmente *Partidos Políticos* (1962), contienen una alergia anarquista a las grandes organizaciones y al poder centralizado. La desigualdad existe dentro de las organizaciones, y el déficit de poder entre el "líder" y el "seguidor" aumenta a medida que crece la organización. La democracia grupal se vuelve cada vez más susceptible a la manipulación y la autogestión disminuye con una mayor membresía. La aportación, el control y la flexibilidad de los miembros existen en proporción inversa a la rigidez de la organización y la distancia entre el liderazgo y las bases. Por lo tanto, debido a la escala creciente de humanos la organización introduce y aumenta la dominación. Incidentalmente, los anarquistas han entendido esto desde hace mucho tiempo; por ejemplo, Ehrlich (1996) señala la preferencia anarquista por

10 Se ha sugerido que Michels fue un sindicalista revolucionario, con puntos de vista compatibles con el anarcosindicalismo durante sus primeros años. Sin embargo, aparentemente se volvió hacia el fascismo al estilo italiano más adelante en su vida.

organizaciones deliberadamente pequeñas que ayudan a conservar características directamente democráticas e igualitarias.

Marx argumentó que el fundamento de la desigualdad provenía de las relaciones de propiedad. Ralf Dahrendorf (1959) respondió que las relaciones de autoridad crean desigualdad y relaciones de propiedad. La propiedad existe y puede ser solo de algunos, porque las personas en ciertas instituciones tienen la autoridad para hacer cumplir este derecho sobre el resto de la sociedad. La desigualdad que se encuentra en la sociedad proviene de estructuras y organizaciones sociales que favorecen a algunos participantes sobre otros, a saber, los "dadores de órdenes" sobre los "tomadores de órdenes". Por ejemplo, en una organización laboral como una corporación, los propietarios (la "burguesía" de Marx) dan órdenes a los gerentes, quienes a su vez dan órdenes a los trabajadores (el "proletariado"). Los gerentes están en una posición contradictoria en este sistema, ya que tienen un control increíble sobre el funcionamiento diario de las corporaciones, pero no son dueños de ellas. De hecho, la mayor parte del conflicto laboral que se manifiesta tiene lugar entre el trabajador y la dirección, no entre el trabajador y el propietario (que a menudo es invisible). El conflicto entre obrero y empresario no se explica por la propiedad de los medios de producción, sino por quién tiene autoridad sobre quién. En consecuencia, la desigualdad existe en cualquier relación

entre personas en diferentes posiciones de autoridad. Hay muchas (si no infinitas) posiciones potenciales en un sistema de estratificación, lo que indica la complejidad de la desigualdad: no se trata simplemente de “nosotros contra ellos”. En cambio, hay muchos “medio aliados” y “medio enemigos”. El análisis de Dahrendorf se puede aplicar a todo tipo de situaciones: los niños y, a menudo, las esposas quienes reciben las órdenes de los hombres patriarcales que dan las órdenes, o en las relaciones entre los ciudadanos y la policía. Los medios de producción son irrelevantes en estas situaciones, mientras que la autoridad, la capacidad de hacer que se sigan las órdenes, es primordial. El trabajo de Dahrendorf representa una importante mejora con respecto a puntos de vista anteriores sobre la desigualdad. Aquí, la desigualdad es un indicador –un canario en una mina de carbón– que sugiere la presencia de alguna forma de dominación. La desigualdad es, pues, un síntoma del problema de la dominación, no el problema en sí.

Los teóricos críticos, como Jurgen Habermas (1985), han argumentado que el mundo moderno se está deshumanizando y es la fuente de una gran dominación.

Los grandes sistemas, en particular las burocracias, el Estado, el capitalismo de consumo y los medios de comunicación, "colonizan" el "mundo de la vida" de las experiencias cotidianas de las personas. En el proceso, la “democracia” se vuelve mediatizada a través de la manipulación científica de la opinión pública. La

participación civil se reduce debido a la influencia del dinero y el poder en la esfera pública.

Es importante destacar que Habermas defiende el uso de la razón (no el mero positivismo) con fines emancipatorios, una praxis que tiene sus raíces en una realidad social que claramente se pone del lado de los dominados de la sociedad, valora la democracia participativa y expresa una visión utópica de la sociedad. La verdadera acción comunicativa es necesaria para atravesar toda la dominación en la sociedad, para que las personas puedan articular sus intereses y encontrar un camino colaborativo para avanzar.

Las feministas negras han criticado abiertamente los primeros intentos de comprender las principales formas de desigualdad (como clase, género y raza). Sociólogos como Patricia Hill–Collins han argumentado que existe una “matriz de dominación” en la que varias formas de desigualdad afectan a los individuos de formas divergentes, dependiendo de su propia posición en la matriz, así como de otros factores de la vida, incluidos el tiempo y el espacio (Collins 1991). Collins, y otras como Angela Davis, Audrey Lorde y Barbara Smith, observan que las vidas de las mujeres en el movimiento feminista durante las décadas de 1960 y 1970 no eran las mismas. Los intereses, las oportunidades, los recursos, los privilegios y la posición general en las jerarquías eran muy diferentes. Por ejemplo, las mujeres blancas tendían a tener mayores oportunidades que las

mujeres negras (y otras mujeres de color), las mujeres ricas y de clase media mayores recursos que las mujeres pobres y las mujeres heterosexuales mayores privilegios que las lesbianas. En consecuencia, hablar de una feminidad “esencial” es ignorar la multitud de formas en que las mujeres son diferentes, tanto privilegiadas como desfavorecidas (Harris 1990).

bell hooks (1981) amplía estas ideas al identificar un “patriarcado capitalista supremacista blanco” que se cruza para crear las jerarquías de la matriz. Sin embargo, hooks observa caminos de resistencia: al “dar voz” a las mujeres (y otros grupos dominados) pueden articular sus propias experiencias y descubrir a otros con quienes pueden luchar colectivamente hacia la libertad (hooks 1989). En este sentido, hooks refleja la práctica anarquista de identificar la dominación y buscar formas alternativas de organización social.

Ninguno de los teóricos sociales mencionados encapsula una visión explícitamente anarquista de la desigualdad y la dominación. Aún así, cada uno de los anteriores se hace eco de importantes preocupaciones anarquistas que, en conjunto, sugieren áreas clave de superposición entre el anarquismo y la sociología. En consecuencia, los anarquistas han criticado las organizaciones excesivamente grandes, el poder autoritario, cómo las instituciones masivas estructuran la vida cotidiana para perpetuar la desigualdad y las jerarquías multiplicativas que afectan a todas las

personas. A continuación, ilustramos cómo los sociólogos anarquistas pueden usar estas observaciones sociológicas, combinadas con las ideas anarquistas clásicas sobre la desigualdad y la dominación, para crear una teoría anarquista sistemática.

Una gran teoría anarquista de la dominación

Brian Martin (2007), escribiendo en la revista académica revisada por pares *Anarchist Studies*, afirmó que ciertas teorías anarquistas necesitan un mayor desarrollo, incluida "una gran teoría de alto nivel sobre dominación, opresión, desigualdad y/o jerarquía... Una gran teoría de la dominación sería una contribución anarquista específica" (108). Si bien existen numerosos críticos sociológicos de la gran teoría (por ejemplo, Mills 1959, Merton 1968), esta tarea puede ser razonable dado el carácter radical del anarquismo y la centralidad de la desigualdad y la dominación en su lente teórico.

Con el anarquismo, tiene sentido hablar de una teoría comprensiva para describir patrones de dominación, ya que la filosofía trata estos patrones como fenómenos duraderos en la época humana reciente, y estos patrones son la

consecuencia última de las instituciones jerárquicas y la autoridad.

La gran teoría tiene como objetivo explicar gran parte de cómo funciona el mundo, y sus conclusiones no dependen del tiempo o el lugar para la calificación. En consecuencia, una gran teoría necesita ser universalmente robusta en su poder explicativo. El anarquismo ha tendido a afirmar un argumento amplio e integral de que la jerarquía crea dominación y desigualdad. A continuación, describimos las principales suposiciones y observaciones anarquistas sobre la dominación. Cada una puede servir como una proposición que necesita verificación a partir de evidencia adicional, una tarea que emprenderemos más adelante en este capítulo.

Proposición 1: La dominación se basa en el uso exitoso del poder jerárquico.

La jerarquía en las relaciones humanas es una fuerza abrumadoramente negativa y deshumanizadora. El “poder sobre” que algunos poseen es el fundamento de la dominación. Como señala Hartung (1983), “el anarquismo comienza genéricamente con la suposición de que los patrones de dominación, incluidos el clasismo, el racismo, el sexismo y el heterosexismo, pueden rastrearse hasta la

imposición jerárquica de la autoridad” (89). Cada forma de dominación en la sociedad se deriva de jerarquías institucionalizadas donde algunos usan sus posiciones privilegiadas para ejercer el poder a expensas de otros. Por ejemplo, la explotación es el resultado de que algunas personas (p. ej., los capitalistas) emplean el poder económico dentro de una economía capitalista, dominando a quienes tienen menos poder (p. ej., los trabajadores), lo que da como resultado una desigualdad de clases. El poder jerárquico necesita desplegarse adecuadamente para que sea efectivo y así dominar a los demás. Este uso exitoso a menudo requiere una mezcla de legitimidad, fuerza hegemónica, grandeza y unanimidad. Para acabar con la dominación, es necesario eliminar las jerarquías.

Proposición 2: La Dominación tiene consecuencias negativas para los individuos.

La dominación disminuye los estados deseables del ser, daña a los individuos y limita el potencial humano. El proceso de dominación despoja a los dominados de agencia y elección, autonomía, empoderamiento, identidad propia y autoestima, libertad, autodeterminación y seguridad personal. Las personas y los grupos en los que se encuentran sufren daños en su condición actual, a veces a través de

dificultades, privaciones o violencia (ya sea física, mental o emocional). La dominación también atrofia el potencial humano al restringir las posibilidades, cercenar los sueños, aplastar las ambiciones y hacer que las personas soporten las malas condiciones.

Proposición 3: La dominación tiene consecuencias negativas para la sociedad.

La dominación es un fenómeno severamente antisocial. La práctica de la dominación contamina las relaciones e interacciones humanas, provocando manipulación, tensión, desconfianza, malicia, venganza, peligro y violencia. En consecuencia, la dominación contamina a la sociedad y degrada su potencial cooperativo general. Incluso las personas que se encuentran en posiciones muy ventajosas se ven afectadas negativamente por la pérdida de oportunidades de amistades, experiencias y perspectivas más amplias.

Dado que las relaciones e interacciones sociales son el tejido significativo de la vida diaria, es importante reducir la dominación por el bien de todas las personas.

Proposición 4: La desigualdad toma muchas formas, más de las que podemos identificar o analizar cómodamente a la vez.

Además de las principales formas de desigualdad social, como la clase, el género y la raza, siempre se pueden identificar otras. De hecho, regularmente se “descubren”, notan y articulan nuevas formas de desigualdad. Este “multidimensionalismo” es una tendencia importante en el estudio de la desigualdad (Grusky y Szelenyi 2007). Por ejemplo, las formas añadidas recientemente que se estudian en el campo de la sociología, pero de ninguna manera nuevas en el mundo real, incluyen la sexualidad, la ubicación espacial, el acceso a la información, la edad, la nacionalidad, el estado de capacidad y otros. Incluso la raza y el género son en sí mismos temas de investigación relativamente nuevos en la corriente principal de la sociología norteamericana, ya que la mayoría de los sociólogos de la primera mitad del siglo XX eran hombres blancos altamente educados que no apreciaban las formas de desigualdad que no les afectaban personalmente. Es muy probable que las sociedades identifiquen nuevas formas de desigualdad en el futuro. Además, las formas de desigualdad en otras sociedades probablemente sean diferentes y desconocidas para los observadores extranjeros. Comprender las diversas formas de desigualdad ayuda a comprender el mundo con mayor precisión y, por lo tanto, podemos formular

soluciones adecuadas a los problemas. Fuera de las relaciones interhumanas existen otras dos formas de dominación que han recibido mayor atención en los últimos años: la dominación de la naturaleza y la dominación de los animales no humanos.

Proposición 5: Los privilegiados no tienen un “derecho” ético a sus privilegios.

Las estructuras y relaciones sociales existentes no son naturales, determinadas biológicamente ni ordenadas por Dios. Por lo tanto, los dominadores potenciales no “merecen” su poder y autoridad, ni los privilegios que los acompañan. Ninguna persona o grupo debe dominar a otra persona o grupo. Sin embargo, no siempre es necesario arrebatárselos los privilegios a los privilegiados, sino que a veces simplemente es necesario extenderlos a los desfavorecidos. Por ejemplo, a los profesores académicos con permanencia en el trabajo no se les deben quitar sus permanencias privilegiadas, sino que se debe ofrecer una tenencia comparable a todas las ocupaciones para que otras personas puedan compartir los mismos privilegios que los profesores. O bien, los hombres no deberían ser despojados del respeto que la sociedad les ofrece, pero las mujeres deberían recibir un respeto comparable para elevarlas al

mismo nivel que los hombres. En consecuencia, los privilegios no pueden ser monopolizados por algunos en detrimento de otros, sino que deben expandirse para beneficiar a todos. En última instancia, todos, tanto los desfavorecidos como los privilegiados, tienen interés en luchar contra la dominación. Los individuos que más se benefician de los sistemas de dominación también podrían beneficiarse (aunque de diferente manera y en menor medida) de la eliminación de esos mismos sistemas. Por ejemplo, el patriarcado y el machismo pueden verse como enfermedades sociales que destruyen activamente a los hombres, así como a las mujeres.

Proposición 6: Ciertos grupos desfavorecidos resistirán regularmente (aunque no siempre) la dominación.

La dominación no es una mera calle de un solo sentido, en la que quienes reciben desventajas absorben silenciosamente las acciones de los dominadores: es sensato suponer que habrá intentos por parte de las personas dominadas de ejercer una fuerza opuesta. La resistencia es una consecuencia “natural” –o al menos esperada– de la dominación y la desventaja. La dominación crea deseos, emociones y metas dentro de las comunidades dominadas que chocarán con varias jerarquías. Las personas

desfavorecidas y perjudicadas también buscarán reparación y medios para mejorar. Los conflictos resultantes pueden llevar a tales comunidades e individuos a intentar contrarrestar su subordinación. Además, las formas y el grado en que la desigualdad daña a las personas depende, en parte, de la resistencia que ofrezcan quienes se encuentran en posiciones desventajosas. Pero es difícil (si no imposible) predecir de antemano quién se rebelará, dónde y cuándo. Por lo general, es difícil para los demás identificar y notar los sentimientos, las condiciones y las privaciones que experimentan algunas personas. De hecho, los factores que harán que un determinado grupo se “rompa” pueden confundir a los observadores. Por ejemplo, los rebeldes pueden parecer en algunos aspectos privilegiados, como los estudiantes o los negros de clase media en la década de 1960. Por lo tanto, el análisis de una revuelta siempre es más fácil en retrospectiva. Pero, ¿por qué la gente no siempre resiste cuando la injusticia está presente? Es muy poco probable que algunos grupos se resistan a la dominación (por ejemplo, niños pequeños o personas con discapacidades intelectuales sustanciales) en cualquier capacidad organizada. Para otros, ¿por qué es rara la resistencia?

Los anarquistas–sociólogos buscan determinar los factores que contribuyen a la rebelión para ayudar a permitir más rebelión. “Resistencia” también es un término amplio y puede parecer ordenado o caótico, reformista o

revolucionario. La protesta podría tomar la forma de presionar por cambios legislativos u orientados a políticas que ayuden a los desfavorecidos. La protesta también podría intentar evitar directamente que ocurra algún tipo de dominación. Otras formas de protesta radical pueden apuntar a adquirir, hacer crecer y expandir los medios de auto empoderamiento. La resistencia podría incluso estar representada por comportamientos antisociales como el crimen o el separatismo subcultural. En todos los casos, sin embargo, la resistencia es el acto de los desfavorecidos contra su posición en una jerarquía, ya sea que se conciba plenamente como tal o no.

Argumentamos que estas seis proposiciones son un punto de partida bastante conservador para una visión anarquista–sociológica de la dominación.

Para probar la veracidad de estos supuestos, aplicamos estas proposiciones a tres formas principales y duraderas de desigualdad estudiadas en la mayor parte de la sociología contemporánea.

Dado que las grandes teorías deben ser sólidas y generalizables por su propia naturaleza, es importante aplicar esta teoría a una amplia gama de desigualdades, no solo a una o dos de forma aislada.

Clase, Género, Raza y Jerarquía

Sorprendentemente, hemos conocido y leído los escritos de numerosos sociólogos y anarquistas que afirman que una de estas principales formas de desigualdad (clase, género y raza) son las formas centrales o últimas, superando a las demás. A veces, esta priorización es una implicación sutil que uno siente por las palabras utilizadas, pero en otros casos, las personas han afirmado claramente la supuesta omnipresencia de una forma sobre otras. Si bien el carácter de estas formas de desigualdad ha cambiado con el tiempo y no es el mismo en todos los lugares, no es correcto descartar algunas formas a expensas de otras. Los autores y activistas tienden a presentar argumentos interesantes y buenos, pero el hecho de que estas tres formas de desigualdad se discutan continuamente es una indicación de que las tres son formidables y no “menores” con respecto a otras. Diferentes, sí, pero ni más ni menos importantes. Clasificar la importancia de una forma es iniciar la exclusión de otras, independientemente de la validez empírica del argumento original. Décadas de investigación sociológica reciente, así como la experiencia mucho más larga de los movimientos sociales enraizados en la lucha contra estas

formas de dominación, ilustra cuán compleja y profundamente arraigada es cada forma en las sociedades modernas¹¹.

Como advierten las feministas negras antes mencionadas, se debe tener cuidado de no “esencializar” la experiencia de un grupo como la experiencia normativa de todos los demás. Por ejemplo, la experiencia de todos los hombres no es la de dominadores completos o totales. Los hombres negros y los hombres de clase trabajadora están en desventaja en ciertos aspectos de sus vidas, lo que los diferencia de los hombres blancos de clase alta. La consideración del impacto de todas las formas de dominación ilustra el efecto multiplicador de la desventaja sobre las personas. Entonces, se pueden considerar las condiciones individuales de desventaja. La sociología considera patrones promedio entre grupos humanos y generaliza aquellas experiencias y posiciones de desventaja o privilegio. Sin embargo, incluso los promedios ignoran las diferencias, ya que no todas las personas comparten exactamente las mismas características y condiciones que las de su grupo.

En la siguiente discusión, aplicamos las seis proposiciones

11 Irónicamente, a menudo (pero no siempre) la persona que hace esta afirmación pertenece a una categoría desfavorecida dentro de esta forma de desigualdad. Las personas todavía tienen problemas para ver otras formas de desigualdad como importantes si no las enfrentan personalmente, aunque la experiencia con una forma de desigualdad a menudo los sintoniza para notar otras formas.

ofrecidas anteriormente, a la luz de la dinámica de la desigualdad de clase, género y raza. Como tal, exploramos una interpretación anarquista de estas tres formas principales de desigualdad de interés para los sociólogos.

Al igual que los sociólogos, argumentamos que estas son formas irreductibles que están influenciadas unas por otras, pero aún así son independientes. Sin embargo, a diferencia de muchos sociólogos, enfatizamos cómo un análisis basado en la mera desigualdad entre "los que tienen" y los "que no tienen" a menudo pasa por alto las relaciones de jerarquía y autoridad inherentes a cada uno.

Además, argumentamos que es importante señalar las deficiencias en los esfuerzos por "igualar" los ingresos, la riqueza o los recursos entre grupos, y cómo los anarquistas pretenden eliminar todos los mecanismos jerárquicos que sustentan cada forma de desigualdad.

Lo siguiente intenta ser lo más culturalmente independiente posible, pero es inevitable que los ejemplos dados sean más descriptivos de las realidades en América del Norte¹². Discutimos los conceptos de clase, género y raza en orden alfabético.

12 Alentamos a otros a extender este análisis a condiciones geográficas y culturales variantes.

Clase

La desigualdad de clases se basa en la institución jerárquica del capitalismo que permite que una clase propietaria dé órdenes a las clases media y trabajadora. El poder está así enraizado en relaciones económicas de explotación. A veces, los capitalistas no dan órdenes directas a los gerentes y profesionales de la clase media y, debido a la socialización que hace que éstos se identifiquen con las clases propietarias, estas clases medias dirigen la sociedad en nombre de los intereses capitalistas. Los capitalistas no tienen el derecho incuestionable a su riqueza heredada, estilos de vida lujosos o trabajadores baratos a quienes mandar.

La dominación de clase tiene consecuencias negativas para aquellos en los estratos de clase más bajos, consecuencias que van desde el agotamiento y la alienación hasta la mala salud y la baja autoestima. Sin embargo, no son solo las clases trabajadoras las que sufren bajo el capitalismo, aunque claramente son las que más sufren, ya que la dominación de clase también crea desesperación, celos, delitos contra la propiedad y otros fenómenos que afectan negativamente a todos en la sociedad.

Si bien las sociedades de clases a menudo están legitimadas por los mitos de la movilidad de clases, es muy

discutible cuánta movilidad existe realmente, qué tan regular es dicha movilidad y si la movilidad existente mejora el estado general de las cosas para todos en una sociedad. La movilidad generalmente se ve favorecida por diversas formas de capital (económico, social o cultural). Pero, dado que el capital está monopolizado por aquellos que ya están en la cima de la jerarquía de clases, los ricos pueden transmitir capital a sus hijos y así recrear la jerarquía de clases.

El capitalismo se basa en tener a los trabajadores bajo el control de gerentes y propietarios. Ya sea que estos trabajadores estén en la misma sociedad o vivan en el extranjero, algún grupo debe estar en una posición de desventaja, experimentando así una falta de empoderamiento, eficacia, autonomía y autogestión. Jugar con síntomas como la desigualdad de clases sin abordar el capitalismo está destinado a ser un esfuerzo fallido o inútil.

Asimismo, el debate sobre el alcance de la movilidad de clase de una sociedad es en gran parte un juego de trileros. En consecuencia, esfuerzos como mejorar la movilidad, formar sindicatos y unidades de negociación colectiva, programas de bienestar social administrados por el Estado o impuestos progresivos a los ricos no cambian las relaciones fundamentales en el capitalismo entre las clases alta, media y trabajadora.

Los anarquistas han sido muy directos con su demanda de

poder de la clase trabajadora, por cualquier medio necesario, especialmente en la medida en que estos esfuerzos fomentan el desmantelamiento del capitalismo. El movimiento obrero ha sido el fenómeno que ha desafiado al capitalismo de manera más seria y vigilante, particularmente a través de las acciones masivas de los trabajadores y sus aliados, utilizando una variedad de tácticas que van desde protestas y huelgas hasta sabotaje y tomas de fábricas.

En última instancia, la desigualdad de clases solo puede eliminarse prescindiendo de las relaciones jerárquicas entre las clases, no solo creando leyes de salarios mínimos y máximos, o permitiendo que los trabajadores y gerentes tengan la oportunidad de sentarse en una mesa para discutir sus quejas. En cambio, los trabajadores necesitan controlar no solo los medios de producción, sino también el aparato de toma de decisiones necesario para trabajar. Este énfasis diferencia los esfuerzos de los anarquistas de los socialdemócratas para reducir las diferencias salariales, los sistemas socialistas estatales que colectivizan el poder productivo y otorgan el control a los burócratas o técnicos, y los sindicalistas que buscan una mayor participación en el lugar de trabajo al no poseer la propiedad final de sus esfuerzos.

La desigualdad de clases no solo implica relaciones de poder desiguales entre propietarios, gerentes y trabajadores, sino también la burocracia sindical, los

reguladores gubernamentales y todos los demás que pueden intervenir en el lugar de trabajo. Si los políticos, los funcionarios de partido, los especialistas o los funcionarios sindicales están en posición de tomar decisiones en nombre de los trabajadores, entonces los trabajadores no pueden controlar completa y directamente las cosas que importan mucho en la experiencia vivida de la desigualdad de clases. Sin embargo, esto no excluye las principales formas en que los trabajadores han utilizado tradicionalmente el movimiento laboral para ganar poder político y económico en el pasado: a través de sindicatos dirigidos democráticamente por todos los miembros. El anarcosindicalismo ha sido la respuesta radical a los problemas del capitalismo para los trabajadores que buscan expresar solidaridad entre industrias, administrar su propio trabajo y permanecer autónomos tanto de sus [que pronto serán ex] jefes como del liderazgo sindical parasitario (Schmidt y van der Walt 2009).

Los anarquistas también han tendido a rechazar cualquier trabajo realizado en beneficio de las figuras de autoridad. En consecuencia, en una sociedad capitalista, los anarquistas desean liberarse de la necesidad de “trabajar”. La motivación para trabajar en la sociedad capitalista no es la creatividad, la autoexpresión o la alegría, sino la supervivencia: la gente necesita dinero para comprar comida para vivir (etcétera). Trabajar se impone a las personas y los anarquistas a menudo han defendido el

"trabajo cero" más allá del que es inmediatamente necesario para sobrevivir o el que se realiza para la construcción comunitaria creativa. En esta concepción del anarquismo de trabajo cero (expresada con mayor elocuencia en *La abolición del trabajo* de Bob Black), la movilidad de clase dentro del sistema capitalista es menos deseable que la autonomía de todo el sistema de clases. La verdadera autogestión obrera se logra al poder elegir si se trabaja o no, para quién y cómo.

Género

Las desigualdades entre hombres y mujeres son anteriores a las desigualdades de clase, ya que tienen sus raíces en la institución del patriarcado (literalmente: gobierno del padre) con múltiples milenios de antigüedad. El poder se deriva de las relaciones sexuales y los roles de género. Aquí, la jerarquía se ordena de manera que beneficie a los hombres sobre las mujeres, a los hombres mayores sobre los más jóvenes y al desempeño heteronormativo sobre el comportamiento no heterosexual. Los anarquistas reconocen que, como todas las demás formas de dominación social, estos arreglos no están determinados biológicamente, sino que son creados por interacciones desiguales entre aquellos con y sin poder en las sociedades

humanas. Muchas sociedades del pasado han tenido órdenes sociales más igualitarios entre los sexos, lo que ilustra que el orden actual puede cambiarse mediante la iniciativa y la lucha humanas.

El género son las características socialmente construidas adjuntas al sexo biológico percibido que llevan a los hombres a ser socializados de manera masculina y a las mujeres a ser socializadas de manera femenina. En las sociedades occidentales industrializadas, estas formas de socialización de género ayudan a exagerar cualquier diferencia biológica significativa (las principales diferencias se relacionan con la reproducción, el tamaño promedio, etc.) y justifican patrones de comportamiento desiguales. Es perfectamente posible que los hombres adopten las llamadas características “femeninas” y sean compasivos, cariñosos y sociables. De hecho, los anarquistas sugieren que una forma de mejorar el nivel de ayuda mutua, cooperación y solidaridad es enfatizar estos rasgos sobre los rasgos competitivos, agresivos y dominantes de la masculinidad. Los hombres son claramente capaces de tales comportamientos preferibles, pero están socializados para actuar de maneras que perpetúan una variedad de formas de dominación. Otras características supuestamente “masculinas” como la valentía o el coraje son propias de todas las personas, y obviamente no sólo las poseen los hombres.

Más allá de la desigualdad de género creada por el

patriarcado, las categorías mismas de femenino y masculino, femenino y masculino se construyen socialmente. El patriarcado, junto con la heteronormatividad, obliga a los médicos y padres a forzar a los niños a una categoría u otra de sexo o género. Especialmente en el caso de los niños con características ambiguas de sexo, la pulsión es aún más agresiva para enfatizar claramente –a través de la cirugía o la actuación– una posición binaria sobre la otra. El patriarcado, por lo tanto, sirve para subyugar a los transexuales, las personas transgénero e incluso a aquellos con atributos más “normativos” a estándares que obligan a las personas a comportamientos e identidades predeterminados y aceptables. La heteronormatividad no es un subconjunto del patriarcado, sino una institución algo autónoma, aunque una instanciación hermana, de dominación del sexo/género/sexualidad.

La dominación tiene consecuencias negativas para las mujeres y las personas con cuerpos femeninos, como el hecho de que se da por sentado, el abuso sexual, la violación, y la cosificación. Pero la dominación de género también afecta a los hombres y a la sociedad en general, especialmente a través del machismo y la violencia generalizados. La desigualdad de género se manifiesta en numerosos ámbitos. Quizás el dominio más íntimo es la familia, donde claramente existen roles de género que responsabilizan a las mujeres de la mayoría de las tareas domésticas y la crianza de los hijos. El patriarcado también

permite a los hombres tener un mayor control sobre los recursos familiares y, por lo tanto, tomar decisiones estratégicas importantes independientemente de la participación de las mujeres. La dominación de género es un factor importante dentro de las relaciones amorosas, atestiguada por agresión doméstica, la agresión sexual, la violación y otras formas de manipulación y control sexual que los hombres ejercen sobre las mujeres, nuevamente debido a su socialización de género, mayores recursos, independencia y tamaño físico. Los hombres no tienen un derecho inherente al acceso sexual sin restricciones a las mujeres, ni el derecho a tener empleadas de limpieza, cocineras y niñeras gratis.

Fuera de la esfera familiar y doméstica, la desigualdad de género pone en desventaja a las mujeres en el lugar de trabajo, ya que se ven relegadas a trabajos de bajo rango donde realizan trabajos de “género femenino” que son menos remunerados o creativos y están bajo su propio control. Culturalmente, las mujeres suelen ser vistas como las únicas figuras responsables del cuidado de los niños. Y, por sus características “femeninas”, las mujeres se encuentran sujetas a un paternalismo donde los hombres hablan y actúan en su nombre.

A diferencia de las ideas sociológicas de movilidad de clase, no existe una verdadera movilidad ascendente para las mujeres en la sociedad, excepto como resultado de los avances realizados por el movimiento feminista. Además, a

diferencia de los puntos de vista marxistas sobre la revolución de clases, derribar la jerarquía de género para establecer a las mujeres en la cima y los hombres en la base no produce un resultado deseable. Las anarquistas y las feministas han sido claras defensoras de eliminar las barreras entre hombres y mujeres, empoderar a las mujeres para que ejerzan una mayor autodeterminación y bloquear las vías por las cuales los hombres pueden dominar. En pocas palabras: los anarquistas no abogan simplemente por eliminar los privilegios masculinos, sino por ampliar el ámbito de la libertad para incluir la participación femenina y la posesión de esos privilegios. Al hacerlo, el rango de libertad no solo aumenta, sino que también cambia de carácter para incluir la libertad que tolera a los demás, permite la cooperación y la solidaridad, y reduce el potencial de poder sobre los demás. Los hombres profeministas son aliados importantes en la lucha por una mayor igualdad de género en la medida en que desertan del privilegio masculino. Pero, igualmente importante es la necesidad de que las mujeres abracen abiertamente la conciencia feminista radical, no solo siendo testigos de su propio sometimiento al patriarcado y cómo la inacción lo perpetúa, sino también del empoderamiento obtenido al asumir una identidad feminista. Sin embargo, el feminismo no es suficiente para terminar con la dominación de género, especialmente si el feminismo es solo de carácter liberal y se basa en que las mujeres tengan una representación equitativa en otras instituciones jerárquicas como el

capitalismo o el Estado. Para medrar dentro de tales instituciones basadas en la jerarquía y la dominación, las mujeres generalmente deben adoptar rasgos masculinos de dominación, competencia y agresión. Una mayor presencia de mujeres dentro de las jerarquías no logra una verdadera igualdad de género, ni tampoco una liberación. Tener una mujer presidenta o directora ejecutiva no cambia la naturaleza fundamental del Estado jerárquico o la corporación.

