

EL TURNO ANARQUISTA

VV AA



La aparición en 2010 de una revista dedicada a los estudios culturales desde una perspectiva anarquista marcó un cambio en la formalización de un campo propio para la investigación académica del tema. *Anarchist Developments in Cultural Studies* se inauguró con un número sobre el pos-anarquismo. El segundo número reproducía algunas ponencias del congreso “The Anarchist Turn”, que como el título indica quería señalar un cambio de paradigma acerca de las posibilidades de interpretación anarquistas. El “turn” o giro anunciado tenía la voluntad de situar la anarquía en el centro del debate académico sobre la radicalidad política y cultural, largamente dominado por el marxismo en todas sus variantes. Si la nueva anarquía posibilitara una teorización concreta de carácter referencial para temas culturales, ya no sería tan fácil relegarla a tareas subalternas o periféricas en la construcción de una cultura de oposición a la sociedad matriz a desafiar, habitualmente entendida como capitalista, postcapitalista o neo-liberal.

Jeffrey Schwartz



THE ANARCHIST TURN

EDITED BY JACOB BLUMENFELD,
CHIARA BOTTICI AND SIMON CRITCHLEY

VV AA

EL TURNO ANARQUISTA

Editado por Jacob Blumenfeld, Chiara Bottici y Simon Critchley



Pluto Press
www.plutobooks.com

Pluto Press

www.plutobook5.com

Publicado por primera vez en 2013 por Pluto Press

345 Archway Road, Londres N6 5AA

www.plutobooks.com

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

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

ÍNDICE DE CONTENIDO

Introducción. Simón Critchley

Parte I. Subvirtiendo fronteras

I. Negro y rojo: La libertad de los iguales. Chiara Bottici

II. La política de la comensalidad. Banu Bargu

III. La amistad como resistencia. Todd May

IV. Anarquía entre metapolítica y política. Miguel Abensur

Parte II Píntalo de rosa: anarquismo y feminismo

V. El anarquismo como práctica de cuidados. Mitchell Cowen
Verter

VI. ¿Por qué se llama anarco-feminismo? Cinzia Arruzza

VII. Negro, rojo, rosa y verde. Laura Corradi

Parte III Geografías de la anarquía

VIII. La geografía anarquista del no-lugar. Esteban Duncombe

IX. El campo de batalla. Alberto Toscano

X. La topología de líneas de falla de Reiner Schurmann y el Antropoceno. Estefanía Wakefield

Parte IV. El momento anarquista

XI. El momento anarquista. Andrej Grubic

XII. Palestina, la política estatal y el impasse anarquista. Judith Butler

XIII. Difundir la anarquía, vivir el comunismo. Los acusados de Tarnac

Postfacio: Ocupación y revolución. Jacob Blumenfeld

Notas sobre los autores

INTRODUCCIÓN

Simón Critchley

Las contribuciones que componen este libro se derivan de trabajos presentados en una conferencia llamada 'El giro anarquista', que tuvo lugar en la New School for Social Research de Nueva York el 5 y 6 de mayo de 2011. Los tres editores de este libro: Yo mismo, Jacob Blumenfeld y Chiara Bottici, también fuimos los organizadores de la conferencia. He dejado esta *Introducción* casi exactamente en la forma en que se compuso inicialmente porque la multiplicidad de eventos que podríamos resumir con la palabra OCCUPY que estallaron en el otoño de 2011 habría requerido un análisis y una revisión separados y sostenidos. Digamos simplemente que parte de la esperanza que Jacob, Chiara y los demás colaboradores de 'El giro anarquista' expresaron en sus charlas, que el lector encontrará en los capítulos de

este libro, se expresaron inesperada y gloriosamente en eventos posteriores... Y eso fue sólo el principio.

Me gustaría comenzar con un texto coescrito por las tres personas que colaboraron en la organización de 'El Giro Anarquista'. La colaboración, o el trabajar juntos, es la clave aquí. Es el ethos mismo del anarquismo lo que pretendimos discutir y tratar de promulgar en esta conferencia. Los tres hemos trabajado juntos en estrecha colaboración durante el año anterior para hacer que sucediera algo que podría ser simplemente interesante, tal vez incluso valioso. Pero no sabíamos qué iba a pasar. Esto podría ser basura. Esto podría ser un desastre. Esperábamos que no, pero nunca se sabe.

Durante mucho tiempo, la palabra 'anarquista' se ha utilizado como un insulto. Esto se debe a que, al menos desde Hobbes y quizás durante mucho más tiempo, el concepto de anarquía se ha extendido desde su significado etimológico (ausencia de gobierno centralizado) al de puro desorden, correspondiendo con la idea de que, sin un soberano, con un Estado soberano, la vida de los individuos sólo puede ser miserable, brutal y corta.

Este cambio en el significado de la palabra anarquía fue ciertamente útil para el discurso ideológico de la justificación de los Estados soberanos modernos, pero no proporciona una comprensión de lo que podría ser la anarquía, particularmente cuando esos Estados han

muerto, o se han marchitado, o se han transformado, o se han convertido en un imperio que trata desesperadamente de apuntalar su autoridad a través de una política del enemigo externo e interno.

Sin embargo, en la última década, quizás más, esta caricatura de la anarquía y el anarquismo ha comenzado a resquebrajarse. Lo que llamamos demasiado fácilmente "globalización" y los movimientos sociales que generó parecen haber demostrado lo que los anarquistas han estado defendiendo durante mucho tiempo: un orden anárquico no solo es deseable, sino también factible, practicable y promulgable. Esto ha llevado a un interés renovado en la tradición anarquista subterránea y la comprensión de la anarquía como autoorganización colectiva sin autoridad centralizada. Pero la interdicción del 'anarquismo' aún no se ha levantado.

(Blumenfeld, Bottici y Critchley, 2011)

El objetivo de esta Conferencia es ayudar a levantar esa interdicción y abogar por un 'giro anarquista' en la política y en nuestro pensamiento sobre lo político. Queremos discutir el anarquismo con referencias específicas a la filosofía política en sus múltiples variantes históricas y geográficas, pero también en relación a otras disciplinas, como la política, la antropología (donde el anarquismo ha

tenido una larga influencia), la economía, la historia, la sociología y, por supuesto la geografía (¿por qué tantos anarquistas son geógrafos, cartógrafos o exploradores, como Kropotkin? Necesitamos nuevos mapas). Nuestro enfoque es, primero, transdisciplinario; segundo, también quiere poner teoría y praxis en algún tipo de comunicación, y es por eso que tenemos aquí el trabajo de académicos junto con el de activistas, y muchos de los académicos son activistas. Al reunir a académicos y militantes, en algunos casos activistas del pasado y en otros muy presentes, esta Conferencia evaluará la naturaleza y la eficacia de la política anarquista en nuestro tiempo.

De todas las visiones políticas de otro orden social u otra forma de concebir y practicar las relaciones sociales, el anarquismo ha resultado ser el más condenado y, sin embargo, el más resistente. Proscrita, repudiada, ridiculizada por los liberales, por los neoliberales, pero sobre todo, por supuesto, por los marxistas (desde la expulsión de los anarquistas de la reunión de la Internacional en La Haya en 1872 en adelante), la idea anarquista simplemente no morirá.

Hay múltiples motivaciones detrás de esta Conferencia, incluido el hecho de que los filósofos políticos todavía se burlan y se ríen del anarquismo, que todavía tiene una presencia académica menor en relación con el liberalismo o el marxismo o la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt

(que siempre han hecho tan buenos negocios académicos), y que consiste en que muchos pensadores –como Stirner, Proudhon, Bakunin, Kropotkin o Malatesta– no son leídos tan ampliamente como deberían. Podríamos seguir.