Raza

La desigualdad racial resulta del ejercicio del poder determinado por la raza; en muchas sociedades contemporáneas, esto indica una jerarquía basada en la supremacía blanca. Se entiende por raza las categorías creadas artificialmente sobre la base de diferencias biológicas percibidas (y supuestas) entre grupos de personas. Estas categorías son en realidad construidas socialmente y tienen poco que ver con la genética (a pesar de la creencia popular). En consecuencia, “raza” es una idea fluida y tiene más que ver con arreglos de poder prevalecientes que con cualquier diferencia sustantiva. Por ejemplo, en los Estados Unidos, la raza se ha creado legalmente para ofrecer privilegios (políticos, económicos y

sociales) a unas personas y no a otras. El Estado, a través de la legislación y las decisiones judiciales, ha identificado un grupo ("los blancos") como un grupo superior, que se beneficia del mejor acceso al poder político, la propiedad, la protección legal, el estatus social, etc. Al mismo tiempo, a otros grupos, a saber, los nativos americanos y los esclavos africanos, se les negó el acceso a estos recursos, al igual que a la mayoría de los grupos de inmigrantes. La raza se basa en la institución jerárquica de la supremacía blanca, que crea un estrato escarpado de razas, con los protestantes blancos en la parte superior. Sin embargo, este arreglo no está "dado por Dios", ni es natural o inevitable al igual que las jerarquías de clase o de género, como lo han demostrado claramente las interpretaciones legales cambiantes de las categorías raciales (López 1996).

Si bien "raza" describe dimensiones apoyadas artificialmente, todavía tiene una prominencia en el mundo real. Las minorías raciales, aunque de ningún modo son inherentemente inferiores, han recibido menos privilegios en todas las sociedades que las razas dominantes. Específicamente, la supremacía blanca tiene consecuencias negativas para las minorías raciales, que incluyen vergüenza, perfiles específicos y menos oportunidades de vida.

Los anarquistas consideran que los problemas de la supremacía blanca van más allá del simple "racismo" (actitudes perjudiciales de superioridad por parte de los miembros del grupo dominante). Los racistas individuales

son, en general, bastante insignificantes en comparación con el racismo masivo e institucionalizado. Por lo tanto, un verdadero análisis de la desigualdad racial tendría que incluir todas las instituciones que perpetúan la desigualdad racial: los mercados de vivienda, el "sistema de justicia penal" (también conocido como "procesos de respuesta a la desviación"), la aplicación de la ley, las corporaciones explotadoras, las políticas gubernamentales, etc. Incluso en los tiempos modernos, donde los supuestos "derechos civiles" existen en los libros de leyes, existe un racismo de facto y una desigualdad racial arraigada en siglos de prácticas discriminatorias pasadas. Las ideologías racistas perpetúan muchas de estas prácticas y ayudan a justificar la desigualdad como consecuencia "natural" de la estupidez, la pereza o la ineptitud de las minorías. De hecho, la supremacía blanca es el villano que crea la desigualdad racial.

Los grupos minoritarios merecen la autonomía racial de los grupos dominantes, ya sea a través de un mayor poder colectivo, derechos y libertades ampliados, o a través de la independencia (en un sentido cultural, espacial o político). En la medida en que las condiciones y las experiencias han mejorado para las minorías, ha sido únicamente a través de los avances creados por los movimientos antirracistas y de derechos civiles (que incluyen a las organizaciones de liberación nacional).

Los anarquistas no anuncian la movilidad individual de

unos pocos miembros individuales de grupos minoritarios como el fin de la supremacía blanca o la desigualdad racial, sino simplemente como evidencia que demuestra la flexibilidad del capitalismo y el Estado. Al final, la lucha colectiva en los movimientos es el verdadero medio para eliminar la supremacía blanca, ya sea a través de la educación y la acción con conciencia racial, o mediante la desobediencia racial o los disturbios raciales.

En última instancia, estas tres formas de desigualdad y dominación podrían expandirse a otras categorías, como capacidad, edad, orientación sexual y otras. En países fuera de los Estados Unidos, la desigualdad puede depender de otros factores, como la religión, la nacionalidad o la ciudadanía, el idioma, la condición de indígena, la región de residencia, la casta o cualquiera de una gama cada vez más amplia de factores. Independientemente de la forma de dominación, ¿cómo debemos entender y estudiar el fenómeno más amplio en las sociedades?

El análisis de la dominación

La primera tarea analítica para una sociología anarquista es distinguir entre una plétora de conceptos variados pero estrechamente relacionados, que incluyen autoridad,

diferencia, desventaja, discriminación, dominación, explotación, jerarquía, desigualdad, opresión, poder, prejuicio, privilegio, estratificación y subordinación. Independientemente de la definición específica, el elemento común general de todos estos términos es la noción de variación, casi universal; variación que separa a las personas en grupos que llevan vidas más agradables, cómodas, autogestionadas y dominantes, y grupos que no. Si bien todos los términos anteriores son importantes tanto para los sociólogos como para los anarquistas, a continuación nos centraremos en los matices entre desigualdad y dominación.

Sostenemos que la desigualdad, el tema cotidiano de la sociología –realmente su “pan y mantequilla” analítico– es en realidad el resultado o síntoma de otros fenómenos, a saber, las relaciones de dominación. Por ejemplo, la desigualdad de estatus a menudo se deriva de la dominación que tienen los profesionales sobre las llamadas ocupaciones “no cualificadas”. La desigualdad de poder se deriva de la dominación de los “representantes” electos sobre los civiles y las masas. Y la jerarquía es el crisol que moldea las relaciones de dominación. El orden, los rangos de mando y la obediencia, sinónimo de jerarquía, se pueden encontrar en todo tipo de organizaciones y estructuras en la mayoría de las sociedades. Las jerarquías de corporaciones, religiones, familias, organizaciones sin fines de lucro, escuelas y universidades, ejércitos y estados, a menudo definen y crean de manera directa y sin ambigüedades las

relaciones de dominación que conducen a las desigualdades sociales. Por lo tanto, los anarquistas que buscan eliminar la desigualdad de clases no aspiran simplemente a aumentar los míseros salarios de los trabajadores más pobres, sino que apuntan a la dominación en el lugar de trabajo y la jerarquía más amplia del capitalismo. Un modelo simplista que explica la generación de estos fenómenos se presenta en la Figura 1 a continuación.

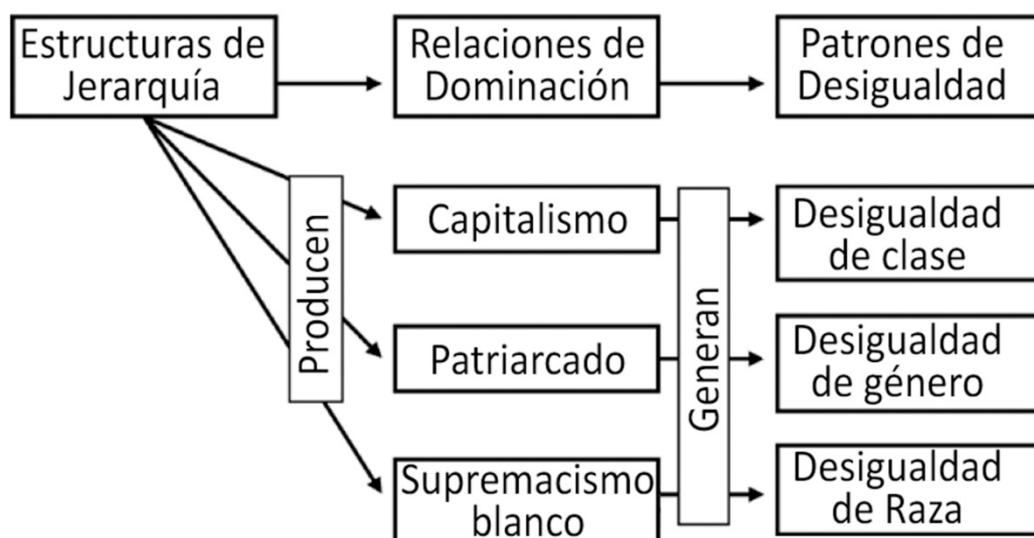


Figura 1. Procesos de dominación y desigualdad.

Para comprender mejor el papel que tiene la dominación en la generación de desigualdad, es importante apreciar su complejidad. La dominación no es un fenómeno simple o estándar. De hecho, la dominación puede tomar muchas formas y puede ser practicada por muchos tipos diferentes de actores. Los individuos pueden dominar a otros utilizando su mayor fuerza o recursos (por ejemplo, personas musculosas o ricas). Las personas que residen en ciertos

puestos u ocupaciones pueden dominar a otros (por ejemplo, generales militares, gerentes de fábricas, guardias de la patrulla fronteriza, burócratas del gobierno). Las organizaciones e instituciones pueden dominar (por ejemplo, escuadrones de policía, escuelas, corporaciones privadas, patriarcado).

Las políticas formales e informales pueden dominar a otros según a quién se dirijan, cómo se aplican y cómo se imponen las sanciones (p. ej., segregación Jim Crow, leyes de reclutamiento). Las prácticas normativas de la sociedad pueden dominar a quienes están en desventaja (p. ej., rituales de evasión entre partes desiguales; véase Graeber 2007). Por lo tanto, individuos aleatorios, así como las instituciones y organizaciones, que incluyen individuos que residen en ciertas posiciones y llevan a cabo políticas y crean prácticas normativas, todos pueden manifestar comportamientos y patrones dominantes.

Estructuralmente, múltiples jerarquías interactúan regularmente entre sí, creando una calidad de "entrelazado". Por lo tanto, una madre no solo enfrenta la dominación de comportamientos, actitudes e interacciones patriarcales como mujer, sino también el mandato capitalista de trabajar para ganarse la vida y mantener a sus hijos, ya que todo en la sociedad tiene un valor monetario y no es gratuito para su uso. O, los inmigrantes regularmente deben lidiar con su condición racial o étnica de forasteros frente a la supremacía blanca (u otras formas de racismo,

según el contexto social), así como la amenaza de la captura del Estado y la violencia si se los sorprende violando una ley (o incluso cruzando una frontera). En otras palabras, la desigualdad resulta de múltiples formas de dominación jerárquica y el carácter multidimensional de estas formas agrega capas de desventaja, restricción y castigo a quienes se encuentran en la parte inferior de tales jerarquías.

Los sistemas de dominación entrelazada no siempre han tenido el mismo aspecto, ni han implicado una jerarquía estática. Las Instituciones y sus patrones resultantes cambian. Los ejemplos históricos de instituciones y posiciones que han existido como centros de poder –pero que hoy en día parecerían extraños y chocantes para muchos– incluyen faraones, conquistadores, industriales, aristócratas, señores de la guerra, jefes, dueños de plantaciones, reyes, mafiosos, líderes de partidos socialistas, expertos tecnocráticos, capitanes del ejército, emperadores y recaudadores de impuestos. El rango es muy amplio, pero cada uno asume sabores localizados basados en condiciones espaciales y temporales.

La dominación también varía según la escala de análisis. Así, según el nivel al que se mire, las relaciones desiguales pueden ser diferentes o estar enraizadas en sistemas de estratificación completamente distintos. Por ejemplo, en un nivel macro de las principales instituciones, existen relaciones de dominación entre una clase dirigente política y ciudadanos, propietarios y trabajadores, íconos culturales

y gente común, o líderes religiosos y laicos. Dentro del nivel meso¹³, a menudo hay acceso restringido a la membresía y los recursos de la organización, así como posiciones privilegiadas dentro de las organizaciones. Las relaciones individuales a nivel micro pueden variar entre mayores y jóvenes, marido y mujer. Dentro de las situaciones o interacciones de nivel micro, existe desigualdad entre lo experimentado y lo nuevo, extrovertido e introvertido, o el matón y el manso.

Curiosamente, en muchos sistemas de estratificación, incluso los dominadores tienen obligaciones. Por ejemplo, según Weber (1978), *noblesse oblige* ordenó que los señores feudales protegieran a los siervos de amenazas externas (por ejemplo, invasiones). Asimismo, los patriarcas deben proveer para las familias. En la mayoría de las sociedades, la policía también debe “ayudar” a las personas (por supuesto, la regularidad de tales prácticas puede variar). Además, la hostilidad constante no está necesariamente garantizada entre el dominado y el dominador. Esclavo y amo de esclavos, o trabajador y patrón, pueden incluso desarrollar relaciones “amistosas”. Pero ni la obligación ni la cortesía cambian la dominación inherente a estas relaciones, ni tampoco significa que aquellos en posiciones de dominadores estén ellos mismos “oprimidos” por sus

13 El nivel meso es el nivel intermedio entre el macro y el micro, donde se desarrollan políticas e iniciativas para fomentar la competitividad y las ventajas. [N. e. d.]

obligaciones. Los dominadores pueden incluso quejarse de los que están bajo suyo por no apreciarlos. El anarquismo sostiene que la última obligación de un dominador que se preocupa por “sus” oprimidos es liberarlos de sus posiciones subyugadas.

Además, incrustada en todas las relaciones de dominación está una necesidad dialéctica que cada posición tiene por la otra. Considere cualquier relación de este tipo centrada en diferentes formas de poder. Por ejemplo, considere el poder de los padres sobre los niños, la policía sobre los ciudadanos, el jefe sobre el trabajador, las celebridades sobre los no famosos, los funcionarios sobre los votantes, los oficiales sobre los soldados, el clero sobre los laicos, los expertos sobre los no cualificados o los maestros sobre los estudiantes. En cada uno, aquellos en la posición dominada (menos poder) a menudo necesitan o se identifican con los situados en la posición dominante (más poder). A veces, toda la razón por la que están en la posición subordinada se debe a esta necesidad (por ejemplo, los niños necesitan protección de los padres y otras necesidades, los laicos buscan orientación religiosa, los votantes quieren líderes, los no cualificados quieren ayuda o los estudiantes requieren conocimiento), ya sea percibida o real. En consecuencia, esto da como resultado patrones de dependencia o identificación con los dominadores. Sin embargo, lo contrario es cierto para los dominadores: su posición de privilegio se basa en la necesidad de la presencia

de aquellos a quienes dominan. Sin trabajadores subordinados no hay jefes, si los no famosos no velan por la “grandeza” no puede haber celebridades, los funcionarios electos necesitan votantes que los pongan ahí, y los maestros necesitan que los estudiantes los escuchen. Los dominadores se perciben a sí mismos como indispensables y pueden construir una identidad basada en su posición de privilegio (con respecto a los demás) en lugar de basarse en sus propias características intrínsecas. Así, la misma relación de dominación crea adeptos que necesitan de la relación desigual para definirse. Esta necesidad ilustra algunos de los formidables desafíos para convencer a la gente de evitar, socavar o derrocar la dominación.

La jerarquía no implica necesariamente un simple análisis, ya sea dialéctico o no. El simple hecho de tener poder (a través del dinero, la fuerza o formas de solidaridad) no significa necesariamente que la voluntad de uno se pueda lograr fácilmente (Collins 1992). Existen múltiples restricciones sobre la violencia desenfrenada, la coerción, el soborno, etc.

La eficiencia y la obediencia sufren al final y, por lo tanto, las figuras de autoridad no se benefician del ejercicio repetido y completo de su poder. A menudo, la fuerza debe seguir siendo simplemente una posibilidad de la que otros son conscientes o temen. Aún así, si los poderosos tienen la capacidad de ejercer esta autoridad, entonces se crean o cosifican relaciones de dominación y se provocará que los

desfavorecidos modifiquen sus comportamientos y aspiraciones.

No sólo las instituciones jerárquicas son responsables de crear la dominación y la desigualdad, sino que las relaciones interpersonales y los rituales situacionales que se llevan a cabo regularmente replican la desigualdad. Por ejemplo, las conversaciones cotidianas refuerzan y aseguran a las personas la moralidad y corrección de la desigualdad y, por lo tanto, la innecesidad de cuestionar las normas sociales (ver Capítulo 7). Estos patrones de perpetuación de la dominación también se pueden encontrar dentro de colectivos radicales (incluso entre anarquistas) que tienen como objetivo acabar con los mecanismos formales de desigualdad por motivos de clase, género o raza. Aquí existen prácticas, dinámicas o características jerárquicas, incluso con prohibiciones contra tales formas de discriminación. Las jerarquías informales pueden existir o surgir en ausencia de mecanismos formales para compartir el poder (Freeman 2002). O camarillas internas de personas en que todos se conocen unos a otros pueden mantener a otros en la periferia, o hacerles sentir que no son bienvenidos o que sus ideas no valen la pena. Aquellos con experiencia en el proceso de toma de decisiones colectivas son más capaces de afirmarse que los inexpertos, al igual que aquellos que son ruidosos, extrovertidos y políticamente agresivos. Incluso las limitaciones de tiempo impuestas sobre la duración de la reunión y la toma de

decisiones pueden crear decisiones apresuradas que pueden causar deferencia hacia algunos participantes. Mansbridge (1979) encontró evidencia de estos patrones, especialmente basados en el capital humano como la educación y el nivel de clase: los miembros con padres de clase trabajadora eran significativamente menos propensos a informar que tenían “alto poder” en las cooperativas activistas o satisfacción en las decisiones organizacionales.

El nivel de educación también se correlacionó positivamente con la satisfacción con respecto a las decisiones organizacionales (por lo tanto, una mayor educación predijo más satisfacción). Todas estas dinámicas demuestran algunos de los desafíos que implica eliminar las formas de dominación, incluso en organizaciones que están ideológicamente comprometidas con tal misión. Sin embargo, una cosa es ser consciente de tales problemas y otra completamente diferente formular estrategias para acabar con la dominación, como aspiran hacer los anarquistas.

Contra el mero estudio de la dominación

Los sociólogos anarquistas argumentan que la dominación y la desigualdad no solo deben estudiarse, sino que también

hay que oponerse a ellas activamente. El estudio es (tal vez) un buen primer paso, pero luego se debe reaccionar y responder a la dominación. Un gran número de sociólogos también comparten esta posición (por ejemplo, los llamados “sociólogos públicos”). El lingüista académico (y anarquista) de renombre mundial Noam Chomsky (2005) analiza cómo una crítica de este tipo debe ser seguida por la acción:

Creo que tiene sentido buscar e identificar *estructuras de autoridad, jerarquía y dominación en todos los aspectos de la vida y desafiarlas*; a menos que se pueda dar una justificación para ellos, son ilegítimas y deben ser desmanteladas, para aumentar el alcance de la libertad humana. Eso incluye el poder político, la propiedad y la gestión, las relaciones entre hombres y mujeres, padres e hijos, nuestro control sobre el destino de las generaciones futuras (el imperativo moral básico detrás del movimiento ambiental, en mi opinión), y mucho más. Naturalmente, esto significa un desafío a las enormes instituciones de coerción y control: el Estado, las tiranías privadas que no rinden cuentas, que controlan la mayor parte de la economía nacional e internacional, etc. Pero no solo estos. Eso es lo que siempre he entendido que es la esencia del anarquismo: la convicción de que la carga de la prueba debe recaer en la autoridad, y que *debe ser desmantelada*. (178, énfasis añadido)

Así, según Chomsky, la tarea es primero comprender la dominación y la desigualdad y luego acabar con sus

manifestaciones. La sociología anarquista se interesa por el estudio y la transformación de la sociedad.

Pero, ¿qué es problemático con el estudio puro, que es el punto final habitual para la mayoría de los sociólogos? Estudiar la desigualdad (y a los dominados) convierte al fenómeno (y a las personas afectadas por él) en objeto de indagación, abstrayendo y fetichizando así a los dominados y sus necesidades. La distancia implícita en la investigación (con la excepción, quizás, de los métodos de investigación etnográficos militantes) crea una disyunción crucial y domina aún más a los dominados y privilegia a los ya privilegiados.

La erudición alimenta la carrera de académicos y formuladores de políticas, lo que hace que los sistemas jerárquicos, como las universidades y las agencias gubernamentales, funcionen sin desafíos. La investigación se lleva a cabo de tal manera que sirve a los intereses de las carreras académicas. La colocación de artículos en revistas académicas o la presentación en conferencias hace poco para llegar a los más afectados por la jerarquía y la dominación. De hecho, la mayoría de las investigaciones exageran esa distancia social, no solo en el foro elegido, sino también en la entrega esotérica y cargada de jerga. Incluso si tal investigación pudiera tener un potencial liberador para los dominados, no puede llegar a ellos (especialmente en una forma no filtrada) ya que está secuestrada en los archivos de la Torre de Marfil (Martin 1998b).

Las personas dominadas necesitan municiones en sus manos para luchar contra el poder opresivo y la jerarquía. La investigación sobre la desigualdad y la injusticia puede proporcionar esta potencia de fuego, pero ¿quién empuñará las armas? En la medida en que se utiliza la investigación, el proceso académico tradicional de revisión por pares dentro del mundo de las revistas académicas ha tendido a permitir aún más la agencia de políticos, legisladores y burócratas. Según Saul Alinsky (1972), el padre de la organización comunitaria moderna (y otrora aspirante a sociólogo), habla de esta desconexión preocupante y desequilibrada:

Como estudiante universitario, tomé muchos cursos de sociología y me asombró todo el estiércol de caballo que repartían sobre la pobreza y los barrios marginales, minimizando el sufrimiento y la privación, pasando por alto la miseria y la desesperación. Quiero decir, Cristo, había vivido en un barrio pobre, podía ver la realidad a través de toda su complaciente jerga académica. Fue en ese momento que desarrollé una profunda sospecha de los académicos en general y de los sociólogos en particular, con unas pocas excepciones notables... Así que me di cuenta de cuán alejadas están las autodenominadas ciencias sociales de las realidades de la existencia cotidiana, lo cual es particularmente desafortunado hoy, porque esa tribu de jefes tiene una influencia desmesurada en nuestro llamado programa antipobreza. Pedirle a un sociólogo que resuelva un

problema es como recetar un enema para la diarrea.
(párr. 1-2)

¿Quién determina qué armas deberían estar disponibles y qué tan útiles o liberadoras deberían ser? Actualmente, el investigador aislado, que opera dentro de los confines de la Academia y solo influenciado por sus pares, toma estas decisiones. Los recursos, las herramientas intelectuales y la experiencia generalmente no están disponibles para las comunidades dominadas; cuando se estudian, los dominados por lo general se encuentran a sí mismos como objetos de investigación empujados y sondeados en formas que no necesariamente controlan, valoran o les benefician.

Entonces, ¿quién debería utilizar los resultados de la investigación para oponerse a la desigualdad y cómo debería manifestarse esa oposición? ¿Deberían los individuos no dominados (por ejemplo, hombres blancos heterosexuales de clase media) ser defensores o portavoces de los grupos dominados? ¿Qué hay de los académicos que son ellos mismos miembros de grupos desfavorecidos? ¿Cómo deberían contribuir exactamente los académicos y de qué manera? Cuando los académicos intentan responder a esta pregunta, como lo estamos haciendo actualmente, no solo ejercemos nuestras posiciones privilegiadas, sino que también imponemos nuestras propias preferencias, visiones del mundo y prejuicios.

Estos temas son importantes ya que informan la cuestión

de quién debe actuar para eliminar la desigualdad. Los anarquistas afirman enérgicamente que las personas deben ser agentes activos en su propia liberación. En consecuencia, la afirmación liberal de que el Estado del bienestar ayudará a los pobres no solo es problemática, sino incorrecta. Cuando el Estado actúa, les está quitando la experiencia importante y empoderadora que los pobres podrían y deberían tener. El Estado no está necesariamente actuando como los pobres elegirían hacerlo. También hay amplia evidencia (p. ej., Piven y Cloward 1993) que sugiere que las políticas de bienestar social, incluso si tienen buenas intenciones (en sí mismas discutibles), sirven para sofocar la acción revolucionaria y el desorden social que podría derribar instituciones jerárquicas. Una vez que disminuye la disrupción rebelde, el Estado de bienestar retira su ayuda “generosa”, empujando a los desfavorecidos a una posición de austeridad y miseria.

Si bien la asistencia a los desfavorecidos por parte de figuras estatales, tecnocráticas e intelectuales bien leídas e investigadas puede ser útil en la inmediatez, tiene consecuencias negativas a largo plazo. De acuerdo con la teoría anarquista, no se debe confiar en los salvadores (o al menos confiarles el futuro). Uno necesita salvarse a sí mismo. Incluso los salvadores “altruistas”, como los líderes carismáticos de los movimientos sociales, son problemáticos porque roban a las personas su autonomía, confianza, experiencias y el derecho a rebelarse. En cambio, el

anarquismo aboga por la acción inmediata y directa de los desfavorecidos para oponerse a la dominación y la desigualdad, acción que no se basa en la autoridad para crear una sociedad más igualitaria y justa. Las figuras de autoridad que pueden otorgar asistencia jerárquicamente crean nuevas formas de desigualdad; de acuerdo al anarquismo, una forma de autoridad no debe reemplazar a otra (incluso si representan una forma más benigna y “amable”).

Las capacidades de las personas en la parte inferior de la estratificación social no deben pasarse por alto ni descartarse. Los puntos de vista académicos a menudo disminuyen la agencia de los desfavorecidos y, en cambio, presentan a esas personas como objetos que necesitan mejorar. El problema fundamental con esta visión es que muchas personas saben muy bien que están en posiciones de dominación: no hace falta una educación avanzada para ser consciente de que uno tiene un jefe, corre el riesgo de sufrir una violencia desproporcionada por parte de ciertas personas a su alrededor o de la policía, o que uno está sujeto a leyes hechas por políticos. De hecho, los pueblos desfavorecidos a menudo saben que están siendo dominados y utilizan activamente su agencia (aunque sea limitada) para rectificar su situación. En particular, los “intelectuales orgánicos” y los activistas de base que son miembros de comunidades desfavorecidas ya “lo entienden”. Aunque algunos actos que se originan en estas

comunidades a veces pueden ser fragmentarios o de naturaleza individualista, no son menos importantes o significativos que los actos de benévolos estudiosos de la desigualdad.

Estrategias anarquistas para eliminar la dominación

Si la dominación y la desigualdad no son solo temas curiosos de estudio, sino problemas concretos que justifican soluciones, entonces, ¿qué proponen los anarquistas que se haga al respecto? A diferencia de una mera filosofía analítica, el anarquismo es también un marco práctico para la acción. Sin embargo, la praxis anarquista no conduce a prescripciones masivas, ni recomienda un modelo de “talla única” para superar la dominación. En cambio, los anarquistas sugieren valores clave –autonomía, ayuda mutua, solidaridad, antiautoritarismo, autogestión, etc.– que pueden proporcionar los medios tanto para la justicia como para la libertad. Los anarquistas también trabajan con grupos desfavorecidos para ayudarlos en sus conflictos con la jerarquía. Hay una serie de enfoques clave que los anarquistas persiguen en esta búsqueda: propaganda, lucha colectiva, ejemplos organizativos y poder dual.

La propaganda está diseñada para desafiar abiertamente a la autoridad y provocar el diálogo con una población dominada. Este desafío pone a las figuras de autoridad “sobre aviso”, obligándolas a cumplir con la crítica anarquista hacia ellas para continuar con su dominación o a cambiar para conservar su legitimidad. La propaganda es una forma de informar a las personas, a través de un medio sucinto y convincente, que existe un problema que merece atención y respuesta. Así, la propaganda cumple una función “educativa”, que aunque sólo sea exitoso en impactar a individuos aislados, aún puede ser transformador para esas personas. Además, en la propaganda anarquista se manifiesta un espíritu antiautoritario de rebeldía. Esta rebeldía busca empoderar a quienes se encuentran en posiciones desfavorecidas en la sociedad y hacerles saber que no están solos en sus condiciones y lucha. Si la propaganda está muy extendida, la gente puede creer que hay una tendencia creciente hacia el cambio emergente, elevando así sus expectativas y radicalizando las demandas. El diálogo que surge entre la propaganda anarquista y las poblaciones dominadas ayuda a hacer circular y rejuvenecer las ideas radicales. Sin tales ideas en circulación, la gente tiene que redescubrirlas por su cuenta, lo cual es un gran desafío en la corriente principal de los medios y la educación doctrinarios. Si las ideas radicales se llevan a audiencias más amplias, el interés en el cambio social puede aumentar, provocando así un mayor desafío a los sistemas de dominación en una sociedad determinada.

Una vez que las ideas anarquistas se han arraigado en los individuos, la acción colectiva es posible. La adopción de la propaganda por parte de los individuos a menudo se ve reforzada por la toma de conciencia, donde las personas descubren su lugar en un sistema de estratificación, junto con otros participantes (a lo que nos referimos como la "imaginación anarquista" en el Capítulo 1). Esta experiencia compartida lleva a las personas a considerar futuros cursos de acción. Por ejemplo, la protesta masiva es una actividad de refuerzo mutuo que ayuda a las personas a saber que no están aisladas en sus posiciones desventajosas. Las personas pueden agitar los puños, expresar enojo y ganar confianza en el proceso. La acción directa no solo "obtiene los bienes" (como solían decir los Trabajadores Industriales del Mundo), sino que permite a las personas aprender más sobre cómo funcionan las complejidades de la dominación dentro de las instituciones contra las que luchan, así como las desigualdades que pueden surgir en sus propias comunidades de resistencia. La lucha colectiva sirve como aprendizaje experiencial que ayuda a las personas a desarrollar habilidades y adquirir el conocimiento de que se puede reducir la desigualdad y derrocar la dominación. A través de la acción colectiva, las personas pueden desarrollar sus propias soluciones colaborativas a la dominación.

La lucha colectiva ha tomado innumerables formas dentro del anarquismo. Muchas organizaciones definen claramente

metas dirigidas a la desigualdad. Los anarquistas enmarcan la desigualdad como un objetivo importante en la lucha por la liberación. Para tomar un ejemplo al azar, el Colectivo Anarquista Revolucionario de Burning River (BRRAC) de Cleveland, Ohio, declaró su oposición al capitalismo, el Estado-nación, la opresión de las mujeres, la supremacía blanca y el heterosexismo (entre otras cosas). BRRAC articuló estrategias de lucha colectiva, incluyendo la autodefensa, el poder dual (que se describirá más adelante), la crítica/autocrítica y la solidaridad (BRRAC 2002). Otras organizaciones también utilizan críticas “interseccionales” similares a la dominación.

Una variedad de “organizaciones de franquicia anarquista” (AFOs), agrupaciones de inspiración anarquista con el mismo nombre, pero sin coordinación centralizada, se basan en corregir la desigualdad y superar la dominación a través del empoderamiento de acción directa. AFOs como Food Not Bombs, Anti Racist Action, Anarchist People of Color y Bash Back!. Cada organización se centra en al menos una forma de dominación, vista a través de una práctica prefigurativa. Por lo tanto, Food Not Bombs (Comida, no bombas) se enfoca en algunos de los síntomas más severos del capitalismo (personas sin hogar, pobreza, hambre) y aborda estos males al compartir alimentos gratis con personas con vivienda insegura. Tanto la Acción Antirracista (ARA) como la Gente Anarquista de Color (APOC) critican la supremacía blanca como un problema importante que conduce a la

brutalidad policial, la organización fascista e incluso el racismo interno de los movimientos radicales. ARA y APOC han adoptado e integrado un análisis interseccional a su crítica original basada en la jerarquía racial, añadiendo apoyo a las críticas feministas radicales al patriarcado y al heterosexismo. ARA practica estrategias de confrontación, generalmente en las calles, mientras que APOC se organiza para crear un espacio libre dentro del movimiento anarquista para los anarquistas que son miembros de grupos desfavorecidos y que experimentan una variedad de formas de discriminación. Por último, un nuevo AFO llamado Bash Back! (BB!) Compuesto por activistas transgénero y queer antiautoritarios, critica y actúa no solo contra la heteronormatividad y el heterosexismo en la sociedad dominante, sino también contra lo que BB! llama una "estrategia de asimilación" por parte del movimiento por los derechos de los homosexuales orientado a la reforma.

Una estrategia anarquista final para eliminar la dominación es a través de la creación de un "poder dual". Originalmente acuñado por Lenin, los anarquistas han ampliado el poder dual para referirse a los intentos deliberados de desafiar el poder jerárquico a través de la creación significativa de organizaciones sociales igualitarias que pueden sustituir las formas jerárquicas de organización. Por ejemplo, en lugar de tener políticas creadas por organismos nacionales de funcionarios electos ricos, las decisiones podrían ser elaboradas por asambleas vecinales

democráticas directas. O, en lugar de la provisión de alimentos por parte de grandes corporaciones de agronegocios y cadenas de supermercados, la gente podría crear vastas redes de cooperativas de alimentos, agriculturas apoyadas por la comunidad y jardines comunitarios. Si una alternativa gana suficiente impulso y participación dentro de una sociedad en comparación con una institución jerárquica con disposiciones comparables, entonces se ha llegado a una situación de “doble poder”. En esta situación, la alternativa está idealmente posicionada para superar a la versión en última instancia menos eficiente, menos democrática y menos justa, saturando así a la sociedad con la alternativa más igualitaria. Según Mumm (1998), la estrategia de doble poder anarquista involucra la organización comunitaria y la educación popular, así como la fundación de proyectos económicos alternativos viables y otras instituciones.

Todas estas estrategias para eliminar la dominación presentan una visión anarquista única, especialmente el poder dual. Paul Goodman escribió: “Una sociedad libre no puede ser la sustitución del viejo orden por un “nuevo orden”; es la extensión de esferas de libre acción hasta que conforman la mayor parte de la vida social” (citado en Ward 1996: 18). Por lo tanto, es poco probable que el proceso de revolución sea un abandono espontáneo de todas las formas de dominación por parte de los grupos desfavorecidos, sino más bien una proliferación y expansión un tanto incremental

(aunque claramente rebelde) de bolsas de libertad. Si las normas sociales que respaldan a las principales instituciones pueden modificarse (ver el Capítulo 7 para más información al respecto), y la forma y práctica de estas instituciones cambia, las relaciones igualitarias pueden convertirse en el estándar insurgente. El poder dual es visto como una forma de obligar al Estado (y otras instituciones jerárquicas) a promulgar una reforma progresiva para mejorar la vida y la autodeterminación de las personas o, finalmente, a “desaparecer” frente a las alternativas de base basadas en la cooperación, el horizontalismo y el igualitarismo.

Desafíos dialécticos para el progreso

Estas estrategias luchan con una serie de desafíos dialécticos, que los agentes de cambio no resuelven fácilmente. Primero, la cuestión estratégica de reforma versus revolución. ¿Se debe aplicar un esfuerzo considerable en un asunto local de injusticia social que puede tener solo un alcance limitado de impacto (incluso si se trata de una campaña exitosa), o canalizar la energía hacia la construcción de un cambio más radical y a largo plazo? Si bien esto último es en última instancia más deseable,

ignorar los conflictos anteriores corre el riesgo de perder terreno en un campo de juego de injusticia ya desequilibrado, así como perder la oportunidad de comprometerse con la gente en la lucha diaria sobre ideas revolucionarias de gran tamaño. Dicho de otra manera, esta dialéctica involucra las contradicciones entre la política reactiva y la política prefigurativa. Los anarquistas advierten que la gente ignora las luchas inmediatas en perjuicio propio, pero también advierten contra las trampas del reformismo y el agotamiento inducido por mantenerse a flote. Aunque siempre conscientes de la necesidad de detener la dominación en curso (por ejemplo, los llamados "problemas sociales" enfatizados por los sociólogos), los anarquistas–sociólogos defienden la importancia de centrarse también en cómo se podrían evitar tales formas de dominación en el futuro¹⁴.

Las reacciones a la dominación y la atrocidad del pasado plantean un segundo desafío dialéctico: consuelo versus reconciliación. Es importante que los pueblos dominados se sientan cómodos en el presente, se disculpen por los errores del pasado y cuenten con la simpatía de los demás por su difícil situación. Por ejemplo, el consuelo brindado por la admisión por gobierno de los EE. UU., de sus acciones genocidas (que no fueron expresadas en un lenguaje tan

14 O, como dice un activista: “¡Tomémonos un tiempo para sentarnos juntos con nuestros lápices de colores y lápices de colores para dibujar nuestra visión!”

fuerte, o preciso, por supuesto) contra los pueblos indígenas es bueno y significativo. Pero, ¿es "suficiente"? ¿Constituye justicia? ¿Ayuda a los pueblos indígenas de alguna manera sustancial? Como dice el dicho, "hablar es barato". A veces, una "disculpa" es un resultado bastante malo, ya que da la ilusión de que se ha rectificado una situación injusta; es decir, "¿Cuál es su problema? ¡Ya nos disculpamos por todas esas cosas del pasado!" Salvo el resultado de una separación dramática, que es poco probable para la mayoría de los grupos desfavorecidos, en particular para las mujeres de los hombres, los pueblos dominados deberían poder (si así lo desean) vivir con o junto a sus [con suerte, anteriores] dominadores. Si los crímenes de atrocidades pasadas (p. ej., esclavitud, reubicación o esterilización forzada) o los crímenes que, con suerte, pronto terminarán (p. ej., explotación de clase, violencia sexual o discriminación) pueden poner fin a la posición de desventaja de los dominados, ¿resuelve eso realmente sus problemas? La dominación tiende a dejar un residuo, lo que crea una desventaja multigeneracional sobre la que es necesario intervenir. Considere el ejemplo de los esfuerzos formales de Sudáfrica después del Apartheid: un comité de "verdad y reconciliación" investigó crímenes pasados y buscó formas de unir a la víctima y el perpetrador, de manera similar a los objetivos de la justicia restaurativa (como se discutió anteriormente en el Capítulo 5).

Por último, existe un dilema estratégico y dialéctico

planteado por las complejas fuentes del poder de la jerarquía. Las jerarquías se basan en normas legales, tradiciones sociales y prácticas irreflexivas. Sin embargo, la forma más fácil de “atacar” una jerarquía es por motivos morales: es poco ético, incorrecto e injusto. De hecho, un argumento moral de este tipo a menudo no es difícil de hacer e incluso puede obtener un rápido acuerdo de los demás (incluso de las personas que pueden beneficiarse de tales jerarquías).

La base inmoral de la jerarquía es probablemente la afirmación más fácil de hacer y, en consecuencia, la menos efectiva. Seguramente es necesario eliminar el apoyo a los valores que sustentan la jerarquía, pero esto por sí solo no deshace el poder de la jerarquía. Quitar las estructuras jurídicas a la jerarquía es un reto formidable y más difícil aún si no se ha hecho un reclamo ético contra estas estructuras. La tradición se puede cambiar, pero se requieren esfuerzos dedicados para cambiar las prioridades culturales y reconfigurar la socialización. Y es muy posible, especialmente en medio de grandes burocracias, que se arraigue una aterradora inercia y que los actos inmorales continúen incluso en ausencia de un argumento moral para ellos (testigo de la ilegalidad *de jure* de la discriminación racial en los Estados Unidos, que coexiste con la discriminación común y *de facto*). Aunque la jerarquía a menudo se representa como una escalera o una pirámide, no se deshace tan fácilmente como empujar una escalera o

detonar una pirámide con dinamita (especialmente a través de la mera moralización). La complejidad de la jerarquía ayuda a su poder de permanencia y ofrece un gran desafío para los anarquistas y otros que buscan acabar con ella en última instancia.

La inercia de las normas jerárquicas ayuda a perpetuar tal dominación, así como también inhibe los esfuerzos para eliminar la dominación, un tema que se explora a continuación en el Capítulo 7.

Capítulo VII

VIOLANDO LAS NORMAS, RESOCIALIZANDO LA SOCIEDAD

Introducción

A pesar de las mejores intenciones y esfuerzos de los revolucionarios, la revolución es difícil y atípica. Incluso las revoluciones “exitosas” parecen finalmente recaer en la jerarquía. Esto plantea algunas preguntas importantes sobre los impedimentos a la revolución social. ¿Qué impide que la mayoría de los miembros de la sociedad fomenten y se unan a revoluciones, o incluso que se interesen en sucesos tan raros? ¿Qué hace que las tendencias contrarrevolucionarias levanten la cabeza después de que surjan situaciones revolucionarias?

Los cambios a nivel macro que acompañan a la revolución

(económicos, políticos, culturales) son consideraciones estructurales importantes. Los revolucionarios intentan cambiar las condiciones bajo las cuales las personas trabajan y producen, toman decisiones y cooperan, y reflejan valores y formas de vida. Si bien todas estas son transformaciones importantes, es igualmente necesario apreciar cómo las acciones cotidianas de las personas también “construyen” las principales instituciones. Por ejemplo, la autogestión de los trabajadores no es sólo proclamada por los sindicalistas radicales, sino que también es promulgada por las acciones de los trabajadores en el día a día, negociando tareas, horarios y protocolos.

Las normas son las pautas que ayudan a las personas a ejecutar sus roles dentro de las organizaciones, interactuar entre sí y continuar con sus vidas. Sin normas que sugieran el comportamiento más propicio en una situación dada, se produciría el caos. Pero, ¿qué tipo de normas existen y se siguen: las que refuerzan la dominación y el cumplimiento del orden, o las que facilitan el antiautoritarismo y la ayuda mutua?

Debemos apreciar la importancia que tienen para la sociedad y para la revolución estos entendimientos compartidos que se dan por sentados. Este capítulo emplea las ideas anarquistas radicales de orden social para analizar las barreras sistémicas a la transformación revolucionaria. Como tal, sintetizamos ideas anarquistas y sociológicas sobre normas, socialización y cambio social.

Las normas serían tan integrales para una sociedad revolucionaria como lo son para la perpetuación de la sociedad jerárquica. Aunque las normas pueden entenderse en términos generales como "reglas" sociales, esto no debería ser contradictorio con el anarquismo. Las reglas se basan en ideas y entendimientos, y no son necesariamente "malas" según los anarquistas si tales reglas se acuerdan colectivamente. Con toda probabilidad, los anarquistas evaluarían positivamente las reglas acordadas colectiva y democráticamente; las señales de tráfico son un ejemplo, ya que esas reglas no están diseñadas para discriminar a nadie que deba obedecer tales señales (aunque se podría argumentar que tal discriminación aún puede ocurrir). Otro ejemplo es hablar solo durante el turno de uno en las reuniones y retener los comentarios adicionales hasta que todos los demás asistentes tengan la oportunidad de contribuir. En última instancia, las personas confían en gran medida en tales pautas, incluso si son muy informales, o en entendimientos compartidos que pueden permitir un comportamiento respetuoso hacia la individualidad de los demás. El anarquismo, y otros movimientos de liberación orientados a la justicia, tienen como objetivo ayudar a reestructurar la sociedad cambiando las normas. Por lo tanto, para los anarquistas, es menos importante y empoderador, y de menor duración, simplemente protestar y cabildear por el cambio social. Como les gustaba decir a los fundadores y anarquistas de Catholic Worker, Peter Maurin y Dorothy Day: "debemos crear el tipo de sociedad en la que

sea más fácil para las personas ser buenas” (citado en Day 1954, 217).

Este capítulo aborda algunos de los temas centrales relacionados con las normas, la socialización y la transformación revolucionaria, vistos a través de una lente anarquista.

Argumentamos que los movimientos sociales que luchan por el cambio revolucionario se quedarán cortos a menos que se considere el tema profundamente arraigado de la socialización de las normas jerárquicas.

Para hacer este caso explícitamente anarquista, usaremos ejemplos de sociedades occidentales, principalmente (pero no exclusivamente) de los Estados Unidos, aunque se podría formular un análisis comparable para muchas otras sociedades culturalmente distintas. Primero, consideramos cómo las normas juegan un papel en el refuerzo de la desigualdad y la jerarquía, preocupaciones anarquistas clave. En segundo lugar, la socialización en las sociedades jerárquicas tiende a asegurar la adopción generalizada y la adhesión a las normas mediante la reproducción de la obediencia a las normas. En tercer lugar, muchos problemas teóricos surgen de prácticas que se desvían del comportamiento normativo, incluida la noción de rebelión y desviación. Cuarto, tomamos en cuenta algunos de los grandes desafíos que impiden la creación de normas menos jerárquicas. Finalmente, resumimos los esfuerzos

anarquistas contemporáneos para resocializar a las personas y presentamos estas actividades actuales y potenciales como esfuerzos revolucionarios vitales.

Normas que refuerzan la desigualdad y la jerarquía

En *The Struggle to Be Human*, Tifft y Sullivan (La lucha por ser humano, 1980) escriben: “En realidad, las miserias de la humanidad no pueden simplemente ser puestas a las puertas del parlamento estatal de élites o mandarines, pues nosotros, con nuestras ideas y nuestras relaciones construidas, nuestra aceptación de la jerarquía, somos el Estado” (155). Dicho de otra manera, no podemos simplemente culpar a otros por todo tipo de abuso, violencia y problemas sociales, sino que también debemos considerar nuestro propio papel en la perpetuación de tales cosas. Aprender cómo todas nuestras acciones contribuyen a la desigualdad y la perpetuación de la jerarquía es un paso fortalecedor para derrocar estas normas en toda la sociedad.

Considere un eslogan popular e irónico que a veces usan los antiautoritarios: “¡mata al policía dentro de tu cabeza!” Esto se refiere a frenar los mismos comportamientos, ideas,

valores o deseos que, en otros contextos, uno podría condenar con dureza. Eliminar el autoritarismo de su propia conciencia y acciones es claramente un buen comienzo. Pero las normas autoritarias (comportamiento policial, en este caso) no residen simplemente en nosotros como individuos, sino en el conocimiento y la práctica colectivos de una sociedad. Las normas pueden apuntalar esas "miserias de la humanidad" al igual que las normas son esos mismos policías que merodean en nuestras cabezas. Por lo tanto, este "policía" metafórico también debe ser asesinado dentro de la cabeza de todos los demás (o dentro de "suficientes" personas), también, para cambiar verdaderamente la sociedad.

Sin embargo, no todas las normas son sinónimo de la práctica de hacer cumplir la ley, y las normas varían en términos de sus valores revolucionarios. Por ejemplo, pueden ser malas: deferencia hacia los poderosos, esposos que "hablan por" sus esposas o intimidación de personas físicamente más débiles para beneficio personal. O algunas normas pueden ser buenas: saludos de varios tipos, empatía o compartir posesiones en exceso.

Una sociología explícitamente anarquista debería prestar atención a la creación y expansión de mejores normas, a las que hasta ahora solo se han adherido, dentro de ciertos límites, subculturas radicales: orientación hacia la colectividad, desconfianza de quienes tienen autoridad, "centelleo" (movimiento de los dedos en señal de acuerdo)

durante las reuniones, autoorganización en grupos de afinidad antes de las protestas o defensa positiva de los esfuerzos para fomentar el cambio social. Las normas de estos diversos tipos saturan nuestra vida social y casi siempre son invisibles para los miembros de una cultura o subcultura determinada, excepto cuando se transgreden.

Pero, ¿qué son exactamente las normas? Incluyen, pero no se limitan a, leyes, convenciones, moral, usos populares, costumbres y reglas. Las normas se pueden entender en comparación con sus primos etimológicos: qué es "normal", "normativo" o "la norma". Se refieren a los supuestos generalmente dados por sentados que guían la vida cotidiana. Según Gibbs (1965), una norma es una evaluación colectiva en términos de lo que debería ser, una expectativa colectiva de lo que será la conducta y reacciones particulares a ella, incluidos los intentos de aplicar sanciones o inducir una clase de conducta determinada.

Hay cuatro aspectos dignos de mención en las normas (Jasso y Opp 1997) que tienen relación con una crítica anarquista. Aunque las normas sugieren una uniformidad general dentro de una sociedad, los siguientes aspectos describen las formas en que las normas pueden diferir entre sí.

Según Jasso y Opp (1997), el primer aspecto de las normas es la polaridad. ¿Las normas alientan o desalientan los comportamientos? Este aspecto describe los términos en

que se enmarca socialmente una norma. Las normas prescriptivas sugieren los comportamientos que la gente debería, debe o tendría que hacer, como ser cortés con los demás o brindar solidaridad a aquellos que actúan sobre la base de valores congruentes. Los anarquistas siguen normas que ordenan el apoyo a las personas que se resisten a la tiranía. Las normas proscriptivas indican comportamientos en los que uno no debe participar, como no interrumpir a otros que están hablando o no tratar a algunas personas mejor que a otras en función del Estado. Una sociedad jerárquica es propensa a tener normas proscriptivas que controlan una amplia gama de comportamientos, mientras que la sociedad anarquista tendría este tipo de normas en la medida en que el comportamiento regulado dañaría a las personas y otras formas de vida. Cuanto más restrictiva es una sociedad, más probable es que las normas proscriptivas sean más abundantes y dominantes.

Un segundo aspecto de las normas es la condicionalidad. ¿Se mantienen las normas en todas las circunstancias? Los anarquistas argumentan que las personas de todas las clases sociales, grupos y estados deben ser tratadas incondicionalmente de la misma manera. El trato no debe depender de si la otra persona es un vecino, un oficial de policía, un compañero de trabajo o un presidente. Sin embargo, en la práctica, los anarquistas tratan condicionalmente a las personas de manera diferente: aquellos con posiciones jerárquicas de autoridad son

desafiados de manera rutinaria, mientras que se ofrece ayuda mutua a quienes carecen de esas mismas posiciones. Una norma anarquista prominente e incondicional es que cada individuo debe tener el derecho último a decidir su propio puesto o destino.

El tercer aspecto de las normas, según Jasso y Opp, es la intensidad. ¿Hasta qué punto la gente se suscribe a las normas? Por ejemplo, los anarquistas pueden practicar la “cultura de la seguridad” y no compartir detalles del activismo con extraños (como con otros grupos o células de afinidad). Esta norma puede no ser respetada estrictamente por todos. Algunas personas pueden compartir ciertos detalles con otros o incluso divulgar tontamente más detalles de los que deberían, mientras que otros pueden ni siquiera mencionar las decisiones y acciones de su grupo. Con la norma de la cultura de seguridad, la intensidad varía considerablemente, especialmente en actividades menos sensibles, riesgosas o ilegales. Pero otras normas anarquistas están obligadas a cumplirse estrictamente: la desconfianza hacia los políticos o la policía, por ejemplo. Incluso los anarquistas que intentan entender por qué las figuras de autoridad dicen y hacen cosas, no confían en las motivaciones de las figuras de autoridad. Por lo tanto, los anarquistas se adhieren intensamente a la norma de "desconfiar de la autoridad".

El último aspecto de las normas es el consenso. ¿Todos los miembros de la sociedad comparten una norma?

Claramente hay una gran diferencia entre los anarquistas y la corriente principal de la sociedad en el área del consenso. Por ejemplo, si los presidentes de los EE. UU., deben ser reverenciados y apoyados probablemente varíe ampliamente en una población determinada; por lo tanto, no existe un consenso amplio sobre el respeto, la simpatía o la confianza en los políticos. Por lo general, hay menos ambigüedad y mayor consenso con respecto a otros asuntos, como el abuso infantil, el asesinato y la mentira. Todos los grupos sociales comparten un consenso en apoyar normas proscriptivas contra este tipo de cosas. En conjunto, estos cuatro aspectos de las normas resumen los diferentes tipos de normas y las preocupaciones involucradas en el análisis de normas.

Las normas guían los comportamientos de las personas en situaciones para evitar que tengan que detenerse y considerar las consecuencias de sus acciones en cada situación y en cada momento. En consecuencia, las normas simplifican situaciones complejas, pero también hacen rutinario el *statu quo*. Al respaldar el *statu quo*, las normas perpetúan las desigualdades, sin siquiera llamar la atención sobre la dominación. Así, las normas llevan a las personas a tratar a los demás de manera desigual, incluso inconscientemente. Por ejemplo, algunos suelen tratar a las personas sin hogar como personas que no lo merecen, las personas en un lugar de trabajo dan y reciben órdenes (dependiendo de su posición en la jerarquía) y otros adoptan

y siguen los edictos oficiales de los líderes. O, en palabras del infame estructural funcionalista estadounidense, Talcott Parsons (1968): “Los soldados deben obedecer las órdenes de sus oficiales al mando”, aparentemente para cumplir con la eficiencia militar, la “seguridad nacional” y lograr “un fin en sí mismo” (75). Es posible que no todas las normas *pro-statu quo* sean creación deliberada de las élites, pero tales normas tienden a, como mínimo, brindar un apoyo latente a las élites. Hurd (2005) intenta describir las formas en que se perpetúan tales jerarquías:

... las personas que otorgan a las reglas sociales un gran poder normativo tienen trabajos pésimos, mantienen matrimonios pésimos y se permiten solo las actividades más convencionales. Y las personas que confieren a las normas jurídicas una autoridad que supera la sabiduría de esas normas se vuelven cómplices de las injusticias perpetradas en nombre de la ley”. (75)

Si bien este análisis aprecia las consecuencias de las normas jerárquicas, también ignora el hecho de que las leyes no se mantienen en su lugar por insensatez accidental, sino por quienes tienen poder y la aquiescencia de quienes están subyugados por tales leyes. Pero las normas son más amplias que las leyes. Si las normas (y la obediencia a ellas) construyen y replican el carácter desigual de una sociedad a diario, cambiar las normas podría cambiar esa sociedad. Por lo tanto, introducir normas anarquistas sería un esfuerzo revolucionario.

Las normas se mantienen en su lugar mediante un complejo de recompensas y sanciones.

En primer lugar, la adhesión adecuada a las normas hegemónicas es recompensada por la mayoría de las sociedades. Las recompensas brindan una afirmación positiva, un incentivo y una aprobación para el cumplimiento de las normas del *statu quo*. Las recompensas externas pueden ser la aquiescencia con la cabeza de los espectadores, un aumento de salario en el lugar de trabajo o el reconocimiento verbal por hacer “lo que se supone que uno debe hacer”. Las recompensas internas pueden incluir un sentimiento positivo por hacer lo que uno debe y la comodidad de saber que sus acciones son aprobadas por otros.

En segundo lugar, la desviación de las normas aceptadas generalmente se encuentra con varias formas de sanciones. El comportamiento no normativo se castiga de manera sutil o no sutil para controlar ese comportamiento según los estándares normativos. Por ejemplo, las sanciones externas pueden variar desde recibir miradas sucias y críticas verbales hasta confrontaciones físicas, ataques y arrestos. Las sanciones internas pueden ser los sentimientos de culpa o vergüenza que se tiene al infringir una norma. Este complejo de recompensas y sanciones trabaja para recompensar la adherencia a la norma y castigar la desviación. La consecuencia de este sistema es que la mayoría de las personas tienden a autorregular sus comportamientos para

recibir recompensas y evitar sanciones. Las recompensas y las sanciones, ya sea que ocurran regularmente o se basen en la reputación, tienden a hacer que la norma siga a la norma y que las leyes estrictas sean menos necesarias.

Una visión anarquista de las normas

El predominio de las leyes en una sociedad puede indicar hasta qué punto no se confía en la autorregulación de las personas o hasta qué punto existe desacuerdo sobre el comportamiento adecuado. Según Amster (2003), “las leyes escritas externas representan una abdicación de la capacidad del individuo para la autodirección moral y la responsabilidad, elemento esencial de un orden social sin coerción institucional” (13). Como tal, los anarquistas y los movimientos pro justicia deberían perseguir un orden social revolucionario, pero no basado en la ley. Las normas no están simplemente codificadas en leyes, sino que se llevan a cabo en la vida cotidiana, tal como Judith Butler considera que el género es una actuación que la mayoría de la gente hace inconscientemente (Butler 1990)¹⁵. En consecuencia,

¹⁵ Véase también la noción de West y Zimmerman (1987) de “hacer género” como el proceso regularizado de mostrar y realizar el estatus de

es crucial que las personas se vuelvan conscientes de la construcción social de las normas y luego elijan voluntariamente actuar de manera diferente, a fin de modificar el orden social. Pero ser reflexivo sobre las normas no es suficiente para constituir una estrategia anarquista. Los anarquistas han abogado por confiar en las personas para desarrollar mejores normas en tiempos de necesidad y fervor revolucionario, como ha argumentado Colin Ward con su teoría del “orden espontáneo”, las personas son más propensas a practicar normas antiautoritarias e igualitarias cuando no se les impone un "orden" externo. El desempeño social anarquista ve, por lo tanto, normas más intuitivas, empoderadoras y productivas como una prioridad en una futura sociedad anarquista (Ward 1996).

Las normas toman una variedad de formas, cada una de las cuales puede no estar basada en leyes y variar en términos de seriedad y rareza. Primero, los tabúes se refieren a cualquier acto impactante que sea casi desconocido en una sociedad; estos actos pueden ocurrir, pero son increíblemente raros y la sociedad sanciona severamente a quienes los cometen. Ejemplos comunes de tabúes son el incesto y el canibalismo. En segundo lugar, las costumbres son normas que están profundamente arraigadas en la moral y el sistema de valores compartidos de una sociedad. Violar una costumbre es transgredir los valores comunes de

una sociedad. Por ejemplo, la norma contra el robo o el asesinato es una costumbre ¹⁶. Por último, un *folkway* (costumbre popular) es una norma típica, menos severa, que rige las acciones generales y cotidianas. Como tipo de norma más rutinario, también es el que se encuentra y se rompe con mayor frecuencia. Evitar la violación de un tabú o costumbre es algo que la mayoría de la gente no considera ni necesita considerar con regularidad. Estos tres tipos de normas a veces se codifican en leyes, pero no necesariamente. Estos tipos de normas a veces son fluidos y pueden cambiar según la situación, la ubicación o el personal involucrado.

Es necesario un cambio dramático en la naturaleza de los tabúes, las costumbres y las costumbres populares actuales para transformar radicalmente la sociedad. Lo que se define como estos tres tipos de normas cambiaría en consecuencia. En una sociedad anarquista, se esperaría que las normas que los anarquistas considerarían desafortunadas y semirregulares casi desaparecieran. Por ejemplo, el asesinato sería un tabú o algo casi inaudito, ya que ofendería tan profundamente nuestra sensibilidad que no sería tolerado. Además, la comprensión de lo que es "ético" cambiaría para incluir valores anarquistas más fuertes. Así, la discriminación y la dominación se convertirían en

16 Por supuesto, las excepciones abundan con las normas. Por lo general, el asesinato puede ser una violación grave de una costumbre, excepto durante la guerra, en defensa propia o, a veces, en caso de venganza.

violaciones de las costumbres sociales, a diferencia de los comportamientos típicamente respaldados por las costumbres populares. Finalmente, se esperarían prácticas que actualmente son raras. La solidaridad y la ayuda mutua serían una costumbre y un hecho habitual. Normas contradictorias podrían existir y probablemente existirían de comunidad a comunidad, con respecto al comportamiento en una situación dada, ya que el anarquismo sugiere que las personas podrían definir sus propias normas localmente relevantes.

La búsqueda de los anarquistas probablemente sería diferenciar entre normas “deseables” compatibles con las anarquistas y normas “indeseables” no anarquistas. En la actualidad, está claro que muchas normas sociales se basan en relaciones negativas o antisolidarias. Paul Goodman (citado en Stoehr 1994) escribió sobre las muchas estructuras jerárquicas que el anarquismo pretende derribar y reemplazar con otros arreglos y comportamientos sociales:

El anarquismo se basa en una proposición bastante definida: que el comportamiento valioso ocurre solo por la respuesta libre y directa de individuos o grupos voluntarios a las condiciones presentadas por el entorno histórico. Afirma que, en la mayoría de los asuntos humanos, ya sean políticos, económicos, militares, religiosos, morales, pedagógicos o culturales, la coerción, la dirección de arriba hacia abajo, la autoridad central, la burocracia, las cárceles, el servicio militar

obligatorio, los estados, la estandarización predeterminada, la planificación excesiva, etc., resultan más dañinos que buenos. (13)

Por lo tanto, difundir las "normas deseables" y reducir las "normas indeseables" requeriría atacar, reducir y, con suerte, eliminar todas esas instituciones y normas jerárquicas, y construir formas para que las personas sean libres, directas y voluntarias.

Para Proudhon, esto significaba crear normas de "justicia" (Hall 1971). Este es un asunto simple y no tan simple; simple en el sentido de que cualquiera puede hacer este trabajo en la medida en que sea capaz, pero no tan simple porque eventualmente requiere esfuerzos continuos y a largo plazo para tener éxito. Como escribe Purchase (1994): "La revolución es el resultado de billones y billones de acciones revolucionarias de millones y millones de personas separadas, todas las cuales se esfuerzan, aunque vagamente, hacia un nuevo orden social" (153). Desde este punto de vista, la revolución no es simplemente una ruptura abrasiva en la sociedad, sino también un proceso lento y moderado. En consecuencia, algunos anarquistas han utilizado el término cambio "evolutivo", a veces combinándolo con revolución: "r/evolución social". La cuestión de cómo las normas deseables o indeseables llegan finalmente a ser respetadas en primer lugar es un asunto importante, explicado por el proceso de socialización.

Socialización: crear y reforzar la adherencia a las normas

¿De dónde vienen las normas y cómo se crean? Ambas preguntas pueden abordarse a través de una respuesta: la socialización. Los sociólogos, y los anarquistas, para el caso, tienden a suponer que las personas no nacen como monstruos o altruistas. Debe suceder algo que permita y fomente algunas inclinaciones, mientras suprime y atrofia otras. La socialización es el aprendizaje, entrenamiento y absorción de normas, valores y habilidades. La socialización es un proceso que ocurre a lo largo de la vida y es conducido por "agentes" influyentes que socializan a las personas (p. ej., familia, compañeros, escuela, medios de comunicación, trabajo). Parte de esta socialización es muy formal y deliberada, como en las escuelas, mientras que otra socialización es indirecta, como con los compañeros, donde adoptamos prácticas sin tener que recibir instrucciones para hacerlo.

Desafortunadamente, la socialización no solo es perseguida jerárquicamente, sino que también crea resultados jerárquicos. Gordon (2007) ve la jerarquía implícita en este proceso: “Los regímenes de dominación

son el contexto general que los anarquistas ven como condicionantes de la socialización de las personas y los supuestos de fondo sobre las normas sociales, que explican por qué las personas *caen en ciertos patrones* de comportamiento y tienen expectativas que contribuyen a la perpetuación de las relaciones de dominación” (38, énfasis en el original). Por ejemplo, generalmente se socializa a las personas para que no se vean a sí mismas como capaces de resolver sus propios problemas y, por lo tanto, se vuelvan dependientes de los "líderes". En consecuencia, la gente cae en la práctica (apoyando así la norma) de confiar en varios líderes, como primeros ministros, sacerdotes y jefes. Aunque la solución más rápida y eficiente podría ser la acción personal o colectiva, muchas personas a menudo buscan convencer indirectamente a una figura de autoridad para que haga algo en su nombre. La socialización a menudo enfatiza la importancia de ejercer una influencia mínima sobre la selección de estos líderes (es decir, votando, hablando individualmente con su jefe). Nos convencemos de la importancia de estos rituales y de la dependencia que los acompaña.

La socialización hace que nuestra limitada agencia parezca más importante de lo que realmente es, y desvía la atención y la energía de soluciones más holísticas y sistémicas a los problemas. Pero, no es para descartar la autoeficacia de las personas o su agencia real. Según el no anarquista, pero popular entre los anarquistas, Foucault (1978), el poder “se

produce de un momento a otro, en cada punto, o más bien en cada relación de un punto a otro” (93), pero la resistencia existe en todas partes también. En consecuencia, existen infinitas oportunidades para impugnar las relaciones de poder desiguales existentes. Más específicamente, considere cómo a los niños en las sociedades contemporáneas generalmente se les enseña a buscar en los conflictos la ayuda de la policía, no a ellos mismos y sus comunidades inmediatas. Sin embargo, el anarquista ruso Peter Kropotkin sostuvo que los medios coercitivos de control social (como la policía y las prisiones) solo eran necesarios en sociedades desiguales. Estas instituciones podrían eliminarse y las comunidades podrían estar más empoderadas para hacer frente a la desviación antisocial, a través de una mayor solidaridad contra los agresores, así como del “trato fraternal y apoyo moral” de tales personas (citado en Baldwin 1968, 233). Por lo tanto, las personas tienen agencia, pero las instituciones jerárquicas tienden a desalentar la conciencia del potencial de la agencia.