Pero hay otras motivaciones. Podríamos recordar que esta es la 'Conferencia Arendt–Schürmann en Filosofía Política' en la New School for Social Research. Por razones obvias y quizás comprensibles, la gente tiende a priorizar el trabajo de Hannah Arendt sobre el de Reiner Schürmann. Ahora, aunque Arendt no era particularmente amiga del anarquismo, su trabajo podría aprovecharse para reflexionar sobre la política de la calle, como lo intentó recientemente Judith Butler (2011). Pero quizás sea la dimensión política de la obra de Schürmann la que deba enfatizarse aquí, en particular *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir* (1982), un título agradablemente oximorónico¹ que fue traducido misteriosamente al inglés como *Heidegger on Being and Acting: From principles to anarchy* (*Heidegger sobre el ser y el actuar: de los principios a la anarquía*. Bloomington, Indiana) (1987). Este fue un libro muy importante cuando yo era estudiante de posgrado en Francia en la década de 1980. Mi maestro, Dominique Janicaud, era un amigo

1 El oxímoron, es una figura lógica que consiste en usar dos conceptos de significado opuesto en una sola expresión, que genera un tercer concepto. En este caso, el oxímoron vendría dado por el hecho de que la palabra *arche*, significa principio y *an-arche* (no principio), anarquía. (El arche del an-arche)

cercano de Reiner, y fue a través de él que leí por primera vez a Schürmann. De hecho, como sabrán los lectores del libro de decisiva importancia de Miguel Abensour, *La démocratie contre l'état* (1997), que finalmente ha sido publicado como *Democracy Against the State* (2011), Abensour intenta unir los temas arendtianos y Schürmannianos en una defensa de lo que el jovencísimo Marx llamó 'democracia verdadera' en 1843. La democracia verdadera, o lo que Abensour llama también 'democracia insurgente', reactiva el impulso anárquico y podría permitirnos imaginar una desconstitución del campo político a partir de la primacía de un *archi* (un primer principio, un poder supremo, un acto de soberanía o dominio), y el cultivo de lo que podríamos llamar una metapolítica anárquica.

También hay una motivación muy local y agradablemente irónica para esta conferencia. Hace poco –muy poco– hace poco más de dos años, en abril de 2009, el 65 de la Quinta Avenida, antigua sede de la New School for Social Research, fue ocupado por segunda vez por un reducido número de estudiantes que protestaban pacíficamente por mejores condiciones de estudio y para la rendición de cuentas y la transparencia de la administración escolar –reclamaciones anarquistas salvajes, como podemos ver. Alguien, algunos dicen que el ex presidente de la Escuela Nueva (aunque él lo negó), marcó la operación COBRA y cientos de policías descendieron al edificio con perros, rehenes negociadores,

y todo el paranoico aparato de seguridad de la Patria. Los estudiantes fueron perseguidos por la calle y se usó la fuerza contra ellos; muchos fueron arrestados. Luego, por supuesto, se dijeron mentiras sobre lo que había sucedido. Siguió una situación larga y llena de rencores. Para aquellos de nosotros que llegamos a trabajar en la New School for Social Research debido a sus tradiciones radicales de libertad intelectual, activismo, desobediencia y protesta –y la New School es una institución nacida de la protesta por una guerra y establecida como un lugar de refugio para los amenazados por la guerra– este fue un período profundamente preocupante y doloroso. Recuerdo estar en el 65 de la Quinta Avenida durante la primera ocupación en diciembre de 2008 y recibir unos textos fotocopiados de *Tiqqun* para leer, que salieron el año pasado en *Introducción a la Guerra Civil* (2010). Acababan de ser traducidos como parte de la ocupación misma. Estoy realmente feliz de que algunos de los acusados de Tarnac estén hoy aquí con nosotros.

Chiara, Jacob y yo dedicamos mucho tiempo a pensar a quién podríamos invitar a contribuir, y nos sentimos encantados y halagados de que tantas personas aceptaran nuestra invitación. Además de las personas que ya mencioné, estamos inmensamente agradecidos por la presencia de Laura Corradi, Andrej Grubacic, Alberto Toscano, Ben Morea y Cindy Milstein. También me gustaría agradecer a los mismos Jacob y Chiara, Todd May, Cinzia

Arruzza, Banu Bargu, Stephen Duncombe, Stephanie Wakefield, Mitchell Verter y Judith Butler.

El anarquismo no es tanto una gran teoría unificada de la revolución basada en una metafísica socioeconómica y una filosofía de la historia, como una convicción moral, una disposición ética que encuentra expresión en la práctica y como práctica. El anarquismo es una forma diferente de concebir y realizar las relaciones sociales entre las personas, sin estar definidas por la autoridad del Estado, la ley y la policía, sino por el libre acuerdo entre ellas. Su aspiración fue quizás mejor descrita por el poeta inglés Shelley en 'Prometheus desencadenado':

*Sin cetro, libre, sin circunscripciones, pero hombre
Igual, sin clase, sin tribu y sin nación
Exento de temor, adoración, grado, el rey
Sobre sí mismo; justo, gentil, sabio...*

(Shelley, 1820–2010, págs. 3.4.194–7)

Debido a mi disgusto por el manierismo machista y la falsa virilidad del neo-leninismo contemporáneo –no doy nombres–, personalmente prefiero la versión del anarquismo más bien tranquila y de hecho horrible, a pequeña escala y bastante inglesa que se encuentra en escritores como Colin Ward y George Woodcock, donde el anarquismo comienza plantando vegetales y diseñando áreas de juegos para niños. Podría decirse que esta tradición

se remonta a 1381, con la revuelta de los campesinos y los lolardos. Vale la pena recordar aquí el único fragmento existente de John Ball, conservado y probablemente embellecido por los cronistas:

Las cosas no pueden ir bien en Inglaterra, ni lo harán nunca, hasta que todos los bienes sean comunes, y hasta que no haya siervos ni caballeros, y seamos iguales. ¿Por qué razón nos han ganado los que llamamos señores? ¿Cómo se lo merecían? ¿Por qué nos mantienen en cautiverio? Si todos descendemos de un padre y una madre, Adán y Eva, ¿cómo pueden ellos afirmar o probar que son más soberanos que nosotros? ¡Excepto quizás porque nos hacen trabajar y producir para que ellos lo gasten!

(Ball, citado en Froissart, 1968, pp. 212–13)

Lamentablemente, las cosas no fueron bien en Inglaterra.

He estado revisando mis libros en busca de una articulación, si no una definición, de anarquismo con la que podamos comenzar. El mejor ejemplo que conozco es de Errico Malatesta, de su maravilloso panfleto *Anarquía* de 1891. Escribe:

La abolición del gobierno no significa ni puede significar la destrucción del lazo social. Todo lo contrario: la cooperación que hoy es forzosa y que hoy beneficia

directamente a unos pocos, será libre, voluntaria y directa, obrando en beneficio de todos y por ello será tanto más intensa y eficaz.

... De la libre colaboración de todos, gracias a la combinación espontánea de los hombres de acuerdo con sus necesidades y simpatías, de abajo hacia arriba, de lo simple a lo complejo, partiendo de los intereses más inmediatos y trabajando hacia los más generales, surgirá una organización social, cuyo fin será el mayor bienestar y la más plena libertad de todos... Tal sociedad de seres humanos libres, tal sociedad de amigos, es la Anarquía.

(Malatesta, 1891)

Esperamos que algo de esa amistad, algo de ese lazo social, se haga evidente en los próximos días.

Simon Critchley 5 de mayo de 2011

AGRADECIMIENTOS

Nos gustaría agradecer al Departamento de Filosofía de la New School for Social Research por organizar la Conferencia de la que deriva este libro dentro de su serie de simposios de filosofía política dedicados a Hannah Arendt y Rainer Schürmann.

Por su asistencia editorial en la preparación de este libro, agradecemos a Elizabeth Suergiu y Jacob Parkinson.