La socialización se realiza durante transiciones importantes durante la vida de uno, en preparación para nuevos roles o experiencias. Muchos agentes de socialización están manifiestamente diseñados para aclimatarnos (o socializarnos) a las normas jerárquicas y ayudarnos a integrarnos en las estructuras de poder desiguales existentes. Estos agentes tienden a alentar la conformidad y la deferencia a la autoridad (incluidos los

propios agentes). Un principal agente de socialización es la familia. Los niños crecen jerárquicos en gran parte debido a la influencia de los padres. Los padres socializan a sus hijos de manera similar a su propia socialización.

El patriarcado juega un papel importante en este proceso de socialización ya que los niños son criados para obedecer ciegamente a sus padres, particularmente a su padre. Las familias entonces socializan a los niños para que acepten roles de género binarios, que son más predecibles, se ajustan a la ideología y mantienen a los padres libres de críticas externas. Los compañeros se comportan de manera similar, aunque su presión involucra la conformidad del grupo, y la socialización no ocurre tan temprano en la vida y es menos instrumental que en la familia¹⁷.

La influencia de la familia es un formidable desafío conservador para aquellos que desean un cambio social radical. Los padres tienden a adoptar las mismas técnicas de crianza orientadas jerárquicamente que sus padres usaron con ellos. Si bien la rebelión de los niños contra los padres ha sido un tema multigeneracional de larga data en la era moderna, hay mucho debate sobre qué tan extendida y permanente es esa rebelión. La mayoría de las rebeliones finalmente resultan en cambios menores solamente. Es fácil rebelarse a una edad temprana, pero difícil participar en una

17 Sin embargo, si los compañeros de uno son radicales, la socialización podría tomar direcciones contrarias a las normas.

resistencia a largo plazo al poder centrípeto de la socialización familiar.

La escuela es a menudo la primera institución a la que ingresan los niños una vez que dejan el ámbito protector de la familia. Aparentemente, la educación tiene por objeto ayudar a los jóvenes y ampliar sus horizontes, pero esto tiende a no ser el resultado en la mayoría de los casos. En cambio, la educación formal tiende a fomentar el nacionalismo y el patriotismo, inculcar la obediencia a los jefes y adormecer la curiosidad, el pensamiento crítico (irónicamente) y el deseo de aprender. Según Spring (1998),

El contenido de lo que se enseña depende de quién controla la sociedad. Pero el poder de la escuela se extiende más allá de su papel propagandístico. El proceso de socialización de la escuela da forma a un tipo particular de carácter que satisface las necesidades del poder dominante dentro de la sociedad. Para críticos [anarquistas] como Godwin y Ferrer, el proceso de socialización de la escuela moldea ciudadanos que se someterán a la autoridad del Estado y funcionarán como trabajadores leales en la nueva sociedad industrial. Y el proceso de socialización instruye a las personas en la aceptación de su posición social y las hace dependientes de una sociedad de consumo irracionalmente organizada. (30–31)

En consecuencia, las escuelas proporcionan a las

corporaciones y gobiernos, trabajadores pasivos y ciudadanos nacionalistas. Esto ocurre porque las universidades generalmente capacitan a los maestros y administradores escolares en métodos de enseñanza jerárquicos, no brindan contraejemplos para emular y abogan por una estructura escolar que “requiere” disciplina.

Un último ejemplo de agente de socialización son los medios de comunicación. Gran parte de los medios modernos sirven como distracción y mistificación, al desviar la atención de los asuntos que afectan de inmediato a las personas y buscan entretener a las audiencias sin desafiarlas. Gran parte de los medios son, de hecho, publicidad, que prioriza el cumplimiento a través del consumo material, alienta a las personas a verse a sí mismas como meros consumidores en un mercado "abstracto", y miente y engaña activamente a las audiencias. Los medios socializan a las personas de esta manera porque la mayor parte es una industria con fines de lucro o una organización administrada por el Estado. Así, ciertas prácticas de socialización jerárquica son centrales. Las noticias corporativas y estatales omiten hechos y temas importantes, restringen el debate, establecen prioridades limitadas, se centran en la arbitrariedad, los líderes o el gore e ignoran los movimientos sociales y las alternativas (cf. Herman y Chomsky 1988). Se presenta contenido "seguro" que está diseñado para no desanimar a algunas audiencias (especialmente a los anunciantes y las élites gobernantes).

Se excluyen deliberadamente las ideas y los reportajes en profundidad que puedan desafiar el control hegemónico sobre dicha información.

En última instancia, estos métodos de socialización parecen ser relativamente efectivos para mantener un orden social basado en la jerarquía, la dominación y la desigualdad. El éxito de estos métodos plantea la pregunta de qué hace que las personas sean susceptibles a la socialización jerárquica. Fundamentalmente, los agentes de socialización están protegidos por la tradición, “como siempre se han hecho las cosas”. Los revolucionarios tratan de encontrar soluciones proactivas que despojen a las normas autoritarias y jerárquicas de su atractivo, autoridad, poder y superioridad. En una futura sociedad anarquista, todavía podríamos tener estos o agentes similares participando en la socialización, pero comportándose de una manera radicalmente diferente. Específicamente, la socialización no jerárquica modificaría o eliminaría las zonas de confort, experiencia, seguridad ideológica y estatus privilegiado de los agentes socializadores.

Claramente, condenar a los autoritarios y sus esfuerzos de socialización no es suficiente. Si bien los anarquistas pueden querer condenar rápidamente a los autoritarios por sus acciones, es importante saber qué ha llevado a los autoritarios a actuar de esta manera. ¿Qué se requeriría para evitar que socialicen jerárquicamente en el futuro? Quizás despojar a los socializadores jerárquicos de parte de

su autoridad injustificada y sancionar sus esfuerzos de socialización podría reducir su impacto y facilitar una mayor desviación positiva en toda la sociedad. Antes de evaluar las posibilidades de hacer estas cosas, primero se deben considerar los diversos problemas asociados con la desviación.

El (los) problema (s) con la "desviación"

La socialización a veces falla: el objetivo no internaliza correcta o completamente lo que los agentes de socialización esperan de él. También fracasa a veces: los niños se rebelan contra sus padres, los estudiantes se resisten a sus maestros, los compañeros no están de acuerdo o se evitan unos a otros, y los espectadores critican los medios de comunicación. En tales situaciones, la socialización según las normas jerárquicas dominantes constituye una desviación. Se podría considerar que la desviación representa una resistencia consciente o inconsciente no solo a los agentes de socialización, sino también a sistemas jerárquicos más amplios.

Desobedecer una norma se denomina "desviación" y, por lo tanto, la desviación a menudo se considera la otra cara de

las normas¹⁸. Como muchas normas son jerárquicas, la desviación también tiene una relación multifacética con las jerarquías descritas anteriormente. La desviación puede verse como una consecuencia de la jerarquía de tres maneras diferentes. Primero, la desviación puede ser producida directamente por la jerarquía; todo tipo de delitos de pobreza (p. ej., robo, tráfico de drogas, etc.) son el resultado de una sociedad jerárquica y de personas que tienen que doblegar o infringir las leyes para sobrevivir a la desigualdad. En segundo lugar, la desviación es a veces una reacción a la jerarquía; los disturbios y las revoluciones que tienen lugar, comúnmente consideradas como “desviaciones”, a menudo son reacciones contra la desigualdad, la injusticia y la tiranía. Tercero, la desviación también se promulga regularmente en nombre de las jerarquías; aunque la gente suele denunciar tales desviaciones, los abusos conyugales e infantiles se cometen como consecuencia del patriarcado, las guerras como consecuencia de los estados y el abuso de los trabajadores como consecuencia del capitalismo.

La desviación, como las normas, también puede existir dentro de las subculturas. En los círculos anarquistas, los

18 Cabe señalar que esta es solo una de las cuatro perspectivas diferentes sobre la clasificación de normas. Según Spreitzer y Sonenshein (2004), la desviación puede ser estadística (comportamiento atípico), supraconformista (adherencia extrema o adictiva a las normas), reactiva (etiquetado por una audiencia observadora) o normativa (desviación de una norma). Este último es el significado común usado aquí.

comportamientos particulares, normativos en la corriente principal, se considerarían desviados. La desviación anarquista podría implicar un liderazgo de mano dura, homofobia, patriarcado, supremacía blanca, clasismo, violencia y agresión sexual, sectarismo o apoyo a las principales figuras políticas. Los anarquistas intentan eliminar tal desviación de sus propios círculos anarquistas, así como de la sociedad en general.

El anarquismo puede verse como una “desviación positiva”. Como práctica no normativa o contranormativa, el anarquismo enfatiza comportamientos que no replican formas jerárquicas de relaciones sociales, pero sin las consecuencias negativas habituales. Al igual que con los delitos, la pobreza y similares, la resistencia anarquista, incluida la ayuda mutua, los colectivos, el grafiti político, las protestas callejeras militantes y los bloqueos, a menudo se presentan como una desviación, pero al mismo tiempo pueden verse como empoderadores. Similarmente a cómo se entiende el “hacer el bien” como una desviación positiva, el anarquismo también tiene una orientación positiva y progresiva en sus intentos de crear un mundo mejor. Dentro de la tipología de desviación positiva de Heckert (1998), el anarquismo encaja más cómodamente en las categorías de altruismo e innovación, involucrando la acción voluntaria en nombre de los demás (sin esperanza de recompensa) y creando nuevas formas de hacer las cosas en la sociedad, respectivamente. A través de tales prácticas

contranormativas, los anarquistas modifican las expectativas típicas de la acción social, reemplazándolas con formas extraordinarias y basadas en principios. Por lo tanto, dependiendo de los valores y el punto de vista de uno, el anarquismo podría considerarse una desviación "positiva".

Sin embargo, el anarquismo rara vez se considera una desviación positiva. Más a menudo, las sociedades consideran las acciones anarquistas como una desviación negativa. De hecho, es común en la mayoría de las sociedades considerar criminal la defensa del anarquismo, y la mayoría de los estados han reprimido voluntariamente a los anarquistas a lo largo de la historia. En consecuencia, la etiqueta de "desviados" se aplica a los anarquistas dentro de los medios de comunicación, por parte de los estados, las corporaciones y las élites adineradas. La etiqueta de desviado por lo general toma formas más coloridas y difamatorias: violento, caótico, nihilista, asesino, misántropo, etc.¹⁹ Hoy en día, las etiquetas tienen un carácter comparable: ecoterrorista (Beck 2007) y anarquista-criminal (Borum y Tilby 2005). Se han llevado a cabo campañas sistemáticas de propaganda antianarquista a lo largo del tiempo, en muchos países. Usando los EE. UU. como ejemplo, las publicaciones periódicas de principios de siglo publicaron historias de ataques (Hong 1992) al igual

19 Un caso reciente del uso popular de "anarquía" para referirse al caos es durante el desastre posterior al huracán Katrina que azotó la región del Golfo de México en 2005 (Stock 2007).

que la televisión corporativa en la década de 1980 (McLeod y Hertog 1992). El estereotipo del “anarquista desviado” beneficia a quienes poseen y dirigen la sociedad. Teóricamente, la supervivencia y proliferación del anarquismo podría eventualmente ofrecer una alternativa que amenazaría el control que ejercen los poderosos. Por lo tanto, los poderosos necesitan una caricatura y un estereotipo de “persona malvada” para asustar a la población y alejarla de las normas anarquistas. Al hacerlo, las corporaciones y el Estado consiguen justificar grandes fuerzas policiales, mayor vigilancia y amenazas regulares de violencia contra los (supuestamente merecedores) desviados.

Estos son solo los problemas que se derivan del uso jerárquico de la etiqueta de "desviado". Otros desafíos se interponen en el camino de resocializar a las personas en la práctica de normas antiautoritarias.

Obstáculos para trazar un rumbo anarquista

La mayoría de los esfuerzos para cambiar la socialización previa de uno ocurren dentro de entornos organizados jerárquicamente, llamados "instituciones totales". Por

ejemplo, alguien que no se ha adherido adecuadamente a las leyes establecidas, como consecuencia de una discapacidad mental, puede ser sentenciado a un hospital psiquiátrico o manicomio²⁰. Dentro de esta institución total, la vida diaria de un recluso es sistemáticamente estructurada por el personal en un esfuerzo por modificar su comportamiento y obediencia a las normas (Goffman 1962). El hecho de que estos esfuerzos de “resocialización” comúnmente se lleven a cabo en instituciones jerárquicas y que los reclusos sean generalmente personas pobres y desfavorecidas que no han seguido “adecuadamente” las normas diseñadas jerárquicamente por la sociedad, indica hasta dónde llegará la sociedad para mantener el orden.

La socialización ayuda a entrenar e instruir a las personas para que sigan las normas jerárquicas y la resocialización tiene como objetivo ajustar a aquellos para quienes aparentemente fracasaron los esfuerzos de socialización anteriores. Pero, los anarquistas buscan la resocialización de las personas a "mejores" normas que les ayudarán a vivir sus vidas de manera no jerárquica y por tanto libre. A diferencia de los abundantes recursos a disposición de las instituciones totales de la sociedad, existen impedimentos formidables y pronunciados para los esfuerzos de resocialización anarquista²¹. Aunque las normas cambian en situaciones

20 Otros ejemplos comunes de instituciones totales incluyen prisiones, campos de entrenamiento militar e internados.

21 Cabe señalar que aunque la resocialización, la rehabilitación, la

revolucionarias, los esfuerzos de resocialización tienden a no durar. Considere los cambios generalizados en las normas que tuvieron lugar en Barcelona, España en 1936 durante la Revolución Española, como los describe Orwell (1980):

Los camareros y los tenderos te miraban a la cara y te trataban como a un igual. Las formas de hablar serviles e incluso ceremoniales habían desaparecido temporalmente. Nadie decía 'Señor' o 'Don' o incluso 'Usted'; todos llamaban a todos los demás 'Camarada' o 'Tú', y decían '¡Salud!' en lugar de 'Buenos días'. Las propinas estaban prohibidas por ley desde la época de Primo de Rivera; casi mi primera experiencia fue recibir un sermón del gerente de un hotel por tratar de dar propina a un ascensorista. (5)

Pero la revolución no duró, en parte porque la resocialización no tuvo lugar o no se incrustó lo suficiente en la sociedad española como para que la población cambiara sus normas de forma permanente. Las fuerzas externas, incluidos los comunistas y los fascistas, terminaron con las oportunidades para esfuerzos adicionales de resocialización. En el presente, existen muchas otras barreras, de naturaleza mucho menos sensible al tiempo. Vale la pena considerar

reforma, etc. son los objetivos declarados de las instituciones totales, la investigación ha tendido a indicar que sus éxitos son mixtos y cuestionables. Uno podría explorar otras explicaciones para las instituciones totales y tal vez sugerir que los reclusos son enviados a ellas por conveniencia, despecho, venganza, ignorancia, diseño malévolo o negligencia.

estas barreras y reflexionar sobre cómo podrían superarse.

Primero, hay mucha confusión acerca de las alternativas. La gente rara vez es consciente de que existen normas alternativas. Incluso cuando las personas entienden los problemas y les gustaría cambiar, hay una respuesta familiar: “Pero, ¿qué opción tenemos?” o “¿Qué más podemos hacer?” La educación mediática y formal tiende a ignorar las organizaciones y prácticas no jerárquicas, como cooperativas, colectivos, asambleas populares y sindicatos anarcosindicalistas.

Por supuesto, la mayoría de los medios son en sí mismos jerárquicos y los creadores de medios no están socializados para considerar alternativas. La discusión abierta de alternativas también sería, en última instancia, perjudicial para los intereses corporativos y estatales que respaldan a la mayoría de los medios. En consecuencia, la mayoría de la gente tiene que buscar información sobre alternativas. Internet ayuda, pero hay que saber qué buscar para encontrar otros modelos. La información puede estar en formatos inaccesibles o envuelta en una jerga extraña, lo que hace que la adopción sea una perspectiva desconcertante. La familiaridad es un problema, pero va acompañada de una falta igualmente problemática de ejemplos alternativos para emular. Existen muy pocas alternativas en la mayoría de las sociedades. Por ejemplo, las cooperativas de trabajadores ahora son numéricamente pequeñas en la mayoría de los lugares y se han reducido

desde la lenta muerte del movimiento cooperativo de la década de 1970.²² Revitalizar el movimiento cooperativo parece mucho trabajo, especialmente sin las pasiones impulsoras de la década de 1960. Las alternativas también tienden a enfatizarse por su valor económico, no por su capacidad de “doble poder” para crear instituciones igualitarias en lugar de jerárquicas. En consecuencia, las alternativas no parecen “alternativas”, sino “una opción más” y, por lo tanto, no son tan atractivas como podrían ser. Las cooperativas de ahorro y crédito son vistas como “más baratas que los bancos”, en lugar de como organizaciones revolucionarias anticapitalistas. Se considera que los sindicatos distribuyen beneficios, más que su capacidad de hacer crecer el poder de la clase trabajadora y crear autogestión. Y los jardines comunitarios se consideran formas más baratas de obtener alimentos, en lugar de un medio para reemplazar las empresas agrícolas y los supermercados corporativos, y para lograr la independencia alimentaria local.

En segundo lugar, existe una fuerte tendencia a confundir las preocupaciones legítimas con las “soluciones” liberales que no abordan los problemas subyacentes de la jerarquía.

22 Lindenfeld y Wynn (1997) atribuyen los fracasos y éxitos cooperativos a las variaciones en 1) los entornos tecnológico, económico, legal-político y sociocultural en los que operan las cooperativas; 2) interacciones con otras cooperativas y otros actores organizacionales; y 3) la estructura organizativa y la cultura de la propia cooperativa.

Mucha gente está "preocupada", pero ¿cómo resolver los problemas que enfrenta la gente? Sin una aceptación generalizada de las normas radicales, existe un emparejamiento inapropiado de medios con fines. Así, la preocupación por la pobreza es tratada por la caridad. La preocupación por la devastación ambiental es tratada por el "consumismo verde". La preocupación por la corrupción política se trata mediante votaciones periódicas ("¡Si tan solo pudiéramos elegir políticos morales y con principios!"). La preocupación por la "inactividad social" y la apatía se trata mediante el voluntariado en una organización sin fines de lucro grande y convencional. Y la preocupación por el crimen se trata apoyando enfoques policiales adicionales y más duros con el crimen. Estas respuestas preparadas, aunque ilusorias, a las preocupaciones sinceras de la gente por los problemas desvían los remedios sustantivos. Es importante tener en cuenta que la aplicación de tiritas a las heridas de bala no funcionará a largo plazo. Pero el sistema busca canalizar a la gente hacia direcciones reformistas y controlables, con la esperanza de que este enfoque mantenga la estabilidad del sistema a lo largo del tiempo. Las soluciones liberales no cambiarán los arreglos fundamentales del poder, ni proporcionarán a las personas empoderamiento, autoeficacia o liberación. Sea testigo de cómo el Estado de bienestar absorbe la tensión a través de la retórica y las burocracias. Por ejemplo, Piven y Cloward (1993) argumentaron que las organizaciones liberales formales a menudo se establecen para sofocar una

disrupción más grande. Las personas son dirigidas a la corriente principal o reciben "cuidado" en lugar de radicalizarse o alentarse a autogestionar sus vidas. Con varios aspectos de sus vidas siendo atendidos (brevemente), las personas nunca entienden completamente sus problemas y las posibles soluciones apropiadas. El Estado tiende a retirar los beneficios liberales una vez que se disipa la tensión social. Por lo tanto, las políticas del Estado de bienestar sirven simplemente como tropas de choque y agentes de relaciones públicas del capitalismo.

En tercer lugar, una evaluación casual de normaspreciadas puede conducir a una adhesión superficial, débil o incluso contradictoria a la práctica anarquista. Por ejemplo, las normas basadas en valores (como una "norma de libertad") son a menudo manchas de tinta de Rorschach que pueden significar casi cualquier cosa para diferentes personas. "Libertad" no tiene un significado único, sino muchos significados divergentes e incluso conflictivos. Para George W. Bush, "libertad" significaba la libertad de adquirir acceso sin restricciones a las reservas extranjeras de petróleo, o para producir cambios de régimen en otros países, o la libertad de invertir en el mercado de valores sin preocuparse por las "consecuencias no deseadas". Para un anarquista, "libertad" tiene un significado diferente: libertad de la autoridad injustificada, libertad de elegir cómo vivir la propia vida, libertad de buscar un futuro mejor con los demás, etc. La libertad anarquista implica un rechazo de la dominación

y el unilateralismo que es la base misma de la libertad de Bush (recuérdese la discusión sobre la libertad del Capítulo 1). Para muchos observadores, los países occidentales ya son bastiones de la libertad, la igualdad, la justicia, etc. En consecuencia, muchas personas pueden aceptar las normas anarquistas basándose en su valor nominal o en un significado no acordado, pero sin simpatía por las normas anarquistas practicadas. La interpretación subjetiva de las normas es diferente de la referencia abstracta e improvisada a las normas; estos términos deben ser definidos y diferenciados para que sean significativos.

En cuarto lugar, para los pocos ejemplos "desviados" que existen y se practican abiertamente, no se proporciona refuerzo positivo. Pocas personas transmiten retroalimentación positiva a quienes practican alternativas, por lo que la resocialización tiende a fracasar. En cambio, los rebeldes son rechazados, criticados y demonizados por sus diferencias con la sociedad dominante y su desprecio por sus normas.

No es probable que los medios complementen a quienes siguen un camino diferente, ya que los medios deben jugar con las opiniones populares así como con los intereses creados; por lo tanto, los anti-mainstream siempre perderán. Tampoco es probable que los políticos trabajen con (y mucho menos cedan el poder) a aquellos que quieren interrumpir su poder. Dadas estas restricciones y la imagen desviada del anarquismo, ¿quién querrá encontrar formas

alternativas de vida, sin la aprobación o el apoyo de los demás?

Quinto, las restricciones estructurales impiden las prácticas anarquistas incluso para aquellos que aprecian las normas anarquistas. A un profesor anarquista, por ejemplo, le puede gustar el igualitarismo y el antiautoritarismo, pero aun así debe presentar calificaciones para el desempeño de los estudiantes al final de un semestre. La apreciación positiva de las normas no significa necesariamente que uno sea capaz de seguirlas dadas las restricciones que se les imponen en las instituciones organizadas jerárquicamente. Un trabajador del gobierno puede desear honestamente una sociedad llena de ayuda mutua, pero es probable que no pueda empoderar a los ciudadanos con medios colectivos de toma de decisiones, ya que el poder está monopolizado por el Estado y sus legisladores, y porque las reglas impiden que los ciudadanos creen reglas vinculantes en sus comunidades. Kropotkin señaló este problema de manera famosa, señalando las formas en que el Estado, aunque podríamos extender su lógica a todas las instituciones jerárquicas, se interpone en el camino de las tendencias humanas "naturales" de ayuda mutua y solidaridad social, y atrofia las habilidades y el deseo de ayudarse mutuamente (Kropotkin 2006).

Sexto, el *statu quo* es simplemente cómodo y fácil. Los roles, privilegios y posiciones en los que somos socializados parecen más atractivos que los costos asociados con el

despojo de tales cosas (ver Laurer 1991). Considere cómo es más fácil ser machista que un hombre profeminista (¡o una mujer pro feminista para el caso!). Es más fácil pagar impuestos que ir a la cárcel por evasión de impuestos. A los trabajadores les resulta mucho más fácil ser obedientes que formar un sindicato. A muchas personas les resulta más fácil guardar silencio sobre la difícil situación de las personas desfavorecidas que experimentar el ostracismo, la vergüenza y el ataque de otros que comparten el privilegio que hablar en apoyo de los desfavorecidos. Con estas recompensas por el comportamiento de *statu quo*, es muy difícil intentar un comportamiento contranormativo que probablemente implique una fuerte sanción social.

Por último, hay un retroceso regular después de una revuelta ocasional. Cuando ocurren rebeliones e insurrecciones, las nuevas normas no se arraigan fácilmente. Incluso si las nuevas normas son igualitarias, existen poderosas fuerzas centrípetas que empujan a la gente de vuelta a las normas jerárquicas latentes. Por ejemplo, Orwell (1980) señaló (poco después de su cita anterior) que Barcelona dejó de estar dirigida por las clases trabajadoras, que las muestras abiertas de opulencia volvieron a las calles de la ciudad y que la gente expresó estar “cansada” de la revolución y la guerra. Los esfuerzos de resocialización se enfrentan a las perspectivas de una eterna vigilancia. Por lo tanto, siempre existe el riesgo de que todos los años previos de socialización y sanción en obediencia a las normas

resocialización previa a las revueltas y revoluciones puede ayudar a acelerar tales episodios, es posible que solo creen espacios alternativos en la sociedad, fácilmente aplastados por el peso de las convenciones y la formación de larga data. Si no se arraigan con fuerza normas más igualitarias, el antiguo orden jerárquico puede restablecerse después de que se asiente el sentimiento antisistema.

Resocialización anarquista

Si la mayoría de la gente tiende a ser socializada dentro de sociedades jerárquicas para obedecer figuras de autoridad, entonces las estrategias de contrasocialización son obligatorias para crear incluso un grado limitado de autonomía de esas personas institucionalmente jerarquizadas. Fomentar esta autonomía dentro de “el sistema” es un objetivo anarquista central. Murray Bookchin escribió en *Post-Scarcity Anarchism* (Anarquismo posterior a la escasez, 2004) que

[los anarquistas] intentan evitar que la burocracia, la jerarquía y las élites surjan entre ellos. No menos importante, intentan *rehacerse a sí mismos*; desarraigar de sus propias personalidades aquellos rasgos

autoritarios y propensiones elitistas que se asimilan en la sociedad jerárquica casi desde el nacimiento.” (141, énfasis en el original)

Y según Graeber (2002), “en última instancia [el anarquismo] aspira a reinventar la vida cotidiana en su conjunto” (70). Estas recetas no son una tarea fácil. El objetivo de “acoger” a las personas jerárquicamente socializadas, ampliar sus visiones del mundo, y quizás convertirlas en anarquistas, requiere esfuerzos a largo plazo, rigurosos, generalizados y reflexivos por parte de los anarquistas.

Como se indicó anteriormente, es poco probable que la revolución política o económica sin una revolución paralela en las normas sociales siga siendo una corriente revolucionaria permanente y tenderá a retroceder hacia prácticas jerárquicas.

James C. Scott (2009), un erudito del sudeste asiático, ha discutido las diferencias entre las características que repelen el Estado y las que previenen el Estado (págs. 278–279). Las comunidades fuera del alcance inmediato del Estado a menudo intentan repeler su influencia, mientras que al mismo tiempo intentan evitar que surjan formas similares a las del Estado. Para considerar este dualismo, el movimiento anarquista trata de evitar que el Estado se apodere de una mayor parte de la sociedad civil (e invada el propio movimiento, por ejemplo, espionaje, subversión, arresto),

pero también ha tratado de evitar que las formas similares al Estado crezcan orgánicamente dentro del movimiento (por ejemplo, líderes fuertes, burocracia, ejércitos permanentes, etc.). Por lo tanto, algunas normas deberían estar dirigidas a inhibir el surgimiento de jerarquías internas en contraculturas y movimientos. Deberían establecerse otras normas para transformar las instituciones no anarquistas/no radicales (que existen fuera de los círculos anarquistas). Sin embargo, según Neil Smelser, uno de los primeros estudiosos del “comportamiento colectivo”, los movimientos sociales en sí son de dos variedades: movimientos basados en normas y movimientos basados en valores. Uno podría interpretar los movimientos basados en normas como más orientados a la reforma, ya que están tratando de cambiar los patrones más superficiales de comportamiento individual. Los movimientos basados en valores son, quizás, más revolucionarios ya que intentan transformar la base moral sobre la que descansa la sociedad.

El anarquismo tiene implícitamente este análisis basado en valores, pero opera sobre una base normativa (la mayor parte del tiempo) tratando de cambiar las prácticas, combinando así ambas formas de Smelser al mismo tiempo.

Al igual que con el resto de la sociedad, las normas del anarquismo fluyen directamente de sus valores; la diferencia es que los anarquistas tienen una orientación más hostil hacia los valores/normas del *statu quo*.

Los anarquistas tienen una larga y rica historia de intentar llevar a cabo la resocialización que creen necesaria para una transformación a largo plazo. Por ejemplo, en las décadas previas a la Revolución Española, los anarquistas se organizaron por toda España y en la década de 1930, una forma particularmente española de anarcosindicalismo se había arraigado profundamente en la cultura de la clase trabajadora española. La influencia del anarquismo creció –más notablemente con el éxito de la CNT–FAI– a través de la formación lenta y orgánica de grupos de afinidad. Una vez que se declaró la República y se produjo el levantamiento de Franco –creando tanto espacio como motivación– era “natural” que una parte considerable de la clase obrera española actuara de acuerdo a su socialización anarquista y se comportara de acuerdo con las normas anarquistas.

Los movimientos contraculturales de las décadas de 1960 y 1970, que contenían una fuerte estética anarquista, también intentaron establecer normas diferentes que estaban en desacuerdo con la sociedad dominante. Por ejemplo, las comunas de vivienda, las comunidades intencionales, las cooperativas de alimentos y las ocupaciones ilegales, así como configuraciones más temporales como “be ins” o Rainbow Gatherings (Amster 2003) fueron diseñadas para fomentar normas alternativas, socializar a las personas en formas de desviación positiva y crear espacios sociales autónomos de las normas dominantes. Muchos de estos ejemplos aún persisten y son

lugares de refugio para individuos con valores en desacuerdo con la sociedad jerárquica.

También existen ejemplos contemporáneos, aunque generalmente no identificados, de normas anarquistas. En la mayoría de los pequeños grupos de amigos suele haber un sentido de igualitarismo y camaradería. Los vecinos cooperan y se ayudan regularmente. Minorías considerables (y a veces mayorías) en muchas sociedades albergan una estridente desconfianza hacia las figuras de autoridad, especialmente los políticos. Muchos profesan solidaridad con los desfavorecidos (aunque se manifieste de manera inapropiada). La gente de la mayoría de las sociedades favorece un fuerte apoyo a varios “bienes comunes” y propiedad colectiva, que van desde la seguridad social hasta las bibliotecas y los parques públicos. Independientemente de cuán mal formados o superficiales sean algunos de estos patrones, existen, y es importante resaltarlos y considerar su persistencia en la sociedad, a pesar de los incansables esfuerzos de capitalismo y Estado para atomizar a las personas en trabajadores y consumidores obedientes. Pero, ¿cómo expandir las normas deseables y debilitar las normas indeseables? La opinión anarquista sobre esta cuestión difiere de la de los socialistas y comunistas de Estado en que consideran que no es ético obligar a otros a adoptar normas anarquistas, o simplemente predicar los méritos de la revolución. En cambio, los anarquistas muestran con el ejemplo los méritos de normas más deseables, con la

esperanza de convencer de forma no coercitiva a una adopción más amplia de normas anarquistas.

Los anarquistas, junto con muchos otros grupos políticamente activos, intentan resocializar a otros. Estos esfuerzos por “anarquizar” a las personas simpatizantes e interesadas adoptan una variedad de enfoques. En primer lugar, los anarquistas participan activamente en la resocialización a través de la propaganda. La propaganda plantea inquietudes, críticas y alternativas anarquistas que sus destinatarios pueden aplicar a la vida cotidiana. La mayoría de los teóricos anarquistas que los historiadores identifican también fueron autores y publicadores de propaganda anarquista que intentaba influir en las masas de Europa y América del Norte hacia la revolución. De hecho, Jun (2009) considera que el medio populista del panfleto es un factor central que ayudó a posicionar al anarquismo dentro del movimiento militante de la clase obrera. Hoy en día, la propaganda toma una variedad de formas, además del panfleto y el periódico tradicionales: libros, sitios web, programas de radio, revistas y fanzines, grafiti y plantillas, y arte de guerrilla e interferencias culturales (ver Atkinson 2006, Atton 1999, Downing 2003, Hertog y McLeod 1995). Estos medios están diseñados para llegar a audiencias amplias y diversas, desafiar sus suposiciones, convencer racionalmente y provocar e inspirar emociones.