Referencias

- Abensour, Miguel (1997) *La démocratie contre l'état*. París: PUF.
- Abensour, Miguel (2011) *Democracia contra el Estado*. Cambridge: Política.
- Blumenfeld, J., Bottici, C. y Critchley, S. (2011) Anuncio original de la conferencia The Anarchist Turn en la New School.
- Butler, Judith. (2011). 'Hannah Arendt y la política de la calle', presentado en el Cuarto Coloquio Anual de PSWIP en la New School.
www.newschoolphilosophy.com/audio/tnw/JB-04-14-11.mp3 (consultado el 4 de septiembre de 2012).
- Froissart, Jean. (1968) 'La revuelta campesina en Inglaterra', en *Chronicles*, trad. G. Breretón. Londres: pingüino.

Malatesta, Errico. (1891) 'Anarquía'.
www.marxists.org/archive/malatesta/1891/xx/anarchy.htm (consultado el 4 de septiembre de 2012).

Schürmann, Reiner. (1982) *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. París: Seuil.

Schürmann, Reiner. (1987) *Heidegger sobre el ser y el actuar: de los principios a la anarquía*. Bloomington, Indiana: Prensa de la Universidad de Indiana).

Shelley, Percy B. (2010) *Prometheus Unbound*. Pescado blanco, MT: Kessinger. Tiqqun (2010) *Introducción a la Guerra Civil*. Los Ángeles, California: Semiotext(e).

PARTE I

SUBVERTIR LÍMITES

I. NEGRO Y ROJO: LA LIBERTAD DE LOS IGUALES

Chiara Bottici

Hoy el inmenso desarrollo de la producción, el crecimiento de aquellas necesidades que sólo pueden ser satisfechas por la participación de un gran número de personas en todos los países, los medios de comunicación, convirtiéndose los viajes en un lugar común, la ciencia, la literatura, los negocios e incluso las guerras, todo han unido a la humanidad en un solo cuerpo cada vez más compacto cuyas partes constituyentes, unidas entre sí, sólo pueden encontrar plenitud y libertad para desarrollarse a través del bienestar de las otras partes constituyentes así como del todo.

(Malatesta, *Anarquía*)

Omnia sunt communia.

(Luther Blissett, Q)

En 1967, el anarquista italiano Belgrado Pedrini escribió un poema titulado 'El Galeón'. La imagen es la de un galeón miserable, en el que todos trabajan como esclavos, privados de libertad.

Pasan los días y las noches, pero nada cambia, hasta que alguien comienza a incitar a sus compañeros esclavos a rebelarse, señalando que no tienen nada que perder y mucho que ganar con la rebelión.

Como dice el poema:

Somos la tripulación anémica
de una galera infame
que la rápida muerte reduce lentamente
a medida que padecemos hambre.

Nunca claros horizontes
abren nuestro amanecer
y en la sórdida cubierta
grita la guardia todo el día.

Nuestros días pasan
mientras navegamos

en botes con fondo fétido,
somos esclavos delgados y pálidos
atados con cadenas de hierro.

La luna se eleva sobre el mar y las estrellas
que giran en el cielo por la noche
pero, para nosotros,
un velo fúnebre cubre nuestras mentes.

¡Enjambres de esclavos quemados
inclinados a gemir sobre el remo,
rompamos estas cadenas
o moriremos inclinados al remar!

Decid, gimiendo esclavos,
¿por qué remamos solo por remar?
Mejor morir entre las olas
en un mar de espuma blanquecina.

¡Rememos hasta que el barco
se estrelle contra el arrecife,
y levantemos el negro y el rojo
sobre la brisa silbante!

Dejemos que las olas espumosas
sean un lugar triste de descanso,
y dejemos que el sol de la anarquía
salga sobre los mártires un día.

¡Levantaos, esclavos, a las armas, a las armas!

¡Oh!, las olas gorgoteantes
y truenos salinos y relámpagos
chocan sobre el fatídico galeón.

¡Levantaos, esclavos, a las armas, a las armas!

(Pedrini, 2001a, p. 69)

La imagen del galeón transmite un mensaje político crucial. Si estás del lado de los oprimidos, no tienes nada que perder con la revuelta. Por el contrario, tienes todas las de ganar, ya que los esclavos son la abrumadora mayoría que hace funcionar el galeón. Esto se debe a que en un galeón somos tan dependientes unos de otros que se vuelve imposible ser libres solos. Incluso si eres el amo, estarás constantemente amenazado por la esclavitud de los demás. No hay intermediarios: o todos somos libres o todos esclavos.

La biografía de Pedrini es similar a la de muchos anarquistas que vivieron los turbulentos años del régimen fascista italiano². Perseguido por su antifascismo, finalmente fue encarcelado por la muerte de un policía

2 Si no en el hecho de que era mi tío abuelo. Aunque no puedo (todavía) hablar sobre su vida y escritos, es importante para mí decir que la siguiente discusión filosófica, más o menos abstracta, es mi propia forma de hablar sobre él.

fascista en un enfrentamiento entre un grupo de anarquistas y la policía secreta fascista (Pedrini, 2001b). Unos años más tarde, fue liberado por los partisanos y luchó con la Resistencia contra los fascistas y el ejército nazi durante un par de años. Después del final de la guerra en 1945, la recién constituida República Italiana reconoció la importancia de su lucha contra el fascismo, pero luego lo volvió a encarcelar. Permaneció así durante 30 años, a pesar de las numerosas campañas internacionales por su liberación. ¿Por qué?

Para el Estado italiano, Pedrini era un criminal, un asesino normal. No importaba que hubiera matado al policía porque era fascista y estaba a punto de fusilar a Pedrini y a sus compañeros. Su delito: ser anarquista. Como muchos de sus camaradas anarquistas, tuvo que ser prohibido. El hecho de que el ministro de Justicia fuera entonces el comunista Palmiro Togliatti no ayudaba, todo lo contrario. En aquellos días, la hostilidad entre comunistas y anarquistas era quizás incluso más fuerte que entre comunistas y fascistas.

Sin embargo, precisamente en el galeón de Pedrini, en su invitación a izar la bandera roja y negra, encontramos el símbolo de una visión peculiar de la libertad que, como argumentaré, representa la plataforma para la convergencia del anarquismo y el marxismo. La metáfora de Pedrini nos dice dos cosas importantes: primero, que todos estamos en el mismo barco, y segundo, que la libertad de

cada individuo depende estrictamente de la de todos los demás. No se puede ser libre solo, porque la libertad sólo puede realizarse como libertad de los iguales. Con esta expresión no quiero decir que tengamos que ser libres e iguales, sino que no podemos ser libres si no lo somos todos por igual.

El objetivo de este capítulo es argumentar que existe una convergencia significativa entre el marxismo y el anarquismo en el sentido de que ambos conciben la libertad de esta manera. Después de explorar primero el significado de esta concepción de la libertad y, en segundo lugar, distinguirla de la de autonomía, en tercer lugar argumentaré que las condiciones sociales, económicas y políticas actuales hacen que esta concepción sea particularmente oportuna y, en cuarto lugar, exhortaré a superar las divisiones históricas entre anarquismo y marxismo. La prohibición del negro y rojo que llevó a Pedrini a prisión sigue ahí, pero ha llegado el momento de levantarla.

LA LIBERTAD DE LOS IGUALES

Al principio fue la libertad. Es un lugar común decir que la libertad es el tema crucial para el anarquismo, tanto que

algunos han afirmado que esta palabra resume el sentido de toda la doctrina y el credo anárquico. Hay buenas razones para argumentar que la libertad es también la preocupación crucial de Marx, quien desde sus primeros escritos se preocupa por las condiciones para la emancipación humana. En efecto, todo el recorrido de su pensamiento podría describirse como una reflexión sobre las condiciones de la libertad, entendida primero como una emancipación humana más general, y más tarde, como libertad frente a la explotación a la luz de su teoría de la plusvalía³. En esta sección, ilustro esta visión de la libertad y la distingo de la de la libertad como autonomía, y en la siguiente mostraré que el marxismo y el anarquismo pueden proporcionarse mutuamente el antídoto para su posible degeneración.