La resocialización también tiene lugar a través de las interacciones regulares que los anarquistas tienen con otros

no anarquistas. Al “practicar lo que predicán”, los anarquistas demuestran cuáles son sus creencias tanto en la conversación como en la acción. Esta es probablemente la forma más común en la que se crean los “nuevos anarquistas”, a través de conversaciones y relaciones básicas, quizás mundanas. Una vez que se ha hecho esta conexión y el carácter del anarquismo es claro para el nuevo adepto (incluso si no se identifica como “ideología anarquista”), puede comenzar la resocialización. Los anarquistas resocializan a los no anarquistas en la práctica de las normas anarquistas utilizando recompensas y sanciones. Las relaciones entre anarquistas y no anarquistas avanzan utilizando recompensas de apoyo para los comportamientos más anarquistas de los no anarquistas; por ejemplo, se afirma y respalda verbalmente la expresión o práctica del colectivismo o el antiautoritarismo. Las sanciones “suaves” también se utilizan para comportamientos no anarquistas, como el clasismo, el racismo o el sexismo; los anarquistas tienden a expresar un desacuerdo general con estas ideologías, brindan evidencia de sus inexactitudes o inadecuaciones e indican mejores orientaciones para los demás.

Varios eventos patrocinados por anarquistas ayudan a resocializar a las personas. Las protestas brindan la oportunidad para que muchos experimenten una participación colectiva y (con suerte) liberadora con otros. Los enfoques tácticos anarquistas difieren de la protesta

convencional y se basan en valores anarquistas como la autonomía, la autodeterminación y el antiautoritarismo. Las tácticas de protesta que incluyen bloqueos, encierros, sentadas, bloques negros, marchas de serpientes, desobedientes, escuadrones voladores y otras enseñan a las personas sobre los méritos de estos valores anarquistas y brindan experiencia práctica de la anarquía en acción (ver Atkinson 2001, Starr 2006). Pero no es solo la mera experiencia durante un evento lo que importa, sino también las habilidades, los valores y la estética absorbidos durante la planificación de eventos con otros anarquistas. Uno puede aprender la importancia de incorporar a tantas personas como sea posible en un evento, diseñar la protesta para que tenga una orientación radical y trabajar para defender el evento contra aquellos que lo tomarían como rehén para sus propios fines (ya sean liberales, fascistas o policías). Los eventos menos intensos físicamente, como los seminarios o los talleres, cumplen una función similar para los anarquistas.

Aquí, la energía se enfoca de una manera más explícitamente intelectual y se hace un esfuerzo por crear conciencia y ofrecer una crítica anarquista y una solución a algún problema social.

Los anarquistas también resocializan a otros dentro de sus organizaciones y agrupaciones informales. Por ejemplo, los colectivos formales a menudo discuten intensamente no solo sus objetivos, sino también los medios por los cuales

intentan alcanzarlos. Los colectivos generalmente discuten su dinámica de poder interno e intentan refinar sus relaciones de trabajo, procesos de toma de decisiones y visión sociopolítica (cf. Rothschild–Whitt 1979, Fitzgerald y Rodgers 2000). En términos más generales, los círculos (o escenas) anarquistas permiten la creación de redes sociales y la creación de una contracultura independiente. Los *infoshops* (puestos de información) anarquistas son un ejemplo de proyectos arraigados geográficamente que practican los valores anarquistas, mientras difunden activamente tales ideas (Atton 2003). Es dentro de estas comunidades donde los anarquistas aprenden unos de otros y desarrollan nuevas formas de vida. Las eventuales normas que emergen de este complejo proceso sirven como reglas básicas y marcos que guían la operación y dirección del movimiento anarquista local.

Finalmente, el acto de crear instituciones de doble poder también logra la resocialización. El poder dual es el establecimiento de contrainstituciones que cumplen funciones útiles para la sociedad, logrando metas y satisfaciendo necesidades, pero de una manera en línea con los valores anarquistas (Mumm 1998). Por ejemplo, en lugar de tratar de cambiar las corporaciones para que sean más amables y gentiles, el poder dual significa que la creación de cooperativas de productores y consumidores cumple las funciones económicas necesarias. Al hacerlo, el poder, la necesidad y el atractivo del modelo capitalista corporativo

disminuirían y eventualmente desaparecerían. O, a diferencia de la educación obligatoria, el objetivo legítimo de aprender podría lograrse alternativamente durante el proceso de aprendizaje a lo largo de toda la vida a través de la educación en el hogar, escuelas alternativas, escuelas gratuitas, educación popular, enseñanza, habilidades compartidas y similares.

En la práctica de estas instituciones alternativas, las personas aprenderán mejores formas de actuar que se basan en valores como la cooperación, el antiautoritarismo, el horizontalismo y la autodeterminación (cf. “cultura de transferencia revolucionaria”, Ehrlich 1996).

El poder dual requiere que las personas se adapten a sí mismas y a su comunidad al cálculo de los valores y la practicidad, a menudo en un entorno emergente y fluido.

Aprender a resolver problemas en ausencia de una jerarquía es un desafío, así como una increíble experiencia de resocialización. La resocialización podría ayudar a garantizar el derrocamiento completo de las instituciones jerárquicas, a través del establecimiento permanente de normas anarquistas.

Preocupaciones presentes por el futuro

Pero, ¿qué tan bien funcionan estos esfuerzos de resocialización? En particular, ¿hay un "retroceso" para los participantes? Se desconoce, y no se han realizado esfuerzos concluyentes para comprender, para quién falla la resocialización, por qué falla y cómo. No sólo algunos "anarquistas" adoptan sin éxito las normas anarquistas, sino que los aspirantes a anarquistas "abandonan" regularmente las escenas anarquistas, tal vez por agotamiento, desilusión, frustración, cambio de valores o alguna combinación de esto. Estas preguntas no solo tienen que ver con la sostenibilidad a corto y largo plazo de las escenas anarquistas locales, sino también con el eventual éxito de la revolución social anarquista. Si nutrir una sociedad orientada hacia la justicia es una meta, ¿cómo pueden los anarquistas y las personas con ideas afines garantizar mejor el progreso y alcanzar la masa crítica?

Los movimientos anarquistas del pasado socializaron a la juventud en normas y valores anarquistas con menos dolor. Durante la "edad de oro" del anarquismo (finales de 1800, principios de 1900), la cultura de la clase obrera y los movimientos laborales mantuvieron vivas las normas anarquistas de generación en generación. Varios fenómenos han acabado con esta cultura anarquista, reduciendo así la capacidad del movimiento para reproducirse a sí mismo a través de agentes de socialización convencionales (como las familias y los compañeros). Muchos comentaristas

populares han comentado (generalmente con desdén) sobre la aparente juventud del movimiento anarquista y cómo carece de "ancianos" y cohortes mayores y experimentadas. Apoyar el envejecimiento anarquista en una cultura afirmativa y de apoyo no solo ayuda a la "memoria institucional", sino que también establece agentes de socialización marchitos que pueden ayudar en la resocialización de los aspirantes a anarquistas más jóvenes. Por lo tanto, las estrategias de resocialización anarquista deben apreciar la visión a largo plazo y el esfuerzo necesarios para expandir, difundir y fortalecer el anarquismo dentro de la mayoría de las sociedades.

En última instancia, la "revolución" no puede ser un evento singular, desconectado del pasado, sin dolores de crecimiento incómodos antes o después del hecho. Los esfuerzos deliberados para cambiar la sociedad son un trabajo duro, al igual que los esfuerzos para mantener la naturaleza revolucionaria después de que ocurren las rebeliones. Es probable que la revolución implique saltos y arranques, y años (o incluso décadas) de resocialización para cambiar prácticas, valores y actitudes. Las normas anarquistas deben fomentarse antes de la revolución, rehacerse durante el proceso de la revolución y luego difundirse y defenderse después. Crucialmente, los anarquistas y otros interesados en un orden social justo necesitan apreciar la fuerza silenciosa que tienen las normas sociales y considerar seriamente cómo transformarlas tanto

como considerar la transformación de la política y la economía.

Según Geertz (1980), las representaciones ocurren para ilustrar relaciones de poder. Estas actuaciones están compuestas de símbolos significativos que deben entenderse para comprender y dismantelar el poder jerárquico. Siguiendo esta lógica, es crucial subvertir el desempeño de las acciones cotidianas y los símbolos comunes para transformar el orden social. Por ejemplo, orientar las sillas en círculo durante una reunión no solo hace que la reunión sea más directa y funcional para todos los involucrados, sino que también descentra simbólicamente a los "líderes" de la reunión. O bien, la eliminación de títulos formales y privilegiados (por ejemplo, "señor", "profesor", "su señoría") no solo hace que las conversaciones sean más breves y multidireccionales, sino que también las impregna de un aire de igualitarismo. Por supuesto, no basta con cambiar los símbolos, también debe cambiar la forma de las relaciones. Pero, Geertz argumenta que la simbología es una parte importante de las relaciones de poder. Por lo tanto, una vía hacia la transformación social es cambiar las muchas actuaciones que la gente hace para proyectar y cosificar la desigualdad y la dominación.

Así, el objetivo clave para quienes se preocupan por buscar una mayor justicia social es presentar a los demás la jerarquía como una creación humana y algo bajo nuestro control. Esto significa nutrir una imaginación anarquista y

fomentar la autoeficacia. Como escribió el anarquista alemán Gustav Landauer (2010):

El estado es una relación social; cierta forma de relacionarse entre las personas. Puede destruirse creando nuevas relaciones sociales; es decir, relacionándose entre sí de manera diferente. (214)

Esta destrucción/creación requiere una acción individual y colectiva. Las formas en que cada persona decida involucrarse en este proyecto variarán (especialmente debido a las habilidades, intereses, valores y posiciones sociales de cada uno). Pero, el factor importante en cualquier resocialización anarquista será una práctica basada en principios y valores (Milstein 2010, Gordon 2007). Por ejemplo, los académicos y los estudiantes dentro de las universidades podrían avanzar hacia normas anarquistas y resocialización a través de la experimentación con entornos de aprendizaje y estilos pedagógicos alternativos. Estos enfoques podrían enfatizar los objetivos de aprendizaje impulsados por los estudiantes, el control de los estudiantes sobre el plan de estudios y el diseño del curso, y la investigación de acción participativa y el aprendizaje de servicio comunitario integrado dentro de las organizaciones de movimientos sociales. También se podrían hacer esfuerzos para descentrar el sitio de aprendizaje fuera de la propia universidad, a través de la creación de instituciones de aprendizaje populares, el intercambio de habilidades y la creación de redes basadas en la comunidad. Los académicos

que realizan investigaciones podrían derribar las barreras entre la Torre de Marfil y "las masas" al incrustarse dentro de los movimientos (como sugiere parcialmente Burawoy (2005) en su llamada "sociología pública orgánica") y brindando su experiencia en las luchas por la emancipación. Por ejemplo, Howard Ehrlich y otros científicos sociales ayudaron a las organizaciones de movimientos sociales a encuestar a sus miembros, diseñar campañas estratégicamente y emprender otros esfuerzos de investigación beneficiosos para las luchas por la justicia (ver Ehrlich 1991). Lamentablemente, la mayoría de los estudios de ciencias sociales tienden a estar aislados dentro de las universidades y sus revistas inaccesibles a las que pocos no académicos tienen acceso o pueden entender, o existen para los propósitos partidistas de los responsables de la política social.

En términos más generales, la promoción de organizaciones colectivas que no se basen en el lucro, el interés propio o el consumismo es crucial. Si hubiera agrupaciones más visibles dentro de las sociedades (especialmente en América del Norte) que defendieran abierta y descaradamente el cambio social progresivo en un contexto democrático, cooperativo y horizontal, entonces las normas no solo se verían afectadas para esos participantes inmediatos, sino también para aquellos que indirectamente se encuentran con tales agrupaciones y sus valores. Por ejemplo, cualquiera podría unirse a otros

colegas, amigos, vecinos o compañeros de clase bajo el auspicio de un proyecto dirigido colectivamente que tuviera un nombre, una agenda y principios de unidad deliberados. Tales organizaciones podrían promover descaradamente los valores anarquistas clave de autogestión, horizontalismo, solidaridad y acción directa, a través de sus palabras, pero también de su comportamiento. Los posibles objetivos son infinitos, pero algunas posibilidades incluyen: un colectivo impreso o basado en la web que proporcione un análisis crítico (anarquista) de las condiciones y problemas locales; un grupo de estudio que leyera y aplicara ideas sobre la vigilancia policial, la justicia restaurativa, la abolición de las prisiones, las cooperativas de trabajadores, la autodefensa comunitaria, la democracia directa o el anarquismo; o una campaña de organización para ayudar a facilitar el empoderamiento de la comunidad a través de la acción directa y la creación de poderes duales.

Estas ideas no pretenden delinear un límite a las estrategias para la resocialización anarquista, sino servir como alimento para la reflexión. Como ocurre con cualquier esfuerzo anarquista, las proscipciones de mano dura no solo son inútiles para generar normas antiautoritarias, sino que también limitan la imaginación colectiva y creativa de los pueblos en lucha. La resocialización anarquista tendrá éxito si y solo si las personas son reflexivamente activas tratando de cambiarse a sí mismas, a los demás y a las expectativas sociales. El lingüista y crítico social anarquista

Noam Chomsky lo expresó así en la película *Manufacturing Consent*:

Si las cosas cambian es porque mucha gente está trabajando todo el tiempo... están trabajando en sus comunidades, o en su lugar de trabajo, o dondequiera que estén, y están construyendo la base para los movimientos populares que van a hacer los cambios. Así es como ha sucedido todo en la historia... ya sea el fin de la esclavitud, o las revoluciones democráticas... lo que sea, así es como funcionó. (citado en Achbar 1994, 192)

Aunque existen muchos caminos para la acción anarquista, de deshacer las normas jerárquicas y que, por lo tanto, conducen potencialmente hacia un futuro menos dominado, todavía existen barreras formidables para el análisis del movimiento anarquista, un tema al que nos referiremos a continuación.

Capítulo VIII

PROBLEMAS DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS RADICALES (O LA EPISTEMOLOGÍA DEL MOVIMIENTO ANARQUISTA)

Introducción

Un área dinámica dentro de la disciplina de la Sociología es el estudio de los movimientos sociales. Este campo de investigación es mucho más dinámico que en el pasado: ahora varias teorías compiten entre sí, los académicos presentan nuevas ideas y tergiversan ideas antiguas, y la erudición ha salido del pesado gueto del "comportamiento colectivo" para crecer en su propia área vital. Las preguntas de "¿qué es un movimiento?", "¿de dónde vienen los movimientos?" y "¿cómo se comportan y tienen éxito los movimientos?" son preguntas vitales que se han abordado

durante décadas, con muchas respuestas fascinantes (aunque a veces contradictorias) (della Porta y Diani 2006). Sin embargo, casi nada de este trabajo académico se ha centrado en el movimiento anarquista, seguramente uno de los movimientos activos más dinámicos y fascinantes de la actualidad.

El anarquismo no es, por supuesto, simplemente una filosofía sociopolítica, como se ha mencionado en capítulos anteriores. Sus defensores constituyen un "movimiento", una gran colección de personas que comparten actitudes, identidades y objetivos similares, y que están trabajando (aunque torpemente) hacia alguna forma de cambio social radical. Así define el sociólogo Mario Diani (1992) los movimientos: redes de individuos y organizaciones que están vinculados por su identificación común con esa corriente, que actúan de manera deliberada, extrainstitucional, para modificar la estructura de una sociedad. Por lo tanto, aunque "anarquismo" se refiere a un conjunto de cultura inmaterial (creencias, teorías y tradiciones), también se refiere a un conjunto de personas reales que toman esa cultura lo suficientemente en serio como para actuar sobre ella en el presente. Es esta actividad actual, este movimiento (como en "movimiento", "trayectoria"), lo que hace del anarquismo un tema digno de estudio por parte de los sociólogos.

Aunque los movimientos son ahora temas de investigación de rutina para los sociólogos, algunos movimientos ofrecen

características particularmente complicadas, contradictorias o contrarias a la intuición que confunden a los académicos y dificultan la erudición. El objetivo de este capítulo es explorar estos problemas de la epistemología, los medios por los cuales sabemos algo, para avanzar en la búsqueda de una mejor comprensión del movimiento anarquista. Al hacerlo, abordaremos temas complicados de definición, los obstáculos que se interponen en el camino del estudio de los anarquistas y los factores que hacen que los problemas epistemológicos antes mencionados sean más formidables para el anarquismo que para la mayoría de los otros movimientos.

Los temas discutidos en este capítulo pueden enfocarse para servir a una serie de fines prácticos. Los académicos convencionales, por ejemplo, los sociólogos, pueden desear estudiar anarquistas o el movimiento anarquista. Los asuntos que se discutirán aquí podrían ayudar a estos académicos a enfocar sus preguntas de investigación, operacionalizar adecuadamente sus variables, definir marcos de muestreo apropiados, diseñar y administrar encuestas, o incluso ubicar y navegar una escena anarquista etnográficamente. Igualmente importante es el valor de este capítulo para los periodistas, ya sean reporteros de noticias de la corriente principal, editores de periódicos universitarios, blogueros web o escritores de fanzines. Saber más sobre estas cuestiones epistemológicas ayuda a proporcionar los matices importantes necesarios para

comprender el anarquismo de una manera que facilite una comunicación útil y significativa para las audiencias deseadas. O bien, los propios anarquistas pueden beneficiarse de este capítulo, ya que plantea problemas y, en algunos casos, controversias, sobre ese movimiento. Presumiblemente, lidiar con una amplia gama de cuestiones epistemológicas sirve no solo para desafiar intelectualmente a los anarquistas, sino para proporcionarles ideas analíticas apropiadas que podrían hacer crecer y fortalecer su movimiento.

Más preguntas que respuestas: problemas de definición conceptual

Es muy probable que la primera pregunta que se hacen los periodistas que cubren manifestaciones de protesta que incluyen la participación de anarquistas sea: “¿Quién diablos es un anarquista?”. Asimismo, a la mayoría de los observadores bien intencionados les gustaría saber qué es el anarquismo. Por lo tanto, la cuestión de la definición es primordial. Entonces, ¿qué es el “anarquismo” y cómo lo reconocemos “cuando lo vemos”? Podríamos abordar la identificación del “anarquismo” desde innumerables puntos

de vista utilizando una variedad de enfoques metodológicos. Primero, podríamos identificar el anarquismo por sus valores fundamentales: antiautoritarismo, solidaridad, autonomía, ayuda mutua, libertad, cooperación, descentralización, igualitarismo, acción directa, asociación voluntaria, etc. Si las personas adoptan tales valores, es más probable que sean anarquistas. Pero, ¿no comparten muchos otros movimientos algunos de estos valores? ¿No podrían los no anarquistas adherirse fácilmente a estos valores y practicarlos sin siquiera darse cuenta de que son valores “anarquistas”? ¿Debemos garantizar que todos estos valores estén presentes para etiquetar algo como “anarquista”?²⁴ ¿Esto implica que todo lo anarquista incluye todos estos rasgos en todo momento? ¿Y cómo identificamos estos valores? Si esperamos a que los anarquistas identifiquen estos valores en voz alta, es posible que nunca nos demos cuenta de que son anarquistas. En cambio, podemos categorizar [algo] incorrectamente a muchos otros que usan estas frases, pero de manera no anarquista; por ejemplo, muchos estadounidenses patriotas probablemente creen en la "libertad" al igual que los consumidores fanáticos que aman poder comprar productos creados bajo condiciones sociales y ambientales abominables. Sin embargo, tal “libertad” es muy diferente

24 Probablemente sea necesario considerar cómo estos valores anarquistas persisten o perecen en todas las áreas de la sociedad, no solo en el gobierno y la economía, incluso dentro de la familia, los grupos de pares, las organizaciones culturales, las escuelas, etc.

de la definida por el anarquismo, que pretende que se refiera a la libertad de vivir como uno elija, sin las restricciones del poder jerárquico.

En segundo lugar, podemos confiar en las personas usarán la palabra "anarquista" para describirse a sí mismas. Podríamos suponer que estos autoidentificados "anarquistas" poseen características anarquistas. Entonces, por inferencia podríamos saber a qué se refiere el anarquismo. Pero, ¿no podría cualquiera simplemente llamarse a sí mismo "anarquista" y "hacer creer que lo sea"? De hecho, esto sucede semi-regularmente, especialmente en la era moderna. ¿Pueden los capitalistas ser realmente anarquistas? Colecciones considerables de ultraindividualistas, que parecen tener muy poca presencia en el mundo real y tienden a acechar juntos en Internet (¡apropiadamente!), se identifican como anarcocapitalistas. Murray Rothbard y otros pueden reclamar teóricamente la etiqueta de anarquismo, pero no se oponen a toda autoridad, como lo hacen otros anarquistas: están muy enamorados de los mercados, la desigualdad de clases y la autoridad en el lugar de trabajo. Por lo tanto, la mayoría de los "anarquistas del movimiento" –aquellos activos en movimientos de protesta basados en la comunidad– argumentan en contra de la inclusión de estas personas en el campo anarquista²⁵. ¿Pueden ser anarquistas las personas

25 Por ejemplo, el popular Anarchy FAQ (McKay 2007) incluye una crítica exhaustiva del llamado "anarcocapitalismo" y presta mucha atención

que abogan por la violencia contra los civiles? ¿Qué hay de las personas que votan? ¡Incluso hay grupos de personas que se autodenominan “anarquistas nacionales”, que se suscriben a una ideología fascista de “tercera posición” apenas velada y que se identifican como anarquistas (Macklin 2005)! Los militantes anarquistas españoles que lucharon contra Franco en la década de 1930 seguramente se revolcarían en sus tumbas conociendo la gimnasia lingüística a la que se somete la etiqueta “anarquista”.

El problema que aqueja a estos enfoques es que no hay forma de establecer “adecuadamente” un conjunto de valores o actores sociales como anarquistas “legítimos”. El movimiento carece de una “agencia de aprobación” o comité central que pueda verificar la membresía o la adhesión de uno a las líneas estrictas del partido. Tal vez sea el fracaso general de la política anarquista a lo largo de la historia lo que, irónicamente, ha creado su flexibilidad así como su promiscuidad ²⁶. Si el anarquismo se hubiera atrincherado por la fuerza en algún lugar –como lo estuvo el marxismo–leninismo bajo el gobierno de varias décadas de Stalin en la Unión Soviética– tal vez sería más fácil explicar

a por qué tal posición está en desacuerdo con la tradición anarquista.

26 Esta percepción de que el anarquismo carecía de un conjunto básico de valores y estrategias acordado llevó a algunos anarquistas rusos a crear una “plataforma” a la que los anarquistas podían suscribirse, uniendo así a los anarquistas sobre un terreno común. Ver Skirda (2002) para más información sobre la Plataforma.

los criterios comúnmente aceptados para el anarquismo. En cambio, todas las variedades de personas sin experiencia con la historia, la práctica, la filosofía, las relaciones o la comprensión anarquistas pueden llamarse anarquistas. En consecuencia, esta laxitud permite la fácil adopción de una identidad anarquista, al tiempo que diluye los factores centrales que lo convierten en un movimiento distintivo. Esta ambigüedad no sólo existe con los nuevos reclutas y los fundadores de nuevos “anarquismos derivados”, sino también dentro del movimiento anarquista conscientemente afiliado²⁷. La prensa anarquista debate esta pregunta todo el tiempo (en los periódicos y ahora en los foros de mensajes/servidores de listas de Internet): ¿quién es o no anarquista? Para los extraños, esta postura de "más que tú" resulta sectaria. Tal comportamiento es probablemente el subproducto de un pequeño movimiento, incidentalmente poblado por un número de personas paranoicas y santurronas. El fenómeno es divisorio de la unidad y la solidaridad. Para los científicos sociales, la laxitud ideológica plantea un terrible problema de referencia y validación. Una agrupación o subvariante ideológica de los

27 Los nuevos reclutas, casi por definición, se unen a los movimientos sabiendo menos sobre ellos que los participantes de larga experiencia. ¿Es metodológicamente apropiado generalizar sobre un movimiento si solo se analiza a los participantes más nuevos? Además, nuevas subvariantes ideológicas (nuevos anarquistas como el posizquierdismo, el anarquismo posestructuralista, el primitivismo, etc.) se definen regularmente en oposición a otras tendencias más establecidas. Esto requiere una adopción y un rechazo selectivos.

anarquistas piensa que la otra no es anarquista (y viceversa); basta con ser testigo de los debates entre "organizacionistas" y "antiorganizacionistas", rojos y verdes²⁸, o anarcosindicalistas y posizquierdistas. ¿A quién hay que creer? ¿Quién tiene razón?

En tercer lugar, es bastante confuso que los adherentes no estén de acuerdo sobre qué es el anarquismo, pero los intelectuales supuestamente objetivos, racionales y eruditos parecen tener una comprensión igualmente pobre, si no peor, del anarquismo. Seleccione casi cualquier disciplina de ciencias sociales o humanidades, y es poco probable que reciba una definición de anarquismo que nazca de un análisis de los movimientos anarquistas actuales. Por ejemplo, la literatura sobre ciencia política está plagada de teorías sobre la “anarquía”, refiriéndose a las relaciones internacionales entre estados donde ningún sistema centralizado controla estas relaciones (ver Kaplan 2000). Curiosamente, a nadie parece preocuparle demasiado el simple hecho de que los principales actores de esta concepción de la política sean todos estados. ¿Hasta qué punto puede ser antianarquista tal teoría?²⁹ En economía, la situación es un poco mejor:

28 Ver Williams (2009a) para un estudio sobre las subvariantes ideológicas anarquistas rojas y verdes y su dispersión geográfica en los Estados Unidos.

29 Afortunadamente, se han realizado algunos trabajos recientes en relaciones internacionales, como el de Alex Prichard y otros, que toman en serio el anarquismo y sus tradiciones, como las ideas de PJ Proudhon, en lugar de tratar la “anarquía” como si fuera simplemente una palabra sacada

aparentemente, la palabra anarquismo se usa con frecuencia como sinónimo del capitalismo de *laissez-faire*, un sistema económico de perro-comer-perro en el que cada individuo debe valerse por sí mismo en una especie de mercado del Lejano Oeste.

También ausente está la historia fácilmente verificable del anarquismo moderno como movimiento anticapitalista, sólidamente opuesto a la riqueza privada, la codicia y la esclavitud asalariada parasitaria. Tanto a la filosofía como a la historia les gusta abstraer las ideas de los anarquistas de la época clásica o desarrollar nuevas aplicaciones a las viejas ideas anarquistas; el problema es que estas ideas tienden a generarse aisladas de los movimientos anarquistas reales. Por ejemplo, los filósofos debaten la epistemología anarquista para la ciencia en general, mientras que los historiadores profundizan en los archivos de los sindicatos de finales del siglo XIX. Mucho menos énfasis y esfuerzo se centra en el aquí y ahora. El campo de la sociología presta escasa atención a las características anarquistas del orden social, desconcertando a legiones de anarquistas, que parecen estudiosos agudos y apropiados de la sociedad. Estas deficiencias y oportunidades perdidas dan una idea de por qué los activistas tienden a no tomar más en serio a los intelectuales.

Problemas que complican la operacionalización

Suponiendo que podamos lidiar con estas preguntas y darnos cuenta de su total gravedad, todavía nos quedan innumerables enigmas prácticos que inhiben el estudio del anarquismo. Incluso si la conceptualización teórica del “anarquismo” se lograra fácilmente, los temas cruciales de la operacionalización permanecerían. En otras palabras, debemos encontrar una manera de ubicar, observar, medir y evaluar nuestros conceptos si queremos que sean útiles para mejorar la comprensión. ¿Cómo definir términos para observar los fenómenos del mundo real que buscamos observar?

Un problema inmediato es la distinción casual entre "anarquismo" y "anarquía". Ambos son utilizados indistintamente por activistas y público en general. Pero, ¿realmente son lo mismo? El anarquismo es una ideología, una Idea y un ideal. Se refiere a aspiraciones, valores e identidad. Los anarquistas se reúnen en sus colectivos para discutir el anarquismo, para crear proyectos anarquistas, para realizar el anarquismo. La anarquía es una condición

social, las prácticas anarquistas reales existentes que cumplen el ideal anarquista. En consecuencia, ¿podría verse como el objetivo final, el resultado utópico de la lucha anarquista? Estas distinciones pueden ser menores, pero ¿cómo pueden los investigadores estudiar el significado y la intención de los anarquistas reales sin apreciar esto? El análisis de contenido o las entrevistas podrían fácilmente pasar por alto un término y su significado, o asociar de manera inapropiada uno con el otro. En suma, al estudiar el movimiento anarquista, ¿nos interesa el anarquismo o la anarquía?³⁰

¿Es necesario identificar el anarquismo como tal para ser anarquista? Indudablemente, las personas y los grupos pueden comportarse de manera anarquista, pero tienen poca o ninguna afiliación a las ideas anarquistas. Por ejemplo, los investigadores podrían estudiar algo (por ejemplo, un grupo, un evento de protesta, un proyecto) que sea explícitamente "anarquista" y usar la palabra abiertamente. O bien, los investigadores podrían dirigir su atención a las cosas que son anarquistas: lo que actúa de

30 Pero, el término "anarquía" es difamado popularmente, a menudo siendo usado despectivamente. Los medios de comunicación utilizan ambos términos (pero especialmente el último) como sinónimos de ideas, comportamientos y condiciones muy alejadas de la tradición anarquista. Por ejemplo, el huracán Katrina en 2005 provocó correlaciones no teóricas con la "anarquía" en las noticias, como "violencia", "caos" y "saqueos" (Stock 2007). Las asociaciones con estados en desorden, como Somalia, también se propagan sin cesar en las noticias.

acuerdo con los valores y prácticas anarquistas, pero no usa la palabra. En este último caso, los participantes podrían no ser conscientes de que sus comportamientos involucran tendencias anarquistas o podrían ser, al menos en la superficie, fuertes opositores de lo que perciben como "anarquismo" (quizás basándose en los estereotipos de caos alimentados por los medios). Así, a pesar de las ideas anarquistas de su fundadora Dorothy Day, el Trabajador Católico (The Catholic Worker) rara vez se identifica abiertamente con el anarquismo. Aún así, el anarquismo ha tenido, y continúa teniendo, una influencia innegable sobre el Trabajador Católico, en términos de crítica social, valores expresados y prácticas organizativas (Boehrer 2000, 2003).

Relacionado con esto, ¿nos interesan los anarquistas que se identifican abiertamente como tales? Aplicar públicamente la palabra "anarquista" a uno mismo o a las acciones de uno está obligado a distinguirlo de aquellos que pueden identificarse o actuar de la misma manera, pero no usan el mismo lenguaje. En consecuencia, es probable que los anarquistas abiertos o encubiertos tengan muchas características diferentes. Deberíamos considerar las razones por las que las personas eligen el anarquismo. Aquellos que optan por identificarse públicamente con el anarquismo pueden estar interesados en atraer a otros basándose en los principios que ven en la práctica (por ejemplo, ayuda mutua, antiautoritarismo, autogestión), poner una cara del mundo real a las ideas abstractas,

reclamar la palabra “anarquista” de manera positiva, o distinguir las ideas propias de otras formas de radicalismo. Otras, basándose en un pensamiento igualmente racional, pueden optar por no identificarse públicamente con el anarquismo para evitar los estereotipos predecibles y las ideas preconcebidas que acompañan a la etiqueta, para evitar ataques de las autoridades, o simplemente para no querer ser encasilladas como “solo anarquistas” (cuando también se podrían adoptar otras etiquetas, como “feminista”, “revolucionaria”, “socialista”, etc.). Esta cuestión legítima de la visibilidad crea problemas epistemológicos prácticos. ¿Cómo encontrar los grupos? ¿Cómo contarlos? ¿Cómo contrastarlos? ¿Pueden los anarquistas encubiertos ser parte de un “movimiento”? ¿Pueden los anarquistas manifiestos ser considerados parte de otros movimientos?