Pero, ¿por qué la libertad al principio y, además, qué libertad? Max Stirner tiene una forma muy útil de expresar la respuesta. En *The Ego and its Own* (El único y su propiedad), observa que la mayoría de las teorías de la sociedad persiguen el tema de ¿Cuál es la esencia del hombre? ¿Cuál es su naturaleza? (1990), y como tal, o parten expresamente de tal pregunta o la toman como su punto de partida implícito. Sin embargo, observa Stirner, la

3 Sobre *el Manuscrito económico y político de 1844* y *Sobre la cuestión judía* (1978a, 1978b), mientras que la segunda es la mirada que emerge de sus escritos maduros, al menos desde *El Capital* (Marx, 1980). Para un análisis general del problema de la libertad en Marx, véase Petrucciani (1996).

pregunta no es *qué* es el ser humano, sino *quién*: y la respuesta es que 'yo', en mi singularidad, soy el ser humano (1990). En otras palabras, no debemos partir de una teoría abstracta sobre una supuesta esencia o (lo que es equivalente) la naturaleza del ser humano, sino del simple hecho de que 'yo' soy, aquí y ahora, en mi unicidad. Dicho de otro modo, no hay otro comienzo posible porque, como respuesta a la pregunta '¿quién?', 'He puesto mi causa en nada' (*Ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt*) (Stirner, 1990, pp. 41, 351).

Puede parecer paradójico comenzar con una cita de Stirner, un autor muy criticado tanto dentro del marxismo como del anarquismo por su marcado individualismo. Sin embargo, es un punto de partida útil para pensar en la centralidad de la libertad: la libertad está al principio, porque al principio está la cuestión '¿quién?', y así cada ser está dotado de la capacidad de decir 'Yo soy'. El ego está al principio como actividad, como capacidad de moverse y de hablar, y aquí radica la raíz de su capacidad de ser libre.

Y sin embargo, si esta interpretación es correcta, y el ser que dice 'yo soy' no puede sino ser un ser dotado de lenguaje, entonces se sigue que la deducción de Stirner de un individualismo radical, que representa una guerra continua entre el individuo y la sociedad, es potencialmente contradictorio.

En pocas palabras, el individuo no puede estar en 'guerra

total' con la sociedad como afirma Stirner, porque el individuo es en gran medida su propio producto.

La capacidad de hablar, y por lo tanto del lenguaje, presupone una pluralidad de 'egos' porque nunca se puede aprender el lenguaje sin una pluralidad de seres. Un ser enteramente asocial, como el que describe Stirner, sería un ser mudo. Así, si Stirner tiene razón al identificar esta actividad primordial de la conciencia como el punto de partida para pensar la libertad, se equivoca, sin embargo, al deducir de ella un egoísmo tan radical. Su individualismo, que presenta como una rigurosa deducción lógica, bien puede ser entonces el egoísmo históricamente identificable de la entonces emergente burguesía europea, como sugirieron Marx y Engels (1976: I, III, 'Saint Max'). Para usar otra expresión marxista, podemos decir que la idea misma de un individuo separado de todos los demás individuos es una 'Robinsonada' (Marx, 1978c, p. 221), la representación fantástica de un individuo aislado perdido en una isla desierta, que no es más que la representación imaginaria del desarrollo económico concreto de una época determinada.

Pero tal individuo aislado y desvinculado no puede existir, porque el ser humano no se socializa en un momento puntual y en aras de fines particulares, sino que lo es desde el principio. No creamos la sociedad, sino que somos creados por ella. En una de sus conferencias sobre la

anarquía, Bakunin ilustra este punto a través del siguiente ejemplo: tomemos un infante dotado de las más brillantes facultades (Bakunin, 1996, p. 28). Si es arrojado a un desierto a una edad muy temprana, tal ser perecerá (como es muy probable) o sobrevivirá pero se convertirá en un bruto, privado del habla y de todos los demás rasgos que solemos asociar con la humanidad. Junto con el habla, el niño también carecerá del desarrollo del pensamiento adecuado, porque no puede haber ningún pensamiento sin palabras. Claro, las personas también pueden reflexionar a través de imágenes, pero para *articular* un pensamiento complejo necesitan palabras, palabras que solo se pueden aprender interactuando con otros seres humanos.

Como veremos, este punto de vista se encuentra en el corazón de la idea de Bakunin de que solo puedes ser libre si todos los demás son libres (Bakunin, 1996, 2000). Dicho de otro modo, la libertad sólo puede ser una libertad de iguales. Si esta visión parece paradójica, es porque hemos interiorizado tanto la construcción ideológica de los seres humanos como individuos independientes que tenemos dificultades para representar la libertad como una relación, más que como una propiedad de la que están dotados los individuos separados. Permítanme ilustrar esta visión con más detalle.

Según Bakunin, dado que los seres humanos son tan dependientes unos de otros, no pueden ser libres de forma

aislada, sino solo a través de la red de interdependencia recíproca. Aunque bastante refinado en sus desarrollos, no es una visión muy alejada del sentido común. La libertad, en opinión de Bakunin, consiste “en el derecho a no obedecer a nadie más que a mí mismo y a determinar mis actos de conformidad con mis convicciones, mediadas por la conciencia igualmente libre de todos” (1996, p. 81). La libertad es, pues, la capacidad de hacer lo que quiero, de obrar conforme a mis convicciones, pero –y aquí viene el refinamiento– para saber cuáles son mis propias convicciones necesito la mediación de la "conciencia igualmente libre de todos"... Esta es una visión de la libertad que claramente resuena con temas hegelianos⁴. Sin embargo, como quedará claro más adelante, es una visión que Bakunin llevará mucho más allá de Hegel (y los hegelianos) al extenderla a toda la humanidad, más allá de cualquier frontera, ya sea social, política o incluso histórica.

Por otro lado, podemos ver claramente cómo esa visión difiere de la visión liberal dominante de la libertad como autodeterminación. Mientras Marx observa que la imagen del individuo aislado no está al principio, sino al final de la historia (1978c, p. 222), Bakunin, en un pasaje que hace eco a los teóricos contemporáneos de las tecnologías del yo

4 En particular, es una visión que resuena con la influencia de los jóvenes hegelianos de izquierda que Bakunin conoció en Berlín.

como Foucault⁵, observa que no son los individuos los que crean la sociedad, sino la sociedad que, por así decirlo, 'se individualiza en cada individuo' (Bakunin, 2000, p. 85). Bakunin es muy consciente de que la libertad como autodeterminación está vacía, si no existe un "yo" que pueda elegir de forma autónoma. El punto crucial no es simplemente hacer lo que quiero, sino estar seguro de que lo que creo que es el fruto de mi libre elección, realmente lo es. Si las circunstancias de mi vida me llevan a creer que mi servidumbre es inmutable o incluso deseable, no hay manera de que pueda ser libre. Es el dilema de la servidumbre voluntaria, y por lo tanto de las técnicas a través de las cuales se crean sujetos obedientes, que ha estado en el centro del pensamiento anarquista durante mucho tiempo.⁶

En opinión de Bakunin, los seres humanos están determinados por factores sociales tanto materiales como representativos. Todo ser humano, aún en el seno de su madre, está ya determinado por un elevado número de factores geográficos, climáticos y económicos que constituyen la naturaleza material de su condición social (Bakunin, 2000: 86). Además de esa serie de factores materiales, que Marx investigó con mucho más detalle,

5 Véase, por ejemplo, Foucault (1988). Sobre la convergencia entre -postestructuralismo y anarquismo, véase May (1994).

6 Sobre la servidumbre voluntaria, un referente clásico es de la Boetie (2005).

Bakunin también menciona una serie de creencias, ideas y representaciones que son igualmente cruciales. De nuevo, en un pasaje sumamente oportuno, Bakunin observa que cada generación encuentra ya hecho todo un mundo de ideas, imágenes y sentimientos que hereda de épocas anteriores (2000, p. 87). Estos no se presentan al recién nacido como un sistema de ideas, ya que los niños no podrían aprehenderlo de esta forma. Más bien, tal mundo de ideas se impone como un mundo de 'hechos personificados', concretados en las personas y cosas que los rodean, como un mundo que habla a sus sentidos a través de lo que ven y oyen desde sus primeros días (Bakunin, 2000, pág. 87).⁷

Dicho en palabras más contemporáneas, el individuo se vuelve tal sólo a través de un proceso de socialización que comienza inmediatamente, al menos con sus primeros encuentros con el lenguaje y la presencia de otros seres humanos.