Si buscamos anarquistas solo dentro de las organizaciones, entornos o esferas sociales anarquistas, es probable que pasemos por alto a los anarquistas y la actividad anarquista fuera de los ámbitos del movimiento anarquista. Muchos anarquistas, por supuesto, hacen su activismo anarquista dentro de organizaciones explícitamente anarquistas, funcionando dentro de “escenas” compuestas únicamente por otros anarquistas. Por ejemplo, organizaciones como la Federación de Anarco-Comunistas del Noreste, la Cruz Negra Anarquista o la Asociación Internacional de Trabajadores son explícita y totalmente anarquistas.

Practican el anarquismo directamente, por su nombre, y colocan el anarquismo en el centro de todas las actividades. Muchos otros anarquistas (y obviamente no está claro cuántos) practican su activismo anarquista dentro de organizaciones no anarquistas (pero aún como anarquistas). Sea testigo de los anarquistas que participan regularmente en organizaciones como el Comité de Servicio de Amigos Estadounidenses, Greenpeace, Unidos por la Paz y la Justicia o la AFL-CIO, y aún más a menudo en innumerables organizaciones comunitarias. Es poco probable que ser anarquista dentro de un entorno no anarquista disminuya por completo las cualidades anarquistas de uno, aunque el anarquismo de uno sin duda será silenciado. Entonces, ¿cuáles son las motivaciones de los anarquistas que actúan fuera del movimiento anarquista? Hipotéticamente, estos anarquistas pueden ser una especie de “misioneros”, actuando para animar a estas organizaciones a ser más anarquistas. O, de manera menos ambiciosa, los anarquistas pueden simplemente desear comprometerse con los no anarquistas, o porque están de acuerdo con los objetivos a corto plazo que buscan las organizaciones reformistas (por mucho que estos anarquistas deseen superar eventualmente dicho reformismo).

Como la identidad anarquista es líquida y la gente la adopta fácilmente, tampoco hay una razón fuerte para que la gente tenga un contacto inmediato con el movimiento anarquista “formal”. De hecho, actualmente, cuando el

acceso a la información está fácilmente disponible a través de libros o Internet, las personas pueden aprender sobre movimientos e ideologías fácilmente. Los anarquistas que no pertenecen al movimiento son personas sin apego formal a organizaciones o movimientos anarquistas en general, pero que aún se identifican con ideologías y políticas anarquistas. En consecuencia, los anarquistas pueden aparecer y existir en áreas geográficas donde no haya escena, organización u otros individuos anarquistas. Es mucho más difícil localizar a estos individuos ya que no hay marcadores visibles (como un periódico anarquista, bandas anarco-punk, un capítulo de Trabajadores Industriales del Mundo, etc.) que indiquen la presencia de anarquistas. También es posible que personas no afiliadas hayan descubierto el anarquismo de forma independiente, incluso cuando haya una presencia anarquista organizada en su área. Ya sea que tales individuos simplemente no se den cuenta o no estén influenciados, aún pueden ser sujetos de investigación dignos.

A diferencia de muchos otros movimientos, el anarquismo no es un movimiento de “un solo tema”. Comparativamente, el movimiento ambiental se enfoca en asuntos relacionados con el ecosistema natural, el movimiento feminista en cosas que afectan a las mujeres y las relaciones de género, y el movimiento laboral en las condiciones de trabajo remunerado entre los trabajadores. El anarquismo simpatiza y participa en todos estos

movimientos hasta cierto punto, pero no se enfoca en uno en detrimento de los demás. El movimiento anarquista se solapa con muchos movimientos sociales, participando en sus alas más radicales. Así, en lugar de enfatizar un tema particular de lucha localizada, el anarquismo es más un enfoque estético o general de tales temas. Los pocos “temas” centrales identificables que unen la acción anarquista son asuntos relacionados con la jerarquía y la autoridad. En consecuencia, el activismo anarquista podría, al menos en teoría, ubicarse en casi todas las áreas de la sociedad, así como dentro de muchos movimientos sociales. Por ejemplo, los Earth First!ers (activistas de ¡Primero la Tierra!) y sus jardineros comunitarios pueden ser parte del movimiento anarquista y del movimiento ambiental. Las anarquistas feministas, los grupos de lectura y los individualistas forman parte del movimiento feminista tanto como el movimiento anarquista. Si bien la Workers Solidarity Alliance es una organización anarquista y la *Anarchosindicalist Review* una revista anarquista, ambas también representan un ala anarquista radical del movimiento obrero.

Finalmente, vale la pena hacer una distinción al estilo de bell hooks (2000) con respecto al anarquismo. Hablar de “movimiento anarquista” es muy ingenuo. No hay un carácter hegemónico del anarquismo en todo el mundo. La actividad anarquista en diferentes lugares geográficos es, sin duda, diferente y única. Por ejemplo, observe las tensiones

del especificismo en América del Sur, el plataformismo en los Estados Unidos o el autonomismo en América Central y del Sur y Europa del sur. Quizás una forma de abordar esta sobregeneralización sería notar la existencia de múltiples movimientos anarquistas (en plural) en oposición a un movimiento anarquista uniforme (singular). Por lo tanto, podríamos considerar ligeros sabores regionales o diferencias entre anarquistas de diferentes orientaciones ideológicas. hooks, escribiendo sobre feminismo, recomienda usar “movimiento” como verbo. Los movimientos se mueven; están en un estado constante de evolución, cambiando para enfrentar nuevas condiciones y desafíos. Puede ser útil referirse al “movimiento anarquista” como el efecto de innumerables anarquistas que actúan dentro de un “movimiento” abstracto, participando en luchas contra muy diferentes fuerzas de dominación. Visto así, los movimientos no son estáticos, ni estrictamente específicos del lugar, sino configuraciones líquidas de personas que luchan por alcanzar sus objetivos.

Los sujetos y la escala de la investigación del movimiento anarquista

Todos los movimientos existen en múltiples escalas sociales. Esto significa que hay configuraciones de diferentes tamaños de los anarquistas y sus grupos. Por ejemplo, los movimientos se componen de individuos, grupos de individuos, organizaciones formales y grandes redes o federaciones de individuos y grupos. En consecuencia, cualquier movimiento dado se ve mejor como una red de estas diversas colecciones de personas y sus estructuras creadas (ya sean sueltas o firmes).

Por lo tanto, cuando se habla de anarquismo y anarquistas, es crucial distinguir entre el tipo y la escala del marco de investigación de cada uno. Cuando el FBI describe a los "anarquistas" como una amenaza para la seguridad interna de los EE. UU., o los intereses de los propietarios de las corporaciones estadounidenses (FBI 1999), ¿a qué y a quién se refiere? ¿Se refiere el FBI a individuos anarquistas al azar (probablemente), escenas anarquistas (implicadas, sin duda), organizaciones formales (sí, como la Cruz Negra Anarquista, o menos formales con el Frente de Liberación de la Tierra), o redes más amplias (quizás)? O, cuando los medios de comunicación advierten (léase: despotrican históricamente) a una comunidad que los anarquistas están a punto de caer sobre ellos durante una gran manifestación, ¿significa implicar a todos los anarquistas (que viven quizás en toda la ciudad), grupos u organizaciones anarquistas específicos (tal vez una organización coordinadora de "contra-cumbre"), o grandes redes anarquistas (una

federación anarquista regional)? Por supuesto, no está claro si el FBI y los medios de comunicación están realmente interesados en estos importantes temas de escala y especificidad, o si están más interesados en la generación de miedo, represalias y represión. Sin embargo, si el movimiento anarquista ha de ser entendido de manera genuina y precisa, estas preguntas son de suma importancia!

Los anarquistas individuales pueden ser cualquier persona (joven o mayor, empleada o desempleada, baja o alta) que tenga una identificación consciente con algún tipo de ideología anarquista específica. Aunque hay problemas (como se señaló anteriormente) con la aceptación de cualquier ideología autoidentificada con el movimiento anarquista, teóricamente todo podría contarse. Las ideologías pueden variar desde sindicalistas, ecologistas o feministas hasta comunistas, primitivistas, punk, postizquierdistas, etc. Estos individuos existen en lo que los sociólogos llaman el “nivel micro”. La interacción y las relaciones individuales ocurren entre personas, ante todo. El nivel micro es donde tienen lugar los encuentros, ocurren las amistades y comienza la comunidad. Los interaccionistas simbólicos tienden a notar la importancia del nivel micro en la construcción de la realidad desde cero, interacción por interacción, relación tras relación. Es probable que la mayoría de los anarquistas conozcan a más personas que grupos u organizaciones, y probablemente interactúen con

más frecuencia con las personas en forma individual que dentro del contexto de una estructura más grande.

Aun así, la sociedad no se compone simplemente de individuos al azar que casualmente se topan entre sí y viven sus vidas sin un orden deliberado. Los grupos son algunas de las configuraciones más rutinarias creadas por individuos anarquistas, pero son una de las más difíciles de localizar y observar. Por ejemplo, las “escenas” anarquistas, las colecciones de amigos anarquistas o las multitudes de anarquistas son todos grupos casuales, informales, pero creados deliberadamente en el movimiento anarquista. Los grupos representan un gran desafío epistemológico y plantean preguntas cruciales. ¿Cómo se delinean los límites de la escena anarquista de una ciudad? ¿Cómo ubicas grupos de amigos o camaradas anarquistas, que podrían vivir juntos en la misma casa, pero probablemente no? ¿O es incluso posible predecir cuándo y dónde se formarán multitudes de individuos anarquistas (y durante cuánto tiempo), y luego que un investigador se acerque rápidamente para estudiar esa multitud?

Las organizaciones anarquistas se crean intencionalmente, se diseñan formalmente y, por lo general, se nombran. Las organizaciones que existen en la meso-escala (o “entre niveles”); no están compuestos por meros individuos, ni son grandes superestructuras, instituciones o burocracias. Las posibles estructuras de tales organizaciones son increíblemente variadas. Por ejemplo, los pequeños grupos

de afinidad están formados por personas confiadas que se vuelven a formar intermitentemente para propósitos específicos. Los colectivos tienen como objetivo lograr objetivos explícitos como publicar una revista anarquista, ejecutar un proyecto de distribución de alimentos Food Not Bombs o expulsar a los fascistas de sus escenarios políticos locales. Las cooperativas son organizaciones económicas basadas en miembros que tienen fuertes características anarquistas y pueden estar organizadas para producir algún tipo de artículo o brindar un servicio (una editorial de libros o un fabricante de bicicletas), o para consumir algo (una cooperativa de alimentos o una tienda de discos de punk rock). Tales organizaciones formales crean sistemas para manejar la toma de decisiones, estructuras para quién puede participar y cómo, y trabajan hacia algún tipo de metas determinadas colectivamente. Estas organizaciones a menudo, pero no siempre (la mejor excepción son muchos grupos de afinidad), son visibles para la escena anarquista más amplia y la sociedad en general. En la medida en que son visibles, se estudian más fácilmente desde el exterior; cuanto menos visibles (y más encubiertas), más puede ser necesario que los participantes directos las analicen.

Es difícil concebir el movimiento anarquista en términos de “nivel macro”. No hay estructuras reales a gran escala de las que hablar, ya que un principio anarquista central es la descentralización (Ehrlich 1996). Pero los anarquistas han construido federaciones y redes internacionales, como la

Asociación Internacional de Trabajadores, la red de Centros de Medios Independientes, la Federación Anarquista y otras, pero ninguna se califica como institución hegemónica como estados, burocracias, instituciones religiosas o mercados capitalistas.

La consideración de la escala geográfica apropiada puede no ser suficiente para dar cuenta de la condición temporal de los grupos y organizaciones anarquistas. La relativa permanencia de un agrupamiento indicará la facilidad o medida en que puede ser estudiado. Un grupo anarquista importante puede ser difícil de estudiar si es de corta duración, mientras que una organización que tiene poco impacto significativo durante décadas puede tener una mayor probabilidad de impactar la historia del movimiento, ya que hay más oportunidades de estudiarlo. Por lo tanto, la variación en la longevidad organizacional afectará a quienes intentan comprender cómo persisten las organizaciones dentro del entorno del movimiento. A menudo, si los participantes del movimiento no documentan personalmente sus roles y actividades en estos grupos, tales episodios pueden perderse de la historia, al igual que las decisiones y los fundamentos que generaron esa historia.

Desafíos al estudio activo del movimiento anarquista

Una vez que los problemas de definir el anarquismo y los movimientos anarquistas se resuelven (o al menos se abordan) y se aborda la cuestión del marco de investigación, aún quedan más desafíos por delante. Estos desafíos son cuestiones prácticas que pueden restringir el acceso de los académicos a los movimientos anarquistas, como el muestreo, la confianza y la confidencialidad.

Para estudiar a los anarquistas o al anarquismo, uno necesita encontrar anarquistas. Debido a que los anarquistas manifiestos son relativamente pocos hoy en día, es difícil ubicar poblaciones anarquistas para muestrear. Los anarquistas encubiertos obviamente no desean ser encontrados y casi seguramente buscan evitar ser estudiados.

Donde hay preocupaciones éticas importantes a considerar cuando se estudian anarquistas encubiertos, dicha investigación sigue siendo significativa, valiosa y vale la pena el esfuerzo de proteger la privacidad. La toma de decisiones a puerta cerrada de los anarquistas encubiertos puede ayudar a informar los esfuerzos futuros de los anarquistas, que actúan bajo la mirada de los estados vigilantes y otras figuras de autoridad. Por ejemplo, ¿qué estrategias se utilizan para la formación de grupos de afinidad? ¿Cómo participan abiertamente los anarquistas encubiertos en la corriente principal? ¿Cómo decide la gente participar en actividades ilegales en lugar de actividades legales?

El hecho de que los anarquistas encubiertos deseen evitar el estudio es relevante dentro de las democracias representativas, donde la información sobre la membresía en grupos de afinidad, células del Frente de Liberación Animal o residencias ilegales no está disponible en absoluto. Pero, esta renuencia es particularmente cierta en los países autoritarios. Por ejemplo, la organización anarquista nigeriana llamada Awareness League solicita que los camaradas anarquistas no incluyan el nombre de “Awareness League” en las cartas enviadas por correo (o cualquier mención de asuntos políticos) por temor a la censura del gobierno. Del mismo modo, los anarquistas en Zimbabue temen la represión del gobierno (¡una vez más, temen por una buena razón!) y, en consecuencia, ocultan sus políticas detrás de grupos comunitarios de “arte y cultura”. En términos más generales, localizar anarquistas requiere algún tipo de información de contacto personal que la mayoría de la gente no tiene regularmente. En consecuencia, tener acceso a amplias redes sociales es especialmente importante para aquellos interesados en estudiar los movimientos anarquistas.

Incluso cuando están localizados, los anarquistas a menudo dudan en ayudar a los académicos a continuar con su investigación. ¿Por qué? Durante mucho tiempo, los movimientos anarquistas han sido espiados y luego perseguidos por gobiernos, corporaciones y terratenientes adinerados, instituciones religiosas y otros. Los anarquistas

suelen ser conscientes de esta historia, y cuando se combina con la represión actual, los activistas pueden desarrollar un agudo sentido de paranoia³¹. Por lo tanto, el acceso a los participantes del movimiento puede verse obstaculizado por la desconfianza de los extraños, incluidos (y quizás especialmente) los académicos. Los anarquistas norteamericanos a veces llaman a esta sana paranoia “cultura de la seguridad”, que se traduce en una negativa a hablar de cuestiones tácticas (y a veces de cuestiones políticas) con cualquiera que no conozcan personalmente y bien. Los asuntos de disensión y controversia entre organizaciones pueden estar particularmente fuera de tema para los extraños. Dado que muchos académicos están empleados en universidades financiadas con fondos públicos, se puede desconfiar de los académicos como intrusos con poca simpatía por los objetivos anarquistas, o como espías para los gobiernos. Los primeros son vistos como parásitos que hacen carreras a partir de las luchas de otros, los segundos como agentes enemigos que intentan perturbar.

Los activistas anarquistas tienen otras razones para ser escépticos de participar en investigaciones académicas. Incluso para los estudios realizados por académicos activistas con las mejores intenciones, el proceso de investigación está plagado de riesgos. La confidencialidad

31 No es coincidencia que la paranoia sea uno de los estados mentales que los gobiernos buscan fomentar entre los movimientos radicales.

puede verse amenazada por figuras de autoridad, especialmente si la investigación parece aislar e identificar a las personas. ¿Qué puede impedir que una élite poderosa intente rastrear a los contactos, entrevistados o encuestadores, para espiarlos, arrestarlos o algo peor? O, de manera más mundana, los empleadores podrían acosar o despedir, los propietarios se negarían a alquilarles y la familia y los amigos podrían evitar si las identidades de los anarquistas se hicieran públicas de manera incorrecta. Incluso cuando se ha protegido activamente la confidencialidad, la existencia misma de investigaciones publicadas puede ser una herramienta valiosa para atacar un movimiento. La investigación que ayuda a académicos y activistas a comprender mejor cómo funcionan los movimientos y cómo mejorar las estrategias, también puede ser utilizada por el Estado para identificar las debilidades de los movimientos y apuntar a esos movimientos para su interrupción, especialmente si los datos de origen se convierten en "datos públicos", a los que cualquiera podría acceder y analizar de forma independiente. Los anarquistas, con razón, sospechan y dudan en ayudar a las figuras de autoridad a socavar sus propios movimientos.

Los anarquistas-sociólogos probablemente tendrán que salir y recopilar dichos datos, participar en los tipos de conversaciones antes mencionados y vivir y observar estas experiencias. Para aquellos que no tienen acceso inmediato a los temas de investigación, los académicos pueden buscar

otras formas de datos para analizar. Desafortunadamente, no hay buenas fuentes de datos sobre anarquistas por razones obvias y discutidas anteriormente. Ha habido algunas fuentes secundarias que hemos encontrado útiles, aunque imperfectas. Se han realizado muy pocas encuestas de anarquistas, aunque existen algunos datos sobre las actitudes hacia los anarquistas. Uno de nosotros ha publicado una investigación utilizando encuestas en línea (por ejemplo, una encuesta de usuarios de Infoshop.org), que si bien no es demasiado generalizable, puede responder algunas preguntas sobre anarquistas individuales (ver Williams 2009a, 2009b). Los directorios organizacionales, como la Lista Negra Internacional (de la década de 1980) o las Páginas Amarillas Anarquistas más recientes, catalogan la existencia, la ubicación y el carácter de las organizaciones anarquistas (ver Williams y Lee 2008). La historia anarquista reciente ha sido y está siendo compilada por varios proyectos, como A-Infos News Service (ver Williams y Lee 2012 para uso de estos “datos”) y la red Independent Media Center. Estos proyectos, y muchos otros, describen y registran eventos anarquistas, noticias políticas, historias de organizaciones y movimientos, y otros documentos importantes.

La prensa convencional y alternativa podría usarse como datos para el análisis de contenido que indica la popularidad, la controversia o los éxitos y victorias del movimiento anarquista. Por ejemplo, periódicos de larga duración como

el *New York Times* han registrado décadas de historia anarquista, aunque a través de una lente de élite desfavorable y en contornos superficiales. Las colecciones de las bibliotecas, como la Labadie en la Universidad de Michigan, tienen muchas series completas de periódicos y revistas anarquistas del pasado cercano y lejano (Herrada 2007). Una fuente de datos infrautilizada, y quizás menos accesible, es la recopilada por varias autoridades encargadas de hacer cumplir la ley, que a menudo tienen un mandato institucional casi patológico para recopilar información sobre los enemigos del Estado (ver Borum y Tilby 2005 para un análisis basado en datos y perspectivas policiales). Los datos que recopilan las fuerzas del orden generalmente reflejarán la amenaza relativa percibida que representan los anarquistas y los movimientos anarquistas³². Aún así, este tipo de datos podría ser un tesoro oculto fascinante.

Las fuentes de datos anteriores no solo sugieren una posibilidad, sino que también merecen precaución. Terminamos este capítulo con una breve discusión de las estrategias metodológicas y sus debilidades en lo que

32 Irónicamente, los anarquistas han sido instrumentales involuntariamente en la fundación del FBI y el Servicio Secreto en los EE. UU., (a través de la obsesión patológica del fundador del FBI, J. Edgar Hoover, con los "rojos" y su participación en la deportación de los anarquistas Emma Goldman y Alexander Berkman a Rusia en 1919, y la reacción violenta que siguió al asesinato del presidente William McKinley por Leon Czolgosz en 1901), y las agencias policiales de Interpol con sede en Europa (Jensen 1981).

respecta al estudio de los movimientos anarquistas. Las principales preocupaciones que merecen atención incluyen la incompletitud, la inexactitud, la no generalización y los desafíos de acceso.

Los métodos sociológicos estándar, como los cuestionarios de encuestas, brindan algunos beneficios agradables, pero están plagados de problemas cuando se estudia a los anarquistas. Por ejemplo, es imposible muestrear adecuadamente a los anarquistas, ya que no existe un marco de muestra para los anarquistas. En comparación con otros grupos de personas, como los miembros del Sierra Club que están registrados en listas maestras de la organización nacional, es imposible saber quiénes son todos los anarquistas potenciales en un área determinada. Por lo tanto, cualquier anarquista que se incluya en un estudio no representará con precisión a toda la población, ya que se desconoce la constitución de toda la población. Además, se produce un inevitable sesgo de selección, ya que no todas las personas que reciben una encuesta realmente la completarán; en consecuencia, cualquier conclusión que se extraiga de estas encuestas solo reflejará los patrones de quienes eligen realizar las encuestas, no de quienes las rechazan. Por lo tanto, las encuestas están destinadas a ser no generalizables a la gran población de anarquistas. Incluso los esfuerzos para conocer las opiniones sobre los anarquistas, recopilados por encuestas generalizables, seguirán siendo problemáticos, ya que los datos secundarios

rara vez pueden responder preguntas para las que no fueron diseñados originalmente. Los investigadores se enfrentarán a problemas de operacionalización y tratarán de aplicar datos antiguos a nuevas preguntas de investigación.

Todo tipo de métodos de campo, que van desde las etnografías hasta las entrevistas simples cara a cara y abiertas, tienen otro desafío único. Uno de los problemas, discutido anteriormente, tiene que ver con el establecimiento de confianza entre los anarquistas y aquellos que quieren saber sobre el anarquismo. Como resultado de la desconfianza hacia los extraños, los anarquistas comprometidos son probablemente las mejores personas para entrevistar a otros anarquistas.

Al igual que con toda investigación cualitativa, abundan las preguntas de generalización: ¿las personas que son observadas o entrevistadas se parecen a otros anarquistas? Es probable que aquellos que estén dispuestos a ser observados o entrevistados tengan ciertos puntos en común, por ejemplo, un enfoque hacia el exterior, un estatus manifiesto, etc., que los diferencien de otros grupos de anarquistas, como aquellos que participan en bloques negros, destruyen propiedades de forma selectiva, abogan por la lucha armada, son minorías raciales o étnicas (o de estatus inmigrante), han sido arrestados previamente, etc.

También siempre está la cuestión del tiempo y los gastos cuando se realizan entrevistas y observaciones en

profundidad: dicha investigación tiende a abarcar largos períodos de tiempo y requiere recursos financieros sustanciales para viajes y gastos de manutención.

Las metodologías pasivas que no requieren un contacto directo con los sujetos de investigación, como el análisis de contenido, introducen cuestiones aún diferentes. Dependiendo del medio en estudio, el análisis de contenido puede estar sesgado (en una u otra dirección), incompleto o simplemente ser inútil. En cada caso, es importante considerar con honestidad la fuente de los datos bajo análisis y reflexionar sobre cuán útiles pueden ser. Por ejemplo, los documentos del movimiento (declaraciones de organizaciones anarquistas, las revistas del movimiento o afirmaciones hechas en historias anarquistas) pueden reflejar deseos y críticas de los anarquistas, en oposición a la realidad y los hechos.

Todos los movimientos (incluido el anarquismo) hacen propaganda para convencer a los aliados de que se unan a ellos, a los enemigos de que se rindan y para ellos mismos seguir luchando. Es probable que los movimientos presuman y exageren con bastante frecuencia sobre el éxito de las acciones o la asistencia a un evento para que parezca mejor de lo que realmente fue. Los movimientos (y obviamente las agrupaciones y organizaciones dentro de ellos) no siempre son buenos para llevar registros sobre sí mismos; sus decisiones, la lógica que condujo a esas decisiones y el resultado de las decisiones se omiten regularmente en las

actas de las reuniones o pronunciamientos públicos. Por lo tanto, para los investigadores que intentan comprender cómo y por qué se hizo algo, los documentos de movimiento pueden hacer que parezca que nada sucedió en realidad, aunque es más probable que fuera lo contrario. En consecuencia, muchos investigadores tienen que leer entre líneas, una tarea preocupante ya que requiere proyectar las propias conclusiones sobre las acciones de los demás.

Los principales medios de comunicación son una fuente de datos igualmente compleja para el análisis de contenido, pero por diferentes razones. Los medios a menudo presentan a los anarquistas con una luz negativa, o no se presentan en absoluto. Por lo tanto, es probable que un "efecto anti-halo" rodee las actividades anarquistas. La cobertura selectiva se centrará en los comportamientos más dramáticos (y probablemente los menos halagadores), como la destrucción de la propiedad, mientras que los actos mundanos, heroicos o positivos, como compartir comida con las personas sin hogar, patrullar los barrios pobres o tomar largas decisiones por consenso en las reuniones, se pasarán por alto. Los medios incluyen una gama de comportamientos anarquistas que no es representativa del verdadero espectro de actividades. Por último, los medios suelen citar erróneamente a las personas o colocan sus palabras y acciones fuera de contexto, ya sea por malentendidos de los reporteros, presiones sobre los plazos o editorialización ideológica deliberada. Si bien este

problema afecta a muchos movimientos, seguramente será de particular importancia para los movimientos radicales como el anarquismo, que tienen ideas que van más allá del ámbito típico del discurso y, por lo demás, son ininteligibles para los principales medios de comunicación.

Finalmente, investigando en los protectores del *statu quo*, se podrían analizar los registros que llevan las fuerzas del orden. Si bien es probable que haya problemas extremos de acceso limitado (como se mencionó anteriormente), también hay problemas relacionados con la caracterización errónea de la policía. Por lo tanto, algo que tiene un significado claro para los anarquistas, puede ser muy mal entendido, mal categorizado y presentado de una manera que malinterprete las intenciones libertarias. Además, dado que la policía depende de los informantes (remunerados o no), los investigadores tendrían que considerar las motivaciones de quienes transmiten la información. ¿Los informantes buscan validar su propia importancia para la policía jugando con las amenazas anarquistas percibidas, o incluso para asegurarse de que se les siga pagando por su espionaje? ¿O los informantes le están diciendo a la policía lo que creen que la policía quiere escuchar? Y si es así, ¿cuál es exactamente esa “verdad”? Independientemente, el análisis de contenido de los registros de aplicación de la ley tendría que filtrar con precisión los datos en función de estos sesgos desenfrenados. Tales problemas no deberían disuadir el uso de este tipo de datos –de hecho, puede

revelar mucho acerca de cómo la policía percibe y enmarca las amenazas planteadas por los anarquistas– pero debería advertir sobre las conclusiones a las que se llega.

POST-SCRIPTUM

ANARQUISTAS EN LA ACADEMIA

El académico y antropólogo anarquista David Graeber dedica la primera sección de su libro *Fragmentos de una antropología anarquista* a su intento de responder a la pregunta: "¿Por qué hay tan pocos anarquistas en la Academia?" Para Graeber, esta es una pregunta apremiante dada la verdadera explosión de la teoría anarquista y los animados debates sobre el anarquismo fuera de la Academia, especialmente dentro de los numerosos movimientos sociales que han surgido recientemente. A pesar del florecimiento del pensamiento y la práctica anarquistas, David Graeber está perplejo de que este florecimiento del anarquismo haya encontrado poca reflexión en la Academia. Graeber parece anhelar el tipo de éxito que han disfrutado los marxistas en su paso a la

Academia tras el surgimiento de la teoría marxista entre los estudiantes de la Nueva Izquierda. Como señala en su decepcionada comparación de los éxitos anarquistas con los de los marxistas: “En los Estados Unidos hay miles de marxistas académicos de un tipo u otro, pero apenas una docena de eruditos dispuestos a llamarse abiertamente anarquistas” (2004: 2). En su opinión, esto es algo que debería ser motivo de preocupación para los anarquistas.

Sin embargo, parecería que los temores de Graeber son bastante infundados. Una mirada al panorama académico muestra que en menos de una década, desde las protestas contra la Organización Mundial del Comercio en Seattle en 1999, ha habido un crecimiento sustancial en el número de personas en cargos académicos que se identifican como anarquistas. De hecho, probablemente sea seguro decir que, a diferencia de cualquier otro momento de la historia, los últimos diez años han visto a los anarquistas hacerse un hueco en los pasillos de la Academia y (aunque carecemos de datos concretos para probarlo) probablemente a un ritmo más rápido que cualquier otra ideología políticamente radical. Esto es especialmente cierto en términos de personas que realizan estudios de posgrado y aquellos que se han convertido en miembros de la facultad (incluidos los autores de este libro). Varios anarquistas han tomado posiciones en universidades prominentes, incluso en las llamadas universidades de élite, incluyendo a Richard Day en la Universidad de Queen en Canadá, Ruth Kinna en la

Universidad de Loughsborough en Inglaterra y, durante un tiempo, David Graeber en Yale. De hecho, el Departamento de Política de Loughsborough ha reclutado activamente a estudiantes graduados para un programa de estudio que se enfoca específicamente en el anarquismo. El florecimiento del anarquismo en la Academia también se refleja en otros indicadores clave de la vida profesional y la actividad académica. Estos incluyen: artículos académicos centrados en diversos aspectos de la teoría y la práctica anarquistas; la publicación de numerosos libros sobre anarquismo por la mayoría de las principales editoriales académicas; y un número creciente de cursos que tratan de alguna manera con el anarquismo o que incluyen el anarquismo dentro del contenido del curso. También han surgido, quizás bastante irónicamente, asociaciones y redes de investigadores y profesores anarquistas reconocidas profesionalmente, como la Red de Estudios Anarquistas de la Asociación de Ciencias Políticas en Gran Bretaña. Y otra variante al otro lado del Océano Atlántico llamada Red de Estudios Anarquistas de América del Norte (NAASN, North American Anarchist Studies Network) ha llevado a cabo cuatro años consecutivos de conferencias en Hartford (Connecticut), Toronto (Ontario), San Juan (Puerto Rico) y Nueva Orleans (Luisiana). La NAASN cuenta con docenas de "miembros" en numerosas disciplinas y ha tenido cientos, posiblemente miles, de asistentes a las conferencias. De repente, es casi moderno ser un académico anarquista.

Hubo un tiempo, no hace mucho tiempo, en realidad, esta habría sido una situación curiosa para los anarquistas, en que los anarquistas tuvieron (y muchos todavía lo hacen) una sospecha bastante sana de la academia como una institución elitista totalmente ligada a la reproducción y extensión de las estructuras de poder dentro de las sociedades capitalistas. Como sugiere Graeber (2004: 96), la mayoría de las disciplinas académicas modernas, y ciertamente agregaríamos la sociología a la lista, fueron posibles gracias a programas de conquista, colonización y asesinatos en masa. Sin embargo, el creciente entusiasmo entre algunos anarquistas por su nueva aceptación dentro de la academia, y el estímulo que esto brinda a un número creciente de anarquistas para considerar programas académicos, no ha sido igualado por una reflexión crítica sobre las limitaciones de un giro a la Academia por parte de los anarquistas. Esta posdata ofrece los comienzos de tal reflexión y plantea ciertas precauciones.