Como ha demostrado el psicoanálisis, es a través de ese proceso que el individuo es llevado a internalizar y asimilar los significados imaginarios de esa sociedad particular en la que vive (Castoriadis, 1987). Para decirlo en palabras de Castoriadis, los individuos son al mismo tiempo instituyentes e instituidos por la sociedad: la sociedad no

⁷ He intentado desarrollar una idea muy similar a través del concepto de mito político (Bottici, 2007).

existe sin los individuos que la crean y recrean constantemente, pero, al mismo tiempo, los individuos existen solo como un producto de la sociedad misma (1987).

Pero si los individuos son a la vez instituyentes e instituidos; si, para usar la frase de Bakunin, los individuos no son más que la sociedad que se individualiza en ellos, no pueden ser libres a menos que todos los demás sean libres. De ahí también la importancia de la noción de reconocimiento en Bakunin: 'Que el individuo sea libre significa ser reconocido, considerado y tratado como tal por otro individuo, y por todos los individuos que le rodean' (Bakunin, 2000). Para reconocer la libertad se necesita la mediación de las significaciones imaginarias de la sociedad. La libertad implica reconocimiento, ser reconocido y reconocer al otro como libre⁸. Los amos que no reconocen la libertad de sus esclavos no son, por eso mismo, libres. De esta manera, contribuyen a perpetuar la imagen de esclavitud en la sociedad de la que forman parte, y esa misma esclavitud volverá a ellos, de una forma u otra. Como dice Malatesta, citando a Bakunin:

Ningún hombre puede lograr su propia emancipación sin trabajar al mismo tiempo por la emancipación de todos los hombres que le rodean. Mi libertad es la

8 El concepto de reconocimiento ha estado recientemente en el centro de un debate muy animado. Véase, por ejemplo, Honneth (1995) y Fraser y Honneth (2003). Bakunin, como Honneth, probablemente también deriva el concepto de reconocimiento de Hegel.

libertad de todos, ya que no soy verdaderamente libre de pensamiento y de hecho, sino cuando mi libertad y mis derechos se confirman y aprueban en la libertad y los derechos de todos los hombres que son mis iguales. Me importa mucho lo que sean los demás hombres, porque por muy independiente que pueda parecer o pensar que soy, debido a mi posición social, fuera Papa, Zar, Emperador o incluso Primer Ministro, sigo siendo siempre el producto de lo que los más humildes entre ellos son: si son ignorantes, pobres, esclavos, mi existencia está determinada por su esclavitud. Yo, un hombre ilustrado o inteligente, por ejemplo, en el caso, me vuelvo estúpido por su estupidez; como hombre valiente estoy esclavizado por su esclavitud; como un rico tiemblo ante su pobreza; como privilegiado palidezco ante su justicia. Yo que quiero ser libre no puedo serlo porque todos los hombres que me rodean todavía no quieren ser libres, y en consecuencia se convierten en instrumentos de opresión contra mí.

(Malatesta, 2001, p. 23)

Es una idea muy radical de la libertad, pero que, si se lee a la luz de los desarrollos más recientes, es hoy más actual que nunca.

VUELTA A LA LIBERTAD, MÁS ALLÁ DE LA AUTONOMÍA

En suma, la libertad es inevitablemente una libertad de iguales, porque no puedo ser libre si todos los que me rodean no lo son o, lo que es lo mismo, si no tengo los medios tanto materiales como cognitivos para realizar mi libertad. Estamos imbuidos de las costumbres, ideas e imágenes que dominan nuestra sociedad. Los seres humanos no somos seres independientes que, como bolas de billar, chocan entre sí sobre un tapete verde. Son cuerpos que se van instituyendo y son instituidos por la sociedad en la que viven. Hay dos consecuencias principales que se derivan de tal punto de vista. Permítanme ilustrarlos brevemente.

La primera es que, por muy abstracta que pueda parecer esta visión, sólo puede realizarse de una manera muy concreta. No es casualidad que Bakunin la llame 'concepción materialista de la libertad' (2000, p. 91) y la oponga a la idealista. Si la libertad ha de ser realizada no sólo por un yo separado (que no existe), sino también a través de la sociedad, se sigue que es necesaria una reorganización completa de la sociedad para su realización. Para Bakunin, esto implica una reestructuración de la sociedad desde abajo, según el principio de libre asociación y federación (ver por ejemplo 2000, p. 96). Pero ¿por qué es así? El federalismo libre se deriva de una visión de la libertad

articulada en tres momentos. El primero, dice Bakunin, es el momento positivo y social, y consiste en el desarrollo de todas las facultades y potencialidades humanas a través de la educación y el bienestar material, cosas todas que sólo pueden adquirirse a través del trabajo psíquico e intelectual de toda la sociedad (2000, pág. 82). Es una visión muy cercana a la concepción positiva de la libertad de Marx, según la cual la libertad no consiste en la capacidad negativa de evitar esto o aquello, sino en el poder positivo de desarrollar nuestras potencialidades.⁹

El segundo momento para la realización del federalismo libre es, en cambio, más negativo: Bakunin lo llama 'el momento de la revuelta' (2000, p. 82). Es la rebelión contra toda autoridad, humana o divina. Ante todo, es una rebelión contra Dios porque, en palabras de Bakunin, 'mientras tengamos un amo en el cielo, no seremos libres en la Tierra' (2000, p. 82). Por momentos Bakunin parece tener una idea muy tradicional de Dios, pero creo que podemos extender su pensamiento a todas las formas de autoridad trascendente. Si creemos que debemos obediencia incondicional a una autoridad divina, somos necesariamente esclavos de ella, así como de sus intermediarios, como ministros, profetas o mesías (2000, p.

9 Véase, por ejemplo, *La Sagrada Familia*, donde Marx dice que el hombre no es libre por la fuerza negativa para evitar esto o aquello, sino por el poder positivo para desarrollar su propia individualidad (Marx y Engels, 1975, p. 131).

82). Esta es la razón por la que Bakunin criticó duramente al nacionalismo como una nueva forma de 'teología política': al presentar a la 'nación' como un ser trascendente, al que se debe una obediencia incondicional precisamente por ser nuestra supuesta 'patria'. Nacionalistas como Giuseppe Mazzini han reemplazado un dios en el cielo por otro en la Tierra (Bakunin, 1974). Comenzamos aquí a ver por qué la noción de libertad de Bakunin, a pesar de sus orígenes hegelianos, va mucho más allá de Hegel: lejos de celebrar el estado nación como el punto culminante de la vida ética, Bakunin llama a su eliminación como una nueva forma de teología política.

La rebelión contra dios y la autoridad trascendente debe, en efecto, combinarse con la rebelión contra la autoridad específicamente humana. Aquí Bakunin introduce una fina distinción entre la autoridad legal y formal del Estado y lo que él llama la 'tiranía de la sociedad' (1974). La rebelión contra el primero es más fácil porque el enemigo se puede identificar sin esfuerzo, pero la rebelión contra la segunda es mucho más complicada porque, en gran medida, somos sus productos.

La sociedad, como hemos visto, ejerce su tiranía a través de las costumbres, tradiciones, sentimientos, prejuicios, imágenes y hábitos, tanto sobre nuestra vida material como intelectual. Parte de su influencia es natural y no podemos escapar de ella (Bakunin, 2000, p. 84); sin embargo, otra

parte no lo es. Bakunin parece creer que la educación y el conocimiento científico son suficientes para este fin, pero creo que hoy tenemos más motivos para ser escépticos al respecto. El conocimiento no es suficiente. El conocimiento no libera del poder, porque él mismo es poder. La producción de conocimiento científico no es una excepción a la tiranía de la sociedad porque, como nos ha mostrado Michel Foucault, puede ser incluso el medio principal para la domesticación de la revuelta y la creación de sujetos obedientes¹⁰. Las ciencias naturales y sociales, como la química, la demografía y la sociología, han demostrado ser medios potenciales para disciplinar y domesticar a los seres humanos en lugar de liberarlos.

¿Por dónde empezar, entonces? ¿Dónde conseguir la liberación de la sutil tiranía que ejerce la sociedad a través de sentimientos, costumbres y tradiciones? Aquí, creo, entra la interpretación más radical del federalismo. El viejo lema anarquista 'multiplica tus asociaciones y sé libre' puede ser visto como una multiplicación tanto de los lazos políticos como sociales e imaginarios a los que están sujetas las personas.

Al entrar en contacto con diferentes imaginarios sociales y expandir nuestro conocimiento a diferentes regímenes de verdad, es posible encontrar un momento de fricción donde se rompe la tiranía de la sociedad. Como intentaré mostrar,

10 Para empezar, véase Foucault (1980).

es aquí donde, particularmente hoy, reside la posibilidad de la libertad.

Antes de hacerlo, permítanme ilustrar brevemente la segunda consecuencia principal de esta concepción de la libertad como libertad de los iguales. Recuperar hoy esta mirada es una invitación implícita a ir más allá de la libertad entendida como autonomía. Hay muchas definiciones posibles de autonomía, pero la más importante (por ser la más influyente) es la que se remonta a su etimología: autonomía significa literalmente 'autos'-'nomos', darse la ley a uno mismo. A partir de este significado original y por la influencia de filósofos como Rousseau y Kant, el término pasó a significar autodeterminación de manera más general, como si toda determinación fuera una sujeción a la ley (lo cual, creo, está lejos de ser el caso). No puedo discutir aquí los detalles del recorrido histórico del concepto de autonomía, pero permítanme mencionar brevemente la profunda influencia que ha ejercido en el pensamiento liberal y democrático hasta hace muy poco tiempo.¹¹

Por supuesto, el concepto de autonomía no ha estado exento de críticas. La más obvia es que presupone un 'yo' que en realidad se da una ley a sí mismo. Como ya hemos sugerido, esta suposición está lejos de ser incuestionable. Además, la idea de un yo separado es una suposición que

11 Sobre los orígenes del concepto y sus raíces históricas en la filosofía moral moderna, véase Schneewind (1998).

conduce inevitablemente a lo que podemos llamar una "visión limitada de la libertad". Si creemos que los seres humanos son seres encerrados en sí mismos, dotados de autonomía, el problema pasa necesariamente por restringir esa autonomía, para dejar espacio a la autonomía de los demás. Como las bolas de billar que chocan contra el tapete verde, se considera que las libertades de los individuos están en conflicto entre sí, y el problema inevitablemente se convierte en limitarlas. Por el contrario, si asumimos que somos producto de la sociedad en la que vivimos, surge una perspectiva completamente diferente: el problema ya no es cómo *limitar la libertad*, sino cómo *potenciarla*. En otras palabras, el imperativo ya no es 'limitar la libertad, para que todos puedan disfrutarla', sino 'crearla, porque puede que aún no exista'.

Distintas intervenciones han abordado el problema de la autonomía y ciertamente han llevado la discusión mucho más allá de donde la había dejado el pensamiento liberal moderno¹². Sin embargo, como intentaré argumentar ahora, centrarse en la autonomía es engañoso. La autonomía también puede ser una condición importante para la libertad, pero es sólo una parte de ella. No se puede ser libre sin ser autónomo, pero ser autónomo no significa automáticamente ser libre. Esto surge particularmente si

12 Estoy pensando aquí, por ejemplo, en cierta forma heterodoxa de marxismo (Castoriadis, 1987) o en el movimiento obrero italiano (Lotringer y Marazzi, 2007, p. 8).

consideramos que lo contrario de la 'autonomía' es la 'heteronomía', una condición en la que las personas reciben la ley de otra persona, mientras que lo contrario de la libertad es la 'dominación', algo que puede ocurrir de otras maneras además de simplemente ser dada la ley por otra persona. La tiranía de la sociedad puede tener lugar de muchas maneras diferentes, que van mucho más allá de la promulgación de leyes e incluyen incluso la autoopresión y la servidumbre voluntaria. En suma, la libertad y la autonomía conceptualmente hablando solo se superponen parcialmente.

En resumen, ser autónomo no significa todavía ser libre. Pero no se trata sólo de una cuestión terminológica. Es una cuestión de claridad conceptual que tiene consecuencias cruciales en el ejercicio de la libertad. Por ejemplo, muchos movimientos autonomistas dieron lugar a comunidades utópicas, basadas en el principio de la autonomía entendida como el camino principal para la realización de la libertad. Admitamos por el momento que todavía podríamos realizar comunidades completamente autónomas en nuestro mundo globalizado. La pregunta es: ¿las personas que viven en tales comunidades son realmente libres? Mi impresión es que son (posiblemente) autónomas en el sentido de ser (materialmente) independientes del exterior, pero de ninguna manera libres y quizás ni siquiera autodeterminadas. Si vives en un gueto autoimpuesto, separado del resto del mundo, no eres libre, porque no

puedes vivir donde quieras, pero ni siquiera eres autodeterminado porque tu elección de vivir en esa comunidad en particular está impuesta por algunos factores externos.

Para concluir sobre este punto, quizás tengan razón los críticos del concepto de libertad, como Goodman, quien argumenta que la libertad es un concepto metafísico engorroso (2009, p. 331). La autonomía es mucho más delgada y, por lo tanto, al menos aparentemente más fácil de realizar. Sin embargo, también se equivocan porque no se dan cuenta de que es una carga que tenemos que asumir si queremos evitar el gueto autoimpuesto de la autonomía.

NEGRO Y ROJO: ANTÍDOTOS RECÍPROCOS

En las secciones anteriores he tratado de ilustrar por qué el marxismo y el anarquismo convergen en la idea de que la libertad sólo puede ser una libertad de iguales. Lo que quiero hacer ahora es argumentar que un matrimonio entre el marxismo y el anarquismo es particularmente beneficioso en el sentido de que pueden encontrar el uno en el otro un antídoto recíproco para sus posibles degeneraciones.

Primero, el anarquismo encuentra en el marxismo un

buen antídoto para prevenir un posible giro individualista en su absolutización de la libertad. Es un hecho que el elogio radical a la libertad que caracteriza al anarquismo en sus manifestaciones históricas ha sido interpretado en ambas direcciones, la individualista y la social. Según el primero, la libertad es principalmente la libertad del individuo, mientras que, según el segundo, que hemos analizado aquí bajo el nombre de Bakunin, la libertad sólo puede alcanzarse colectivamente¹³. El punto no es solo que, históricamente hablando, una interpretación individualista del anarquismo ha demostrado ser posible. Mucho más radicalmente, el individualismo es una tentación que siempre está presente dentro del anarquismo. Comenzamos este capítulo con la defensa de Stirner de un egoísmo radical, pero se pueden agregar muchos otros ejemplos. Solo tenemos que pensar en el anarcocapitalismo, que, particularmente en los Estados Unidos, combina el énfasis en la libertad con la defensa de un desarrollo irrestricto del capitalismo¹⁴. Usted podría simplemente descartar estas posiciones como 'robinsonadas' falaces, pero el punto es que siguen siendo muy influyentes porque se alinean con los supuestos

13 A diferencia de otros académicos que utilizaron el término colectivista (Miller, 2001), prefiero llamarlo 'social' porque como tal incluye tanto el anarcocomunismo, en la línea de Kropotkin, como la variante colectivista que, siguiendo a Bakunin, deja cierto espacio para el disfrute individual de la propiedad.