También debemos tener claro que de ninguna manera estamos criticando a los anarquistas individuales por optar por realizar un trabajo académico. Ciertamente, no estamos sugiriendo que los anarquistas se queden fuera de la escuela o abandonen la Academia a la manera de las generaciones anteriores de socialistas que abandonaron las universidades para dedicarse al trabajo industrial. Sin duda, cuantos más lugares en los que el pensamiento anarquista pueda desarrollarse y florecer, mejor. Los avances logrados por los

académicos neoconservadores en el cambio de políticas económicas y sociales, proporcionando el capital intelectual para el capitalismo neoliberal y el imperialismo, al tiempo que hacen que la educación postsecundaria sea aún menos accesible para los estudiantes de la clase trabajadora, muestra lo que puede suceder cuando abandonamos o somos derrotados en cualquier campo de lucha.

Al mismo tiempo, es importante contextualizar la actividad académica anarquista en relación con otros tipos de actividades anarquistas.

Si los anarquistas deben ser efectivos para librar luchas en la Academia, y aún más importante, si el anarquismo académico va a contribuir en algo a las luchas fuera de la Academia, entonces necesitamos una discusión clara del asunto, una que no se incline hacia una celebración acrítica o un anhelo envidioso por algo de lo que bien podríamos prescindir.

Escribimos esto como personas de entornos económicamente menos privilegiados (aunque somos privilegiados por nuestra raza, género, sexualidades, etc.), que también han pasado quizás demasiado tiempo en la escuela, por lo que hemos sido testigos de este problema desde múltiples perspectivas.

¿Anarquía académica?

David Graeber describe su trabajo *Fragments of an Anarchist Anthropology* como “una serie de pensamientos, esbozos de teorías potenciales y pequeños manifiestos, todos destinados a ofrecer un vistazo al esbozo de un cuerpo de teoría radical que en realidad no existe, aunque posiblemente exista en algún momento en el futuro” (2004: 1). La teoría, cuya inexistencia preocupa tanto a Graeber, es, ante todo, una corriente anarquista dentro de la antropología académica. Decimos “principalmente” porque Graeber también pregunta de manera similar por qué no hay sociología anarquista, economía anarquista, teoría literaria anarquista o ciencia política anarquista. Al plantear estas preguntas, y al no reconocer que, en cierto nivel, existen versiones anarquistas de cada una de estas "subdisciplinas", Graeber traiciona cuál es realmente la raíz de su preocupación. Esa es, la existencia de versiones académicas o profesionales del pensamiento anarquista en estas áreas y la aceptación de las teorías anarquistas dentro de las disciplinas e instituciones académicas establecidas. Ciertamente, esto es comprensible para alguien que se ha esforzado mucho, tanto personal como colectivamente, para establecer sus propias credenciales académicas y que ha librado sus propias batallas de alto perfil contra los

guardianes intelectuales de la institución de élite, la Universidad de Yale, donde trabajó durante varios años.

De hecho, al hacer la pregunta, "¿por qué no hay una sociología anarquista?", Graeber pasa por alto por completo los importantes trabajos sociológicos de personas como Colin Ward, Paul Goodman y John Griffin, por nombrar solo algunos. Se podría señalar lo mismo al identificar a los contribuyentes significativos de una economía anarquista, personas como Tom Wetzel y Larry Gambone. En particular, estos escritores, aunque extremadamente importantes en el desarrollo del pensamiento anarquista contemporáneo e influyentes dentro de los círculos anarquistas, ocupan solo lugares marginales, si es que tienen alguno, en la sociología profesional, académica o en los círculos de economía. Entonces el problema no es tanto la existencia de la sociología anarquista, sino su reconocimiento, aceptación y legitimación entre académicos o sociólogos profesionales. Curiosamente, Graeber incluso pasa por alto las contribuciones de los sociólogos anarquistas que han logrado llevar la teoría anarquista a la academia, como Lawrence Tifft y Jeff Ferrell, nuevamente, por nombrar solo algunos.

El caso es el mismo cuando se vuelve a la antropología. Graeber (2004: 38) afirma que "realmente no existe una antropología anarquista" y establece como su tarea sentar las bases para tal cuerpo de teoría y práctica. Sin embargo, para hacer esta afirmación, y aún más para erigirse en la

persona que corregirá la situación, Graeber no le hace ningún favor a personas como Harold Barclay, que han trabajado incansablemente durante décadas para establecer una antropología anarquista dentro de los círculos académicos aceptados. Barclay es un nombre que no aparece en ninguna parte de los escritos de Graeber. Y la obsesión con los “grandes nombres” (que estamos, en parte, replicando aquí) también desmiente a los muchos más numerosos antropólogos que han estudiado y apreciado las características anarquistas de innumerables culturas “tradicionales”, durante muchas décadas de erudición.

En este punto, sin embargo, señalaríamos, a la luz del deseo de Graeber de ver el anarquismo reconocido dentro de la Academia, que muchos anarquistas han sido bastante buenos en el desarrollo de análisis que van más allá de la corriente principal de las ciencias sociales. De hecho, tal ha sido el trabajo invaluable al que contribuyeron los que pueden llamarse teóricos anarquistas constructivos, desde Gustav Landauer hasta Paul Goodman y Colin Ward. Nuevamente, el problema no ha sido la ausencia de teoría o teóricos anarquistas, altos o bajos, sino la aceptación de esas teorías y teóricos dentro de la Academia. Esto es lo que preocupa profundamente a Graeber en *Fragmentos*, pero tenemos que preguntarnos si tal preocupación podría estar sobre-enfatizada, si no fuera de lugar. Al mismo tiempo, hay aspectos del anarquismo que no encajan fácilmente con algunos enfoques disciplinarios académicos.

Academonización

Defender sin problemas el paso de la teoría anarquista a la Academia es presentar una interpretación acrítica de los peligros y procesos involucrados en la producción de conocimiento académico. Beth Hartung, en un relato mucho anterior y menos optimista sobre el compromiso de la anarquía con la Academia, hizo esta advertencia cautelosa: “Una vez que se toma una teoría de las calles o fábricas y se lleva a la Academia, existe el riesgo de que el potencial revolucionario será subvertido por la erudición... en otras palabras, el conocimiento es convertido en tecnología” (Hartung 1983: 88). Howard Ehrlich también ha repetido esta crítica al señalar que el podio de un disertante es la “barricada” equivocada detrás de la cual permanecer durante una revolución (Ehrlich 1971). Como ha argumentado de manera similar Murray Bookchin (1978: 16), los trabajos académicos a menudo someten las perspectivas y prácticas de los movimientos sociales, como el anarquismo, a una reformulación en “términos altamente formalizados y abstractos”. Casi treinta años después de la observación de Bookchin, parece que los trabajos académicos recientes sobre el anarquismo, producidos por

autoidentificados anarquistas como Newman y Day, habría continuado esta práctica de hacer que el pensamiento anarquista se ajuste al estilo y la sustancia del discurso académico de la época.

Incluso con formación de posgrado en teoría social y familiaridad con el lenguaje utilizado en tales textos, uno puede encontrar estos trabajos bastante inaccesibles. Son textos dirigidos principalmente a otros académicos, que abordan cuestiones casi exclusivamente de interés para los académicos en un lenguaje especializado que es más familiar para ellos. Tales enfoques contradicen el compromiso antivanguardista compartido por la mayoría de los anarquistas.

Algunos tratan de excusar este uso del lenguaje argumentando que la complejidad de las ideas que se abordan requiere un lenguaje complejo, más allá de la gramática de expresiones más realistas. Si bien esta podría ser una buena posición para los académicos de la corriente principal, podríamos argumentar que los anarquistas tienen que trabajar más duro para romper la exclusividad de los discursos académicos.

Los anarquistas, desde los primeros exponentes que primero identificaron sus perspectivas como anarquistas hasta los activistas contemporáneos, generalmente no han visto la teoría libertaria como algo único o nuevo, un enfoque que choca un poco con la búsqueda del

“conocimiento original” que tiende a preocupar en muchos sectores de la Academia. De hecho, las ideas anarquistas a menudo se consideran intuitivas, de sentido común e incluso “naturales” para las personas. Los anarquistas, más modestamente que la mayoría de los académicos, han tendido a centrar su trabajo en enfatizar los tipos de comportamiento, como la ayuda mutua, la asociación voluntaria y la colaboración, que son características regulares de la vida social humana (ver Graeber 2004).

A diferencia del marxismo y sus diversos descendientes, el leninismo, el estalinismo, el trotskismo, el maoísmo, etc., el anarquismo no se basa en el trabajo de un pensador específico y no está estrechamente asociado con el trabajo de un teórico específico o grupo de teóricos. Si bien, por supuesto, hay figuras que han sido reconocidas como importantes contribuyentes al desarrollo de la teoría anarquista (por ejemplo, Proudhon o Kropotkin), por lo general se les sitúa como interlocutores dentro de una conversación más amplia sobre la anarquía, que como manantiales teóricos o “maestros”. Como señala Graeber (2004), los anarquistas no tratan las ideas, ni siquiera las ideas de figuras prominentes, ya sea Bakunin, Kropotkin, Foucault o Marx, como el resultado del genio único de algún individuo. Más bien, los anarquistas tratan las ideas principalmente o de manera más importante como los productos de compromisos intelectuales y materiales específicos, dentro de contextos específicos. Desde una

perspectiva anarquista, las ideas teóricas son el producto de conversaciones y discusiones en curso entre un número bastante grande de personas (Graeber 2004).

Nada de eso fue presentado como una doctrina nueva y sorprendente. Y, de hecho, no lo fue: se pueden encontrar registros de personas que formularon argumentos similares a lo largo de la historia, a pesar de que existen muchas razones para creer que, en la mayoría de los tiempos y lugares, tales opiniones eran las que menos probabilidades tenían de escribirse.

Estamos hablando menos entonces, de un cuerpo de teoría, o incluso una fe, que de una actitud: el rechazo de ciertos tipos de relaciones sociales, la confianza en que otros serían mucho mejores para construir una sociedad habitable, la creencia de que tal sociedad podría existir realmente. (Graeber 2004: 4)

Graeber (2004: 5) señala que de las muchas y diversas escuelas de anarquismo, desde anarcosindicalistas hasta anarcocomunistas, plataformas, individualistas e insurreccionistas, ninguna se nombra a sí misma como una "gran pensadora". No hay goldmanismo o bakuninismo o malatestaísmo en la historia del anarquismo.

Acercándose a la Academia

Para los anarquistas, como señala Graeber (2004), el papel de los intelectuales no es en modo alguno formar una élite que intente líneas o análisis políticos correctos para dirigir a las masas. Graeber (2004) sugiere que la Academia podría beneficiarse de un compromiso con los enfoques anarquistas para la producción y el intercambio de conocimientos. Tal compromiso, en su opinión, permitiría remodelar la teoría social siguiendo las líneas de la práctica democrática directa. Tal enfoque, basado en la práctica real de los movimientos sociales más nuevos, alentaría un movimiento más allá de las prácticas medievales de la universidad, que ve a los pensadores "radicales" "librando una batalla intelectual en conferencias en hoteles caros, y tratando de fingir que todo esto de alguna manera fomenta la revolución" (Graeber 2004: 7). Un enfoque tomado de los movimientos sociales, más allá de su rechazo a los intentos de que "el ganador se lo lleva todo", también podría permitir un movimiento más allá del enfoque del conocimiento de los "grandes pensadores".

Sin embargo, no estamos convencidos de que las energías de los anarquistas estén mejor gastadas tratando de reformar la Academia de esta manera. El verdadero

problema es la existencia de una estructura social jerárquica y no igualitaria que separa y eleva la producción de conocimiento de tal manera que reproduce la existencia de las universidades como instituciones exclusivas y privilegiadas (ver Martin 1998a). En las últimas dos décadas, en gran parte gracias al arduo trabajo de investigadores feministas y antirracistas, ha habido un movimiento hacia una investigación más participativa y comunitaria. Esto ciertamente ha sido una mejora con respecto a los días de la gran teoría (imaginariamente conjurada en los sillones), o el positivismo con esteroides que infecta gran parte de las ciencias sociales de encuestas, estadísticas y temas sociales. Sin embargo, toda esta nueva investigación, sin importar cuán “basada en la comunidad” esté, todavía tiene lugar y está condicionada por su existencia dentro de una economía política autoritaria y desigual de producción de conocimiento. Es improbable que la presencia de cien o mil profesores anarquistas más dentro de los salones sagrados cambie esto mucho más de lo que lo ha hecho la presencia de unos pocos miles de académicos marxistas durante varias décadas, a menos, por supuesto, que comiencen a actuar más como anarquistas y menos como académicos.

Queda una seria preocupación: en lugar de derribar los muros entre “cabeza y mano”, “académico y aficionado”, el paso de los anarquistas a la Academia puede simplemente reproducir, reforzar e incluso legitimar las estructuras políticas y económicas de la Academia. Ciertamente da

cierto brillo a las afirmaciones de esos académicos conservadores a los que les gusta alardear de la libertad de cátedra y la apertura de la universidad neoliberal: “Mira, no excluimos a nadie. Incluso permitimos a los anarquistas un lugar en la mesa”.

Entonces, ¿qué sucede cuando los anarquistas, a través de las presiones de “publicar o perecer” de la promoción y la búsqueda de la titularidad, comienzan a moldear el anarquismo para que se ajuste al lenguaje y las expectativas de la producción de conocimiento académico y no al revés? Este ha sido uno de los defectos fatales del marxismo académico. Hay mucho que oponer a la práctica de tomar un lenguaje del pueblo, nacido de sus luchas y aspiraciones, y convertirlo en algo distante, abstracto e inaccesible para el pueblo, que ahora se ha convertido en poco más que sujetos pasivos de estudio o “indicadores sociales”. Gran parte del marxismo académico se ha convertido en otra variante de la gran teoría, algo así como un juego de salón, quizás emocionante por sus ideas, pero de poca preocupación social. ¿No podría pasar lo mismo con el anarquismo? Algunos críticos del “postanarquismo” de inspiración académica, que ha tratado de fusionar la teoría anarquista con las filosofías esotéricas del postestructuralismo, podrían sugerir que ya está ocurriendo.

Graeber (2004) señala que la mayoría de los enfoques de las ciencias sociales sobre los movimientos sociales y las preguntas sobre el problema real e inmediato que surgen de

proyectos transformadores adoptan un énfasis en “cuestiones de política”, o demandas, negociaciones o concesiones (en cualquier lado) a nivel del Estado.

La noción de “política” presupone un Estado o aparato de gobierno que impone su voluntad sobre los demás. “La política” es la negación de la Política; la política es, por definición, algo inventado por alguna forma de élite, que supone que sabe mejor que otros cómo deben llevarse a cabo sus asuntos. Al participar en debates sobre políticas, lo mejor que se puede lograr es limitar el daño, ya que la premisa misma es contraria a la idea de que las personas manejen sus propios asuntos. Incluso más que Alta Teoría, lo que el anarquismo necesita es lo que podría llamarse una Baja Teoría: una forma de lidiar con esas preguntas reales e inmediatas que surgen de un proyecto transformador. La corriente principal de la ciencia social en realidad no es de mucha ayuda aquí, porque normalmente en la corriente principal de la ciencia social este tipo de cosas generalmente se clasifican como "cuestiones de política", y ningún anarquista que se precie tendría nada que ver con esto. (Graeber 2004: 9)

La cuestión de si los anarquistas podrían o no, en momentos particulares dentro de luchas particulares, tener algo que ver con “cuestiones de política” puede dejarse de lado por ahora. Hemos llegado a la conclusión tras años de actividad Política que, de hecho, hay momentos en que los anarquistas, al menos aquellos que participan en las luchas

sociales cotidianas más allá de la comodidad de un entorno anarquista, de hecho necesitan involucrarse en cuestiones de Política, aunque sea simplemente para obtener una pequeña ganancia que les permita seguir adelante y luchar otro día en busca de objetivos más grandes.

Ciertamente hay algo de valor en basarse en los trabajos de las ciencias sociales, por ejemplo, para informar el pensamiento anarquista. Incluso la corriente principal de las ciencias sociales puede proporcionar información y análisis importantes que podrían ayudar a los anarquistas a examinar, comprender, criticar y cambiar la sociedad. Los trabajos de anarquistas desde Peter Kropotkin y Emma Goldman hasta Elisee Reclus, Paul Goodman y Colin Ward han mostrado aspectos beneficiosos para el desarrollo teórico anarquista de un compromiso informado con la investigación académica. Del mismo modo, ha habido una serie de trabajos asombrosos proporcionados por historiadores que brindan información sobre los movimientos anarquistas que de otro modo podrían haberse perdido en el tiempo. Ciertamente, las obras de los historiadores han hecho las contribuciones más grandes y de más largo plazo a los movimientos anarquistas recientemente.

Ayuda Mutua contra la Precariedad en la Academia

Una cosa en la que los anarquistas académicos pueden insistir es que su práctica dentro de la Academia refleja y se basa en sus prácticas fuera de la Academia. Los anarquistas, en particular, se han centrado en el valor de la ayuda mutua dentro de la organización social humana. Como escribimos en el Capítulo I con respecto a las formas que podría tomar la sociología anarquista, los anarquistas académicos pueden trabajar para garantizar que la ayuda mutua se convierta en una característica habitual de la organización, el trabajo y la interacción dentro de los espacios académicos. Esto es especialmente importante dada la precaria posición en la que se encuentran muchos anarquistas y otros profesores críticos dentro del campus neoliberal del siglo XXI.

Un punto central en la agenda de corporativización en la educación postsecundaria ha sido el alejamiento de los puestos seguros y permanentes hacia una mayor dependencia de profesores adjuntos o contratados precarios que carecen de seguridad, financiamiento y beneficios. Los esfuerzos de las administraciones universitarias para mantener a los profesores contratados trabajando sin siquiera disposiciones mínimas de seguridad laboral o condiciones laborales adecuadas es una parte clave del impulso para "flexibilizar" la mano de obra a medida que los campus se adaptan a los modelos de producción ajustada

de otros sectores. Muchos nuevos académicos se enfrentarán a años de trabajo como adjuntos antes (si alguna vez) de obtener un empleo permanente a tiempo completo (ver Berry 2005 para una discusión más extensa de los problemas que enfrentan los profesores adjuntos en América del Norte).

La dependencia de profesores adjuntos ha sido una parte importante de los intentos de los administradores universitarios de contener los costos mediante el pago de profesores adjuntos por curso, en lugar de como parte de una cátedra asalarada, para enseñar cursos que a menudo han sido pasados por alto por profesores de tiempo completo. Por lo general, los profesores adjuntos deben solicitar sus puestos cada cuatro u ocho meses, independientemente de la antigüedad. Incluso aquellos que han impartido un curso durante aproximadamente 20 años tienen que volver a presentar una solicitud para impartirlo, sin garantía de que serán empleados. Para protegerse contra esta eventualidad, los profesores contratados han tratado de luchar por un aumento en el número de conversiones de profesores adjuntos a puestos permanentes. A los profesores adjuntos a menudo se les asignan cursos que están fuera de sus áreas de investigación y reciben poca notificación previa. Por ejemplo, el primer año que Shantz trabajó como adjunto, se le asignó el tercero de tres cursos menos de una semana antes de que comenzara el semestre. De alguna manera, esta situación se ve reforzada por el

individualismo de las carreras académicas, desde la escuela de posgrado hasta las prácticas de titularidad y promoción que enfatizan la creatividad individual, la investigación y los registros de publicación.

En los campus de América del Norte, los profesores contratados, aquellos que son concertados para enseñar de forma temporal, por curso sin ninguna perspectiva de titularidad, y la protección intelectual que ofrece, son particularmente vulnerables a las amenazas de disciplina por parte de los administradores de universidades y colegios. Algunas escuelas incluso reclaman la propiedad sobre el material y el contenido de los cursos de los profesores.

Para algunas escuelas, este control se extiende al derecho de confiscar la computadora de la oficina y reclamar la posesión de todo lo que contiene. Eso puede incluir la confiscación de correos electrónicos, materiales de cursos y notas o datos de investigación. Los problemas que enfrentan los instructores adjuntos están en línea con el impulso de corporatización en otros sectores de servicios públicos: privatización, seguridad laboral reducida, ausencia de representación colectiva y reducciones en salarios y beneficios.

Para agravar los ya numerosos problemas que enfrentan los profesores adjuntos, está el hecho de que muchos adjuntos no tienen representación colectiva, ya sea a través de asociaciones de profesores existentes o locales

combinados de adjuntos y asistentes de enseñanza o mediante sindicatos adjuntos separados. En Canadá, como en los EE. UU., la gran cantidad de adjuntos siguen sin estar sindicalizados. Esto ha facilitado que las universidades mantengan el inequitativo sistema adjunto, y también ha significado que pocos adjuntos hayan tenido experiencias en un entorno sindical y sus lecciones importantes, así las como ganancias materiales reales, que se pueden obtener. La organización de adjuntos combina preocupaciones más amplias con la accesibilidad y la calidad que preocupaciones específicas por la seguridad y promoción laboral.

La educación superior, y las condiciones y contextos en los que se lleva a cabo, se han caracterizado recientemente por la precariedad económica y política, o condiciones de inseguridad que afectan el bienestar material y emocional. La colaboración en investigación, redacción, enseñanza y desarrollo profesional puede potencialmente desempeñar un papel crucial en el desarrollo de aportes activos y colectivos sobre asuntos que afectan aspectos críticos de la toma de decisiones académicas. Tal trabajo colectivo y participativo puede proporcionar un posible contraataque a las condiciones de inseguridad que enfrentan los trabajadores académicos precarios.

Ayuda Mutua y Colaboración

Un tema contemporáneo clave, que tiene una carga social y política, implica la cuestión de si las prácticas colaborativas en diversas áreas y el crecimiento de las oportunidades de ayuda mutua podrían representar un serio desafío a la hegemonía de los regímenes internacionales del neoliberalismo y la corporativización de la educación postsecundaria. El trabajo colaborativo se extiende históricamente a lo largo de las comunidades humanas y encuentra expresiones contemporáneas vibrantes en una variedad de lugares, que incluyen la investigación académica y la enseñanza, el software de código abierto y las redes de servicio comunitario. Al mismo tiempo, los esfuerzos de colaboración y la ayuda mutua quizás se enfrenten más que nunca a instituciones poderosas y organizaciones, con todo el peso de las corporaciones multinacionales y los estados nacionales detrás de ellas, que buscan extender el control y la gestión privados, impulsados por un enfoque de “costo–beneficio” ajustado, tanto de los procesos como de los productos de las actividades creativas.

Como sugiere Rishab Ghosh (2005a), los derechos de propiedad intelectual y las decisiones políticas que tratan el conocimiento y el arte como formas físicas de propiedad, lejos de mejorar la creatividad, en realidad limitan el acceso público a la creatividad y desalientan los esfuerzos creativos

colaborativos al tiempo que amenazan con disminuir la creatividad en general. Para Ghosh, un claro indicador de cuán dramática es la conversión del conocimiento y el arte a la “propiedad intelectual” es la suposición generalizada de que la producción creativa es necesariamente individual y privada, y que la colaboración ocurre solo bajo condiciones comerciales específicas. La colaboración, como en el desarrollo de software de código abierto donde miles de personas pueden organizarse informalmente sin reunirse nunca, para producir trabajos de alta calidad, a menudo se considera una excepción. Aún más, esta excepcionalidad a menudo se explica por tener una base predominantemente ideológica (entre los que ya están comprometidos con el comunalismo o el socialismo de varios tipos). Como sugiere Ghosh, es una noción un tanto romántica que la producción colaborativa y la propiedad a gran escala están impulsadas por la ideología y requieren el compromiso de los idealistas para que ocurran (2005b: 1).

Perdido en los discursos neoliberales hegemónicos de los derechos de propiedad y la competitividad del mercado está el reconocimiento de la sociabilidad humana: que los mayores logros humanos han resultado de los esfuerzos de colaboración, como los anarquistas han subrayado durante mucho tiempo. En el contexto actual, la creación colaborativa de conocimiento se ha convertido en una rareza (Ghosh 2005b: 3). Como sugiere Ghosh: “Newton debería haber tenido que pagar una tarifa de licencia antes

de que se le permitiera siquiera ver qué tan altos eran los 'hombros de los gigantes', y mucho menos para auparse sobre ellos” (2005b: 3)³³. Al mismo tiempo, los movimientos de código abierto y software libre han desempeñado un papel importante en la renovación del interés público en la creación colaborativa de manera más amplia.

Sin embargo, se puede presentar un caso sólido y convincente de que los enfoques colaborativos de la creatividad son alternativas deseables y viables a los marcos de trabajo basados en el aislamiento, la individualización y, de hecho, la privatización que caracteriza gran parte del trabajo académico en el contexto de las transformaciones neoliberales de la educación postsecundaria. Esta colaboración puede extenderse para incluir enfoques innovadores para la investigación, la enseñanza, el desarrollo profesional y la administración. Tales prácticas colaborativas pueden ayudar a superar las divisiones entre enseñanza e investigación y entre ideas e implementación en la planificación académica.

Un enfoque útil es adoptar prácticas administrativas colaborativas que involucren a profesores adjuntos como iguales. Una contribución, a menudo pasada por alto, para abordar los problemas de aislamiento puede ser la inclusión de adjuntos y estudiantes en las reuniones y comités de

33 Además, véase Conner (2005) para un interesante argumento sobre el papel de la gente “normal” en la creación de conocimiento.

toma de decisiones departamentales. Esta es una forma muy básica de colaboración en los aspectos cotidianos de la vida del departamento, pero de la que a menudo se excluye a los trabajadores académicos precarios. Con demasiada frecuencia, las voces de los trabajadores precarios encuentran pocas oportunidades de expresarse dentro de los lugares establecidos y oficiales.

Esto puede extenderse para rechazar la imposición de arriba hacia abajo de puestos administrativos, más allá de los niveles departamentales, que no son esenciales para el aprendizaje. La ayuda mutua entre profesores puede proporcionar un medio para evitar, reducir o detener el crecimiento de puestos o tareas administrativas burocráticas. El trabajo colaborativo podría frenar la creación de niveles crecientes de gestión (decanos adjuntos, vicepresidentes, etc.) al tiempo que garantizaría que aquellos que proporcionan una parte sustancial del trabajo realizado en los departamentos tengan voz real en la visión y la planificación futura de la institución.

Los ahorros obtenidos de los costos administrativos reducidos podrían usarse para crear más puestos permanentes de tiempo completo, ofertas de cursos, libros y/o becas para estudiantes. Las instituciones postsecundarias pueden ser dirigidas por profesores y personal, pero recuperar aspectos de la toma de decisiones requerirá una organización colectiva. Los primeros pasos podrían incluir la asistencia colectiva a reuniones

administrativas, y podrían desarrollar instituciones autónomas organizadas sobre una base colectiva, no jerárquica.

La ayuda mutua también puede ser útil en el desarrollo de los materiales del curso o en el trabajo con nuevos profesores, que generalmente están sobrecargados de trabajo, para preparar los materiales del curso. Esto puede ayudar a disminuir la carga de trabajo de los profesores adjuntos y nuevos, además de servir como una forma útil de compartir habilidades entre los instructores. Esto puede incluir la colaboración en el desarrollo, así como la entrega de cursos. Los cursos preparados e impartidos en colaboración pueden proporcionar medios importantes para compartir habilidades entre los profesores. También puede permitir que los profesores contratados logren cierta acumulación de antigüedad y paguen durante períodos en los que de otro modo no lo harían. También permite el reconocimiento de la docencia para profesores adjuntos.

Otra propuesta es el desarrollo de proyectos de investigación colaborativos, formados conjuntamente por profesores de tiempo completo y profesores precarios. Esto puede incluir, quizás de manera más controvertida, poner fondos de investigación a disposición de profesores precarios como un medio para subsidiar o “igualar” sus diferentes salarios y bases de recursos.

La ayuda mutua puede proporcionar una alternativa al

sistema académico “estrella” en el que los “grandes nombres” se venden a sí mismos a las instituciones de mayor oferta o postulan a las cátedras más dotadas. Este sistema reproduce nociones de producción de conocimiento como un proceso individual más que colectivo, reforzando las jerarquías existentes. Idealmente, un enfoque anarquista de las redes sociales podría volverlas funcionalmente contra sí mismas: en lugar de que los programas de posgrado de alto rango reproduzcan la facultad de clase alta del futuro (cf. Burris 2004), las redes podrían usarse para subvertir los efectos privilegiados de la mayoría de la élite dentro de la Torre de Marfil.

Los enfoques colaborativos también pueden contribuir al desarrollo profesional, más allá de los beneficios de la enseñanza colaborativa. La ayuda mutua y la colaboración en la investigación, la enseñanza y la administración son prácticas continuas y deben permitir el acceso de los profesores adjuntos al espacio de oficina, los recursos de la biblioteca, las cuentas de computadoras, las subvenciones para viajes y los fondos de desarrollo profesional. Al incluir a los adjuntos dentro de los procesos de colaboración en curso, se los puede considerar como contribuyentes regulares a la erudición y la vida del departamento, en lugar de ser meros proveedores de cursos limitados específicos.

La precariedad económica en las instituciones de educación superior también se refleja en la realidad material de la pobreza de los estudiantes y adjuntos. El rápido

aumento de la matrícula junto con la eliminación de las subvenciones financieras y los montos insuficientes de los préstamos significan que queda poco para comida o alquiler. Por lo tanto, los estudiantes, así como los profesores temporales, deben recurrir a los bancos de alimentos que están surgiendo en los campus. Aquí, también, la colaboración puede jugar un papel importante.

Un ejemplo exitoso de colaboración en el campus contra la precariedad iniciada por anarquistas es el Grupo de Trabajo contra la Pobreza (APWG) del sindicato adjunto y asistente de enseñanza local 3903 del Sindicato Canadiense de Empleados Públicos (CUPE) en la Universidad de York en Toronto, Canadá. El Grupo de Trabajo actúa más allá de las expectativas del sindicalismo tradicional para ayudar a las personas (miembros y no miembros) que experimentan problemas con las agencias de cobro, los propietarios, los jefes y la policía y para ayudar a cualquiera que tenga dificultades con la asistencia social u otras burocracias gubernamentales. El APWG está disponible para ayudar a los estudiantes y no estudiantes que estudian o viven en los vecindarios de bajos ingresos cerca del campus.

La precariedad es parte de procesos más amplios de privatización, aislamiento e individualización en diversas esferas de la vida social. Esto incluye y se facilita a través de la ruptura de las actividades colectivas, la toma de decisiones, la solidaridad y la colaboración, como en los casos de desindicalización o la estratificación y exclusión,

que caracterizan los lugares de trabajo académicos contemporáneos. Responder a la precariedad requiere nuevas formas de colaboración, el desarrollo de la solidaridad, superar el aislamiento experimentado por muchos trabajadores académicos y desafiar la corporativización de manera más amplia.

La colaboración en áreas de enseñanza, investigación, administración y desarrollo profesional podría funcionar para resistir la transformación neoliberal del plan de estudios y la ruptura de las solidaridades que el neoliberalismo fomenta y en las que se basa. Podría ayudar a restaurar un sistema en el que la investigación intelectual tenga prioridad sobre la "relevancia" del mercado y la productividad corporativa. La ayuda mutua también podría extenderse más allá del alcance normal de la academia para colocar académicos dentro de varias comunidades. Muchos modelos, algunos tomados en gran medida de la "investigación de acción participativa", imaginan a los intelectuales ayudando activamente a los no académicos (por ejemplo, "sociología pública"). Esfuerzos más radicales de ayuda mutua ven a los académicos menos como misioneros que como proveedores de capacitación (donde sea necesario) o simplemente como cuerpos cálidos en un esfuerzo por comprender mejor los problemas que enfrentan las comunidades y las alternativas que podrían utilizar en sus luchas (Ehrlich 1991, Martin 1998b).