14 Véase, por ejemplo, www.anti-state.com/ y <http://www.strike-the-root.com/> (consultado el 1 de septiembre de 2009).

individualistas prevalecientes que sustentan nuestras sociedades.

A la luz de las dificultades encontradas para promover la realización de la libertad de los iguales a gran escala, los anarquistas pueden caer fácilmente en la tentación individualista y limitar su lucha a la realización de espacios de autonomía en pequeñas comunidades cerradas en sí mismas. Este, creo, es el riesgo en el que han caído muchos movimientos autonomistas en el pasado, sin darse cuenta de que la creación de comunidades autónomas bien puede convertirse en una forma de individualismo a gran escala. La creación de tales espacios cerrados en sí mismos generalmente se justifica sobre la base del argumento de que prefiguran cómo podría ser una sociedad libre, pero corren el riesgo de no prefigurar nada más que lo que la sociedad es en realidad: individuos, singulares o colectivos, que persiguen sus propios intereses en aislamiento.

Para esta posible degeneración, el marxismo contiene un poderoso antídoto. La crítica de Marx a las robinsonadas se puede extender a todos los niveles para apoyar concretamente la idea de que o todos somos libres o todos somos igualmente esclavos. La razón por la que el marxismo está mejor equipado que el anarquismo tradicional para señalar este punto (como hemos visto, Bakunin también apoyó la idea de la libertad como libertad de los iguales) es que se centró más sistemáticamente en las condiciones

económicas para la realización de tal libertad. Pocos intelectuales se han embarcado en un análisis tan extenso de las condiciones económicas concretas para la realización de la libertad como lo hizo Marx. Como tal, su crítica del socialismo utópico (y más generalmente la idea de que describir un estado de cosas ideal engendrará automáticamente un cambio simplemente debido a su valor intelectual intrínseco) es un poderoso recordatorio de los peligros de cualquier metafísica abstracta de la libertad. Al concebir comunidades utópicas sobre la única base de la creencia fanática en los efectos milagrosos de su teoría, las personas corren el riesgo de terminar en una posición reaccionaria, incapaz de seguir el ritmo del estado actual del mundo.¹⁵

No puedo entrar aquí en una lectura detallada del análisis de Marx sobre el capitalismo y la modernidad. Hay partes de él que están desactualizadas, en particular como resultado de las novedades traídas por el postfordismo y el capitalismo flexible¹⁶. Permítanme simplemente señalar aquí lo que creo que son las partes más oportunas de la obra de Marx. En primer lugar, está el análisis de la capacidad del capitalismo para superar todo tipo de barreras políticas. Vivimos en una época en la que se habla tanto de la

15 Sobre este punto, ver en particular la crítica a los socialistas y comunistas utópicos en el *Manifiesto* (Marx y Engels, 1978, pp. 491–9).

16 Para una breve pero aguda presentación de esas novedades, véase Marazzi (1999).

globalización como de la crisis de los estados nacionales en relación con la capacidad de la economía para ir más allá de las fronteras nacionales, pero esto es algo que nadie predijo con mayor agudeza y precisión que Marx. En muchos lugares de su obra, habla de la capacidad del capitalismo para ir más allá de las fronteras nacionales. Considere, por ejemplo, el siguiente pasaje del *Manifiesto del Partido Comunista*, que escribió con Engels:

La burguesía, a través de su explotación del mercado mundial, ha dado un carácter cosmopolita a la producción y el consumo en todos los países. [...] En el lugar de las viejas necesidades, satisfechas por las producciones del país, encontramos nuevas necesidades, que requieren para su satisfacción los productos de tierras y climas lejanos. En lugar de la antigua reclusión y autosuficiencia local y nacional, tenemos relaciones en todas direcciones, interdependencia universal de las naciones. Y como en lo material, así también en la producción intelectual. Las creaciones intelectuales de las naciones individuales se convierten en propiedad común. La unilateralidad nacional y la estrechez de miras se vuelven cada vez más imposibles, y de las numerosas literaturas nacionales y locales surge una literatura mundial.

(Marx y Engels, 1978, págs. 477–8)

En una época en la que se habla tanto de la novedad de la

globalización que, según muchos, exige una nueva forma de cosmopolitismo, vale la pena volver a este pasaje. Aquí Marx y Engels señalan claramente el 'carácter cosmopolita' de la producción y el consumo capitalistas, el hecho de que con la artillería pesada de los 'precios baratos de sus mercancías' el capitalismo derribará todas las murallas chinas (1978, p. 8), de manera que, en lugar de la vieja autosuficiencia local y nacional, tenemos "relaciones en todas direcciones" tanto a nivel material como cognitivo (1978, p. 477). No podemos dejar de sorprendernos por la oportunidad de estas declaraciones. Se ha convertido en algo así como un lugar común decir que vivimos en un mundo globalizado, donde los límites materiales y culturales están siendo desafiados desde diferentes lados. Sólo la amnesia histórica de una generación de académicos que, después de 1989, se han vuelto militantemente 'ex-marxistas' demasiado rápido, puede explicar cómo es posible hablar tanto sobre la globalización sin mencionar al autor que más enfática y acertadamente la predijo hace más de un siglo.

El análisis económico de Marx apoya aún más el concepto de libertad de los iguales que hemos destacado anteriormente con su innovador análisis del fetichismo de la mercancía (Marx, 1980, pp. 103–15). Si Bakunin tiene razón al decir que la libertad tiene que ser una libertad de iguales porque desde un principio estamos sometidos a la tiranía de la sociedad que impone sus significados

materiales y representacionales en nuestras mentes y cuerpos, entonces es precisamente a partir de la posible mercantilización de tal significación que tenemos que empezar. Quizás sólo el visionario y situacionista Guy Debord haya subrayado suficientemente este punto (1994) con su idea de una sociedad del espectáculo. Mientras que Marx comienza *El Capital* argumentando que el mundo se ha convertido en una inmensa colección de mercancías, Debord reformula esta afirmación diciendo que "En las sociedades dominadas por las modernas condiciones de producción, la vida se presenta como una inmensa acumulación de *espectáculos*" (Debord, 1994, primera tesis). Vivimos en una sociedad del espectáculo que descansa sobre la mercantilización del imaginario social dentro del cual todos se socializan. El imaginario social global en el que vivimos está imbuido del fetichismo de la mercancía hasta el punto de que incluso nuestros cuerpos están constituidos por él.

Sin embargo, no es sólo el anarquismo el que necesita del marxismo, si se quiere realizar una libertad de los iguales. El anarquismo juega un papel igualmente crucial porque contiene el antídoto para una posible degeneración estatista y autoritaria del marxismo. Es un hecho que Marx permaneció vago sobre el camino para realizar la libertad. Si está claro que, según él, la libertad de los iguales solo puede obtenerse a través de una revolución radical que subvierta el sistema de producción capitalista, las formas de

Llevar a cabo tal revolución siguen abiertas a la disputa, y cambian considerablemente a través de sus diversas obras. Mientras que Marx es ambiguo en este punto y en algunos lugares no duda en hablar de una 'dictadura del proletariado' como un período de transición necesario de una sociedad capitalista a una comunista¹⁷. Bakunin es muy claro: si la libertad es el fin, la libertad debe ser también el medio para realizar ese fin. Como dijo Bakunin y Malatesta después de él, poner en peligro la libertad con el pretexto de protegerla, ya sea a través de la dictadura del proletariado o de un partido de vanguardia que debería conducir autoritariamente a las masas a la revolución, es un disparate peligroso que no puede sino destruir en última instancia la libertad misma (ver, por ejemplo, Bakunin, 2000, p. 98 y Malatesta, 2001, p. 52).