Conclusión

En general, el énfasis debe permanecer en el uso del trabajo académico para informar y enriquecer el análisis anarquista en lugar de utilizar el análisis anarquista para reforzar disciplinas académicas o posiciones teóricas que tienen poca conexión con la vida de las personas. En términos de teoría social, sugeriríamos que el trabajo realizado por teóricos como Paul Goodman, Colin Ward, Murray Bookchin y Howard Ehrlich –personas que pueden haber sido entrenadas en universidades pero que consistentemente han ofrecido análisis complejos en términos atractivos y accesibles– ofrecen más para los movimientos anarquistas “sobre el terreno”. Este es el caso tanto en términos de la aplicabilidad de sus análisis como en términos de los temas y preocupaciones a los que dedican su atención.

La orientación principal de los académicos anarquistas debe seguir siendo los movimientos anarquistas activamente involucrados en las luchas contra el capitalismo, el Estado y todas las demás formas de dominación. En algunos sentidos, los académicos anarquistas son subvencionados por los activistas del movimiento que realizan el trabajo diario de construir

movimientos mientras los académicos persiguen sus propios intereses, a menudo muy personales. Los académicos anarquistas necesitan reconocer que mientras hacen trabajo académico (gran parte del cual está involucrado en “trabajo departamental” o “desarrollo profesional” que contribuye poco a las luchas sociales), alguien más se está encargando del trabajo de organización (sobre el cual el académico sólo puede estar teorizando). Esto no quiere decir que los académicos anarquistas no puedan contribuir a la organización al mismo tiempo que realizan su trabajo; es más bien un llamado a recordar la división apropiada del trabajo.

Es importante señalar de nuevo que esto no es para criticar a aquellos anarquistas que han tomado trabajo como profesores por su elección de empleo. Los argumentos que afirman que el trabajo académico representa algún tipo de venta o compromiso son ridículos.

Hay peores trabajos bajo el capitalismo, confíe en nosotros, hemos tenido algunos de ellos, y no hay vergüenza en aceptar un trabajo que ofrezca buenos salarios, beneficios y, en general, condiciones de trabajo decentes (siempre que uno no se convierta en administrador o jefe académico con asistentes de enseñanza e investigación explotados trabajando para uno, por supuesto). La mayor preocupación es hasta qué punto la creación de un espacio dentro de la academia se prioriza como “organización anarquista” o si tal actividad consume tiempo que los

anarquistas activos y reflexivos podrían dedicar a contextos menos exclusivos. En última instancia, las opciones de priorización dependen del académico anarquista individual, mientras que el movimiento anarquista en general debería responsabilizar a dichos académicos (incluidos nosotros) por la aplicación de esas opciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Achbar, Mark. 1994. {ed.} *Manufacturing Consent: Noam Chomsky and the Media: the Companion Book to the Award-winning Film*. Montreal: Black Rose Books.
- Alinsky, Saul. 1972. "Empowering People, Not Elites". *Playboy*. Available: <http://www.progress.org/2003/alinsky5.htm>.
- Alvi, Shahid. 2000. *Youth and the Canadian Criminal Justice System*. Cincinnati: Anderson Press.
- Amster, Randall. 2003. "Restoring (Dis)order: Sanctions, Resolutions, and 'Social Control' in Anarchist Communities". *Contemporary Justice Review*, 6, 9–24.
- Amster, Randall, Abraham DeLeon, Luis A. Fernandez, Anthony J. Nocella, Deric Shannon. 2009. *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*. London: Routledge.
- Arrigo, Bruce and Yoshiko Takahashi. 2006. "Recommunalization of the Disenfranchised: A Theoretical and Critical Criminological Inquiry". *Theoretical Criminology*, 10, 307–336.
- Atkinson, Ian. 2001. "May Day 2001 in the UK, the News Media and Public Order". *Environmental Politics*, 10, 145–150.
- Atkinson, Joshua. 2006. "Analyzing Resistance Narratives at the North American Anarchist Gathering: A Method for Analyzing Social

Justice Alternative Media". *Journal of Communication Inquiry*, 30, 251–272.

Atton, Chris. 1999. "Green Anarchist: A Case Study of Collective Action in the Racial Media". *Anarchist Studies*, 7, 25–49.

Atton, Chris. 2003. "Infoshops in the Shadow of the State". In J. Curran and N. Couldry, *Contesting Media Power: Alternative Media in a Networked World* (57–69) Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Avrich, Paul. 2005. *Anarchist Voices: An Oral History of Anarchism in America*. Edinburgh: AK Press.

Baldwin, Roger N. {ed.} 1968. *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets: A Collection of Writings by Peter Kropotkin*. New York: Benjamin Blom.

Beck, Colin J. 2007. "On the Radical Cusp: Ecoterrorism in the United States, 1998–2005". *Mobilization: An International Quarterly Review*, 12, 161–176.

Berry, Joe. 2005. *Reclaiming the Ivory Tower: Organizing Adjuncts to Change Higher Education*. New York: Monthly Review Press.

Boehrer, Fred. 2000. "The Principle of Subsidiarity as the Basis for a Just Community". *Contemporary Justice Review*, 3 (2), 213–224.

— 2003. "Anarchism and Downward Mobility: Is Finishing Last the Least We Can Do?". *Contemporary Justice Review*, 6 (1), 37–45.

Bookchin, Murray. 2004 {1971}. *Post-Scarcity Anarchism*. Edinburgh: AK Press.

— 2005. *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Oakland, CA: AK Press.

Borum, Randy and Chuck Tilby. 2005. "Anarchist Direct Actions: A Challenge for Law Enforcement". *Studies in Conflict and Terrorism*, 28 (3), 201–223.

- Bourdieu, Pierre. 1990. *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bracewell, Michael C. 1990. "Peacemaking: A Missing Link in Criminology". *Criminologist*, 15, 3–5.
- Brennan, Luann. 2003. *Restoring the Justice in Criminal Justice*. Detroit: Wayne State University, Department of Interdisciplinary Studies.
- Brooks, Carolyn and Bernard Schissel (eds). 2008. *Marginality and Condemnation: An Introduction to Critical Criminology*. Halifax: Fernwood Books.
- Burawoy, Michael. 2005. "For Public Sociology". *American Sociological Review*, 70, 4–28.
- Burning River Revolutionary Anarchist Collective. 2002. *Constitution/Structure and Strategy Document*. Cleveland, OH: Burning River.
- Burris, Val. 2004. "The Academic Caste System: Prestige Hierarchies in Ph.D. Exchange Networks" *American Sociological Review*, 69 (2), 239–264.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Chomsky, Noam 2005. *Chomsky on Anarchism*. Oakland, AK Press.
- Clawson, Dan, Robert Zussman, Joya Misra, Naomi Gerstel, Randall Stokes, Douglas L. Anderton, and Michael Burawoy. 2007. *Public Sociology: Fifteen Eminent Sociologists Debate Politics and the Profession in the Twenty-First Century*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Cleaver, Harry 1992a. "The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: From Valorization to Self Valorization". In *Essays on Open Marxism*, (eds.) W. Bonefeld, R. Gunn, and K. Psychopedis. London: Pluto, 106–144.

- 1992b. “Kropotkin, Self valorization and the Crisis of Marxism”. Paper presented at the Conference on Pyotr Alexeevich Kropotkin, Russian Academy of Science, Moscow, St. Petersburg, and Dimitrov, December 8–14.
- Cohen, Albert. 1955. *Delinquent Boys: The Culture of the Gang*. New York: Free Press.
- Collins, Patricia Hill. 1991. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Collins, Randall. 1992. *Sociological Insight: An Introduction to Non-Obvious Sociology, 2nd Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- 1994. *Four Sociological Traditions*. New York: Oxford University Press.
- Conner, Clifford D. 2005. *A People’s History of Science: Miners, Midwives, and “Low Mechanicks”*. New York: Nation Books.
- Cordery, Simon. 2003. *British Friendly Societies, 1750–1914*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cornell, Andrew. 2011. “A New Anarchism Emerges, 1940–1954”. *Journal for the Study of Radicalism*, 5 (1), 105–132.
- Dahrendorf, Ralf. 1959. *Class and Class Conflict in Industrial Societies*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Day, Helen Caldwell. 1954. *Not Without Tears*. New York: Sheed and Ward.
- Day, Richard J.F. 2005. *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Movements*. London: Pluto.
- de Cleyre, Voltairine. 2004. *The Voltairine de Cleyre Reader*. Oakland, CA: AK Press.
- DeKeseredy, Walter. 2000. *Women, Crime and the Canadian Criminal Justice System*. Cincinnati: Anderson.

- DeKeseredy, Walter and Barbara Perry. 2006. *Advancing Critical Criminology: Theory and Application*. Lanham, Md.: Lexington Books.
- della Porta, Donatella and Mario Diani. 2006. *Social Movements: An Introduction*. Malden, MA: Blackwell.
- Diani, Mario. 1992. "The Concept of Social Movement". *The Sociological Review*, 40 (1), 1–24.
- Dolgoff, Sam. 1972. *Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Douglas, Dorothy. 1929. "PJ Proudhon: A Prophet of 1848. Part 1: Life and Work". *American Journal of Sociology*, 34(5), 781–803.
- Downing, John D.H. 2003. "The Independent Media Center Movement and the Anarchist Socialist Tradition". In J. Curran and N. Couldry (eds.), *Contesting Media Power: Alternative Media in a Networked World* (243–257) Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Durkheim, Emile. 1964. *The Division of Labor in Society*. Glencoe, Illinois: Free Press.
- 1956. *Education and Sociology*. London: Glencoe.
- Drinnon, Richard. 1961. *Rebel in Paradise*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ehrlich, Howard J. 1971. "Notes from a Radical Social Scientist: February 1970". pp. 194–211 in *Radical Sociology*, edited by J.D. Colfax and J.L. Roach. New York: Basic Books.
- 1991. "Notes From an Anarchist Sociologist: May 1989". pp. 233–248 in *Radical Sociologists and the Movement: Experiences, Lessons, and Legacies*, edited by M. Oppenheimer, M.J. Martin, and R.F. Levine. Philadelphia: Temple University Press.
- Ehrlich, Howard. 1996. *Reinventing Anarchy, Again*. Oakland: AK Press.

- Ehrlich, Howard J. 1996. "How to Get From Here to There: Building Revolutionary Transfer Culture". pp. 331–349 in *Reinventing Anarchy, Again*, edited by H.J. Ehrlich. Edinburgh: AK Press.
- 1996. "Anarchism and Formal Organization". pp. 56–68 in *Reinventing Anarchy, Again*, edited by H.J. Ehrlich. Edinburgh: AK Press.
- Ehrlich, Howard, Carol Ehrlich, David DeLeon, and Glenda Morris. 1996. "Questions and Answers about Anarchism". In *Reinventing Anarchy, Again*, ed. Howard Ehrlich. Oakland: AK Press.
- Epstein, Barbara. 2001. "Anarchism and the AntiGlobalization Movement". *Monthly Review*, 53 (4), 1–14.
- Falk, Candace. 1984. *Love, Anarchy, and Emma Goldman*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- Feagin, Joe R. and Hernán Vera. 2008. *Liberation Sociology*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.
- Federal Bureau of Investigation. 1999. *Terrorism in the United States*. Washington, DC: Department of Justice.
- Ferrell, Jeff, Keith Hayward and Jock Young. 2008. *Cultural Criminology*. Los Angeles: Sage.
- Ferrell, J., and C.R. Sanders (eds.). 1995. *Cultural Criminology*. Boston: Northeastern University Press.
- Fitzgerald, Kathleen J. and Diane M. Rodgers. 2000. "Radical Social Movement Organizations: A Theoretical Model". *The Sociological Quarterly*, 41, 573–592.
- Foucault, Michel. (1978). *The History of Sexuality: Volume 1: An Introduction*. New York: Pantheon.
- Freeman, Jo. 2002. "The Tyranny of Structurelessness". pp. 54–61 in *Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader*, edited by Dark Star Collective. Edinburgh, UK: AK Press.

- French, Marilyn. 1986. *On Power: Beyond Women, Men and Morals*. London: Abacus.
- Fuller, John. 2003. "Peacemaking Criminology". In *Controversies in Critical Criminology*, edited by Martin D. Schwartz and Suzanne E. Hatty. Cincinnati: Anderson, 85–95.
- Geertz, Clifford. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ghosh, Rishab Aiyer. 2005a. "Introduction". In *CODE: Collaborative Ownership and the Digital Economy*, edited by Rishab Aiyer Ghosh. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Ghosh, Rishab Aiyer. 2005b. "Why Collaboration is Important (Again)". In *CODE: Collaborative Ownership and the Digital Economy*, edited by Rishab Aiyer Ghosh. Cambridge, MA: The MIT Press, 1–6.
- Gibbs, J.P. 1965. "Norms: The problem of Definition and Classification". *American Journal of Sociology*, 60, 586–594.
- Goffman, Erving. 1962. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Chicago: Aldine.
- Gordon, Uri. 2007. *Anarchy Alive! Anti-Authoritarian Politics from Practice to Theory*. London: Pluto.
- Goldman, Emma. 1969. *Anarchism and Other Essays*. New York: Dover.
- 1970. *Living My Life*. New York: Dover.
- 1972. *Red Emma Speaks: Selected Writings and Speeches by Emma Goldman*. New York: Random House.
- 2003. *My Disillusionment in Russia*. Mineola, NY: Dover.
- Goldman, Emma and Max Baginsky. 1907. "The Relation of Anarchism to Organization". *Mother Earth* II: 310.

- Gordon, Linda. 1976. *Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America*. New York: Penguin.
- Graeber, David. 2002. "The New Anarchists". *New Left Review*, 13, 61–73.
- 2004. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm.
- 2007. *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*. Oakland, CA: AK Press.
- Griffin, John. 1991. *A Structured Anarchism: An Overview of Libertarian Theory and Practice*. London: Freedom Press.
- Grusky, David B. and Szonja Szelényi. 2007. "The Rise and Fall of Benign Narratives About Inequality. pp. 1–13 in *The Inequality Reader: Contemporary and Foundational Readings in Race, Class, and Gender*, edited by D.B. Grusky and S. Szelényi. Boulder, CO: Westview.
- Haaland, Bonnie. 1993. *Emma Goldman: Sexuality and the Impurity of the State*. Montréal: Black Rose Books.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
- Hall, C. Margaret. 1971. *The Sociology of Pierre Joseph Proudhon, 1809–1865*. New York: Philosophical Library.
- Harbold, William. 1976. "On Alan Ritter's 'The Anarchist Justification of Punishment.'" *Political Theory*, 4(2), 237–238.
- Hardy, Dennis. 1991. *Campaigning for Town and Country Planning 1899–1990: From Garden Cities to New Towns: Campaigning for Town and Country Planning 1899–1946*. London: Routledge.
- Harney, Stefano. 2002. "Fragment on Kropotkin and Giuliani". *Social Text*, 20 (3), 9–20.

- Harris, Angela P. 1990. "Race and Essentialism in Feminist Legal Theory". *Stanford Law Review*, 42, 581–616.
- Hartung, Beth. 1983. "Anarchism and the Problem of Order". *Mid-American Review of Sociology*, 8 (1), 83–101.
- Heckert, Druann Maria. 1998. "Positive Deviance: A Classificatory Model". *Free Inquiry in Creative Sociology*, 26, 23–30.
- Herman, Edward S. and Noam Chomsky. 1988. *Manufacturing Consent: The Political Economy of Mass Media*. New York: Pantheon.
- Herrada, Julie. 2007. "Collecting Anarchy: Continuing the Legacy of the Joseph A. Labadie Collection". *RBM: A Journal of Rare Books, Manuscripts, and Cultural Heritage*, 8 (2), 133–140.
- Hertog, James K. and Douglas M. McLeod. 1995. "Anarchists Wreak Havoc in Downtown Minneapolis: A Multilevel Study of Media Coverage of Radical Protest". *Journalism and Mass Communication Monographs*, 151, 1–47.
- Hirschi, Travis. 1969. *Causes of Delinquency*. Los Angeles: University of California Press.
- Hong, Nathaniel. 1992. "Constructing the Anarchist Beast in American Periodical Literature, 1880–1903". *Critical Studies in Mass Communication*, 9, 110–130.
- hooks, bell. 1981. *Ain't I A Woman? Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- 1989. *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston: South End Press.
- 2000. *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. Cambridge, MA: South End Press.
- Hurd, Heidi M. 2005. "Why You Should Be A LawAbiding Anarchist (Except When You Shouldn't)". *San Diego Law Review*, 42, 75–84.

- Jasso, Guillermina and KarlDieter Opp. 1997. "Probing the Character of Norms: A Factorial Survey Analysis of the Norms of Political Action". *American Sociological Review*, 62, 947–964.
- Jensen, Richard Bach. 1981. "The International AntiAnarchist Conference of 1898 and the Origins of Interpol". *Journal of Contemporary History*, 16 (2), 323–347.
- Jun, Nathan J. 2009. "Anarchist Philosophy and Working Class Struggle: A Brief History and Commentary". *Working USA: The Journal of Labor and Society*, 12, 505–519.
- Kaplan, Robert D. 2000. *The Coming Anarchy: Shattering the Dreams of the Post Cold War*. New York: Random House.
- Kelling, George L. and Catherine Coles. 1996. *Fixing Broken Windows: Restoring Order and Reducing Crime in Our Societies*. Glencoe: Free Press.
- KingstonMann, Esther. 2006. "The return of Pierre Proudhon: Property Rights, Crime, and the Rules of Law", *Focaal*, 48, 118–127.
- Kinna, Ruth. 1995. "Kropotkin's Theory of Mutual Aid in Historic Context". *International Review of Social History*, 40 (2), 259–283.
- Kissack, Terence. 2008. *Free Comrades: Anarchism and Homosexuality in the United States, 1895–1917*. Oakland, CA: AK Press.
- Kohlberg, Lawrence. 1969. "Stage and Sequence: The CognitiveDevelopmental Approach". In *Handbook of Socialization Theory and Research*, edited by David A. Goslin. Chicago: Rand McNally.
- Kollontai, Alexandra. 1971. *The Social Basis of the Woman Question*. New York: W.W. Norton.
- Kropotkin, Peter. 1902. *Mutual Aid: A Factor in Evolution*. London: Heinemann.

- 2006. *Mutual Aid: A Factor in Evolution*. Mineola, NY: Dover.
- Landauer, Gustav. 2010. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*. Oakland, CA: PM Press.
- Lanier, Mark M. and Stuart Henry. 2004. *Essential Criminology*. Boulder: Westview Press.
- Laurer, Robert H. 1991. *Perspectives on Social Change, Fourth Edition*. Boston: Allyn and Bacon.
- Lea, John. 2002. *Crime and Modernity: Continuities in Left Realist Criminology*. London: Sage.
- Lea, John and Jock Young. 1984. *What is to be Done About: Law and Order?* Harmondsworth: Penguin.
- Lenz, Elinor and Barbara Myerhoff. 1985. *The Feminization of America*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher.
- Lilley, P.J. and Jeff Shantz. 2004. "The World's Largest Workplace: Social Reproduction and Wages for Housework". *Northeastern Anarchist*, 9, <http://jeffshantz.ca/reproductiverights>.
- Linden, Rick. 2008. *Criminology: A Canadian Perspective*. Toronto: Nelson.
- Lindenfeld, Frank and Pamela Wynn. 1997. "Success and Failure of Worker Coops: The Role of Internal and External Environmental Factors". *Humanity and Society*, 21, 148–161.
- Lombroso, Cesare. 1911. *Crime: Its Causes and Remedies*. Boston: Little Brown.
- Loomis, Mildred J. 2005. *Decentralization: Where It Came From, Where Is It Going?* Montreal: Black Rose Books.
- López, Ian Haney. 1996. *White By Law: The Legal Construction of Race*. New York: New York University Press.

- Macklin, Graham D. 2005. "Coopting the Counter Culture: Troy Southgate and the National Revolutionary Faction". *Patterns of Prejudice*, 39 (3), 301–326.
- Mansbridge, Jane. 1979. "The Agony of Inequality". Pp. 194–214 in *Co-ops, Communes and Collectives: Experiments in Social Change in the 1960s and 1970s*, edited by J. Case and R.C.R. Taylor. New York: Pantheon.
- Marshall, Peter. 1993. *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. London: Harper Collins.
- Martin, Brian. 1998a. *Tied Knowledge: Power in Higher Education*. <http://www.bmartin.cc/pubs/98tk/> Date accessed: July 28, 2006.
- 1998b. *Information Liberation*. London: Freedom Press.
- 2007. "Anarchist Theory: What Should Be Done?" *Anarchist Studies*, 15 (2), 106–108.
- May, Todd. 2009. "Anarchism From Foucault to Rancière". pp. 11–17 in *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*, edited by R. Amster, A. DeLeon, L.A. Fernandez, A.J. Nocella, and D. Shannon. London: Routledge.
- McKay, Iain. 2007. *An Anarchy FAQ: AFAQ Volume One*. Edinburgh: AK Press.
- McLeod, Douglas M. and James K. Hertog. 1992. "The Manufacture of 'Public Opinion' by Reporters: Informal Cues for Public Perceptions of Protest Groups". *Discourse and Society*, 3, 259–275.
- Merton, Robert K. 1968. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- Michels, Robert. 1958. *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. Glencoe, IL: Free Press.

- 1962. *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. New York: Collier.
- Miller, J. Mitchell, Christopher J. Schreck and Richard Tewksbury. 2008. *Criminological Theory*. Boston: Pearson, Allyn and Bacon.
- Mills, C. Wright. 1959. *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Milstein, Cindy. 2010. *Anarchism and Its Aspirations*. Oakland, CA: AK Press.
- Mumm, James. 1998. *Active Revolution*.
http://www.infoshop.org/texts/active_revolution.html. Date accessed: July 1, 2003.
- Nisbet, Robert A. 1966. *The Sociological Tradition*. New York: Basic Books.
- Noland, Aaron. 1970. "Proudhon's Sociology of War". *American Journal of Economics and Sociology*. 29(3), 289–304.
- O'Grady, William. 2007. *Crime in Canadian Context: Debates and Controversies*. Don Mills: Oxford University Press.
- Olson, Mancur. 1965. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Orwell, George. 1980 [1952]. *Homage to Catalonia*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Osgood, Herbert L. 1889. "Scientific Anarchism". *Political Science Quarterly*. 4(1), 1–36
- Parsons, Talcott. 1968. *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory With Special Reference to a Group of Recent European Writers, Volume 1*. New York: Free Press.
- Pepinsky, H.E. 1978. "Communist Anarchism as an Alternative to the Rule of Criminal Law". *Contemporary Crises*, 2, 315–327.

- Piven, Frances Fox and Richard A. Cloward. 1993. *Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare, 2nd Edition*. New York: Vintage.
- Proudhon, Pierre Joseph. 1840. *What is Property?*. New York: Humboldt.
- 1858. *De la justice dans la révolution et dans l'église: nouveaux principes de philosophie pratique adressés à son éminence Monseigneur Mathieu, cardinal-archevêque de Besançon*. Paris: Garnier frères.
- 1888. *System of Economic Contradictions: or the Philosophy of Poverty*. Princeton: B.R. Tucker.
- 1923. *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*. London: Freedom Press.
- 1924. *De la Capacité politique des classes ouvrières*. Paris.
- 1927. *Proudhon's Solution to the Social Problem*. New York: Vanguard Press.
- 1969. *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*. New York: Haskell House.
- 1969a. *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*. New York: Haskell House Publishers.
- 1969b. *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon*. Garden City: Anchor Books.
- 1979. *The Principle of Federation*. Toronto: University of Toronto Press.
- Purchase, Graham. 1994. *Anarchism and Environmental Survival*. Tucson, AZ: See Sharp Press.
- Purkis, Jonathan. 2004. "Towards an Anarchist Sociology". pp. 39–54 in *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age*, edited by J. Purkis and J. Bowen. Manchester: Manchester University Press.

- Quinney, Richard. 1974. *Critique of Legal Order: Crime Control in Capitalist Society*. Boston: Little Brown.
- 1980. *Class, State and Crime*. New York: Longman.
- Reichert, William O. 1967. "Toward a New Understanding of Anarchism". *The Western Political Quarterly*, 20(4), 856–865.
- Rieman, Jeffrey. 2006. *The Rich Get Richer and the Poor Get Prison*. Boston: Allyn and Bacon.
- Ritter, Alan. 1967. "Proudhon and the Problem of Community". *The Review of Politics*, 29(4), 457–477.
- Ritter, Alan. 1975. "Godwin, Proudhon and the Anarchist Justification of Punishment". *Political Theory*, 3(1), 69–87.
- Rocker, Rudolf. 1998. *Nationalism and Culture*. Montréal: Black Rose Books.
- Rothschild Whitt, Joyce. 1979. "The Collectivist Organization: An Alternative to Rational Bureaucratic Models". *American Sociological Review*, 44, 509–527.
- Sandefur, Melissa and Vicky M. MacLean. 2007. "Emma Goldman". pp. 2004–2007 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, edited by G. Ritzer. Malden, MA: Blackwell.
- Sarre, Rick. 2003. "Restorative Justice: A Paradigm of Possibility". In *Controversies in Critical Criminology*, edited by Martin D. Schwartz and Suzanne E. Hatty. Cincinnati: Anderson, 97–108.
- Schmallegger, F. 2003. *Criminology Today: An Introduction*. Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall.
- Schmidt, Michael and Lucien van der Walt. 2009. *Black Flame: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*. Edinburgh: AK Press.
- Scott, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Hartford, CT: Yale University Press.

- Shantz, Jeff. 1997. "Listen Anarchist: Murray Bookchin's Defence of Orthodoxy". *Alternate Routes: A Journal of Critical Social Research*, 14, 69–75.
- Shantz, Jeffrey. 2012. *Crime/Punishment/Power: Sociological Explanations*. Dubuque, IA: Kendall Hunt.
- Simon, David R. 2007. *Elite Deviance*. Boston: Allyn and Bacon.
- Skirda, Alexandre. 2002. *Facing the Enemy: A History of Anarchist Organization from Proudhon to May 1968*. Edinburgh: AK Press.
- Smelser, Neil. 1963. *Theory of Collective Behavior*. New York: Free Press.
- Spangler, Brad. 2007. "Proudhon and Market Anarchism".
- Spreitzer, Gretchen M. and Scott Sonenshein. 2004. "Toward the Construct Definition of Positive Deviance". *American Behavioral Scientist*, 47, 828–847.
- Spring, Joel. 1998. *A Primer of Libertarian Education*. Montréal: Black Rose Press.
- Starr, Amory. 2006. "'Excepting Barricades Erected to Prevent Us From Peacefully Assembling': SoCalled 'Violence' in the Global North Alterglobalization Movement". *Social Movement Studies*, 5, 61–81.
- Stock, Paul. 2007. "Katrina and Anarchy: A Content Analysis of a New Disaster Myth". *Sociological Spectrum*, 27, 705–726.
- Stoehr, Taylor [ed]. 1994. *Decentralizing Power: Paul Goodman's Social Criticism*. Montréal: Black Rose Books.
- Sullivan, Dennis, Larry Tifft, Georgia Gray, John Laub, and Michael Buckman. 1980. "Let the Water Be Wet, Let the Rocks Be Hard: Anarchism as a Sociology of Quality of Life". *Humanity and Society*, 4 (4), 344–362.
- Sydie, R.A. 1987. "The Value of Reproduction: A Partial Reexamination of Tönnies' Gemeinschaft and Gessellschaft". *Atlantis*, 13, 137–147.

- Tepperman, Lorne. 2006. *Deviance, Crime and Control: Beyond the Straight and Narrow*. Don Mills: Oxford University Press.
- Tift, L. and D. Sullivan. 1980. *The Struggle to be Human: Crime, Criminology, and Anarchism*. Orkney, U.K.: Cienfuegos Press.
- Turner, Scott. 1998. "Global Civil Society, Anarchy and Governance: Assessing an Emergent Paradigm". *Peace Research*, 35(1), 25–42.
- Umbreit, Mark S., Robert B. Coates, Betty Vos and Kathy Brown. 2002. *Victim Offender Dialogue in Crimes of Severe Violence: A Multi-Site Study of Programs in Texas and Ohio*. Minneapolis: Center for Restorative Justice, University of Minnesota.
- Ward, Colin. 1973. *Anarchy in Action*. New York: Harper Torchbooks.
- 1996. *Anarchy in Action*. London: Freedom Press.
- 2004. *Anarchism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Ward, Colin and David Goodway. 2003. *Talking Anarchy*. Nottingham: Five Leaves.
- Weber, Max. 1958. "The Three Types of Legitimate Rule". *Berkeley Publications in Society and Institutions*, 4(1), 1–11.
- 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Welsh, Ian. 1997. "Anarchism, Social Movements, and Sociology". *Anarchist Studies*, 5 (2), 162–168.
- West, Candace and Don H. Zimmerman. 1987. "Doing Gender". *Gender and Society*, 1, 121–151.
- Wexler, Alice. 1984. *Emma Goldman: An Intimate Life*. New York: Pantheon Books.

- White, Rob, Fiona Haines and Lauren Eisler. 2009. *Crime and Criminology*. Don Mills: Oxford University Press.
- Wilbert, Chris and Damian F. White. 2011. *Autonomy, Solidarity, Possibility: The Colin Ward Reader*. Edinburgh: AK Press.
- Williams, Dana M. 2009a. "Red vs. Green: Regional Variation of Anarchist Ideology in the United States". *Journal of Political Ideologies*, 14 (2), 189–210.
- 2009b. "Anarchists and Labor Unions: An Analysis Using New Social Movement Theories". *WorkingUSA: The Journal of Labor and Society*, 12 (3), 337–354.
- Williams, Dana M. and Matthew T. Lee. 2008. "'We Are Everywhere': An Ecological Analysis of Organizations in the Anarchist Yellow Pages". *Humanity and Society*, 32, 45–70.
- 2012. "Overthrowing the State Without Using It: Political Opportunities for the Anarchist Movement". *Comparative Sociology*, 11, 558–593.
- Williams, Frank P. and Marilyn McShane. 2004. *Criminological Theory*. New Jersey: Pearson Education.
- Wilson, James Q. 1975. *Thinking About Crime*. New York: Vintage Books.
- Winslow, Robert and Sheldon Zhang. 2006. *Criminology: A Global Perspective*. Toronto: Pearson.
- Woodcock, George. 1962. *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*. New York: World Publishing Company.
- 1972. *Pierre-Joseph Proudhon: His Life and Work*. New York: Schocken.
- 1983. "Emma Goldman: A Life of Anarchy". CBC Radio transcripts.
- Yarros, Victor. 1936. "Philosophical Anarchism: Its Rise, Decline and Eclipse". *American Journal of Sociology*, 41(4), 470–483.

- Young, Jock. (ed.). 1994. *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity*. London; Thousand Oaks: Sage Publications.
- 1997. "Left Realist Criminology: Radical in its Analysis, Realist in its Policy". In *The Oxford Handbook of Criminology* edited by M. Maguire, R. Morgan and R. Rainer. Oxford: Oxford UP, 473–498.

EXPRESIONES DE GRATITUD

Nos gustaría extender nuestra sincera gratitud a las siguientes personas que ofrecieron pensamientos y críticas útiles: Brian Martin, Mark George, Jamie Heckert, Nathan Jun, Matthew Lee y Jonathan Purkis. También nos gustaría expresar nuestro agradecimiento a los editores y revisores anónimos de *Contemporary Justice Review*, *Theory in Action* y *Race, Gender & Class*, en los que aparecieron borradores anteriores de algunos de estos capítulos.

Jeff: Gracias también a la Dra. Heidi Rimke por muchas conversaciones animadas sobre la naturaleza de la sociología y del anarquismo. Un agradecimiento especial a mis camaradas más jóvenes, Saoirse Shantz y Molly Shantz, así como a PJ Lilley (quien también indexó este trabajo). Mi trabajo en este proyecto fue apoyado por una subvención de investigación menor de la Oficina de Investigación y Becas de la Universidad Politécnica de Kwantlen.

Dana: Tengo una deuda insondable con mi amiga y socia más cercana y querida, Suzanne Slusser.