Por cierto, esta es una claridad que conduciría a la expulsión de Bakunin de la Asociación Internacional de Trabajadores dominada por Marx y los socialdemócratas alemanes. Si Marx fue ambiguo en sus escritos, lo fue mucho menos al pedir la expulsión de Bakunin sobre la base

17 En la *Crítica del Programa de Gotha*, leemos por ejemplo: “Entre sociedad capitalista y comunista allí se encuentra el período de la revolución transformación del uno en el otro. Correspondiente a esto también un período de transición política en el que el estado no puede ser más que la dictadura revolucionaria del proletariado” (Marx, 1978d, p. 538). El único otro lugar donde aparece es una carta a Weydemeyer de 1852.

de su punto de vista poco ortodoxo¹⁸. Sin embargo, la experiencia de la Unión Soviética demostró que Bakunin tenía razón cuando criticaba la idea de una dictadura del proletariado, junto con cualquier otro intento autoritario de realizar la libertad de los iguales. No existe una sola verdad absoluta sobre el camino a la revolución, y por lo tanto ningún partido de vanguardia, por muy versado que sea en teoría, puede jamás explicar a las masas cómo deben liberarse (Bakunin, 1872). Si restringes la libertad, aunque sea temporalmente, con el pretexto de preparar su realización, no puedes sino acabar destruyéndola. En consecuencia, cualquier Estado obrero, sea o no una dictadura del proletariado, no puede dejar de reproducir la misma lógica de todo Estado, donde una minoría de burócratas gobierna sobre la mayoría del pueblo: es decir, el autoritarismo (Bakunin, 1872).

Para concluir este punto, el anarquismo no solo proporciona el antídoto a la degeneración estatista del marxismo. En términos más generales, puede prevenir la trampa autoritaria en la que puede caer cualquier intento de realizar la libertad de los iguales. Este es un antídoto que necesitan los comunistas de todo tipo, ya que, como señaló muy claramente Proudhon, el comunismo bien puede realizarse a través del propio principio de autoridad (2001,

18 Está claro a partir de la carta de protesta de Bakunin (1972) que este fue el punto principal de la controversia. Sobre la controversia, véase Paul (1980, pp. 300–29).

pp. 125–33)¹⁹. El anarquismo, por el contrario, no puede. Para decirlo sin rodeos, los marxistas han demostrado ser capaces de convertirse en estalinistas, mientras que un anarquista estalinista es una contradicción en los términos.

UN MUNDO, UNA LIBERTAD

El matrimonio entre marxismo y anarquismo que hemos esbozado más arriba no es simplemente una exigencia de la razón teórica. No es un matridaje que *deba* celebrarse si se quiere realizar la libertad de los iguales. Es algo que es inherente a los cambios que estamos presenciando y que, en aras de la brevedad, podemos resumir bajo el nombre de globalización. En pocas palabras, solo hay una libertad porque el mundo se ha vuelto uno. La globalización no solo significa que hay procesos que unifican objetivamente el

19 En opinión de Proudhon, hay cuatro tipos principales de gobierno, que corresponden a los dos principios fundamentales de autoridad y libertad; regímenes de autoridad son tanto el gobierno de todos por uno (monarquía) como el gobierno de todos por todos (lo que él llama panarquía o comunismo), mientras que los regímenes de libertad son tanto el gobierno de todos por todos (democracia) y el gobierno de todos por todos, que es la anarquía o el autogobierno (Proudhon, 2001, pp. 125-33). de Proudhon. De hecho, el federalismo puede interpretarse como una combinación de las dos últimas formas de gobierno, lo que él llama respectivamente democracia y anarquía. Y lo mismo vale para la federación libre de Bakunin, mencionada anteriormente.

planeta, sino también, y sobre todo, que hemos llegado a reconocer este hecho.

En un sentido mínimo, siempre ha sido así, porque siempre hemos habitado un mismo mundo. Lo que es diferente hoy es que tenemos que reconocer esto, porque ya no existe la posibilidad de adoptar una estrategia de salida.

Permítanme ilustrar brevemente lo que quiero decir con esto. La globalización a menudo se presenta como un conjunto de procesos que cambian la forma espacial de la organización y la actividad humana a patrones de actividad, interacciones y ejercicios de poder transcontinentales e interregionales²⁰. La globalización, en sus numerosos aspectos –económico, tecnológico, político y cultural– ha creado una situación tal que los eventos, decisiones y actividades en una parte del mundo pueden tener consecuencias significativas para las personas y comunidades del otro lado del globo.

El concepto de globalización apunta, por lo tanto, a la ampliación y profundización de las relaciones e instituciones sociales a través del espacio y el tiempo.

Los flujos de lo local a lo global y viceversa han unificado el planeta. Junto a la globalización económica ya

20 Véase Held et al. (1999).

diagnosticada por Marx y Engels viene la globalización política: son inseparables desde muchos puntos de vista. Impulsor de la globalización económica y financiera, el Estado-nación parece ser una de sus víctimas más ilustres. Claro, los estados soberanos están lejos de desaparecer, pero se están convirtiendo en otra cosa, desafiados como están por una dispersión de soberanía tanto por encima como por debajo de ellos.

Quizás donde la crisis del sistema de estados-nación es más evidente es en el ámbito de la seguridad. Es en este campo, donde el Estado moderno, al menos desde Thomas Hobbes, ha sacado tradicionalmente, aunque subrepticamente, la justificación más fuerte de su existencia, donde mejor podemos medir el grado de su crisis. Los seres humanos, según decía el argumento moderno, son llevados a ceder su libertad incondicional al poder soberano para mejorar su seguridad individual²¹. Incluso, admitiendo que esto fue así una vez (y negaría que lo fuera), ya no es cierto. Hoy en día, el Estado es evidentemente incapaz de garantizar la seguridad de sus ciudadanos, no solo frente a ataques con armas nucleares, bacteriológicas u otras armas no convencionales, sino

21 No puedo entrar aquí en los detalles de la crítica de la prevalencia del problema de la seguridad en las justificaciones de la existencia del Estado moderno. Permítanme recordar brevemente la paradoja de tal justificación, que, como ha señalado recientemente Agamben, consiste en que los súbditos confiere al Estado soberano moderno el derecho de matarlos para recibir la garantía de su vida (1998).

también, y quizás lo más importante, frente a desafíos globales ecológicos y de otro tipo provocados por el hombre. Ningún Estado por sí solo podría detener un ataque epidemiológico o incluso simplemente contrastar los efectos del calentamiento global. Por lo tanto, la soberanía se dispersa a través de lo que algunos han llamado una 'gobernanza global de múltiples capas'²² y lo que Negri y Hardt llamaron en su lugar 'imperio'.²³

Todo esto apunta a que, lo queramos o no, ya ha comenzado un giro anarquista. Esta dispersión de la soberanía estatal tanto por debajo como por encima de los estados nacionales se parece mucho a lo que los anarquistas llamaron durante siglos "federalismo". De hecho, si es cierto que existe una especie de amnesia histórica entre los politólogos acerca de la predicción de la globalización de Marx, hay una forma de amnesia aún más llamativa sobre la contribución de los anarquistas clásicos al describir cómo podría ser un mundo posterior a la soberanía. Títulos como *The Anarchical Society* (de Hedley Bull, 1995), *The End of Sovereignty* (de Falk y Camilleri, 1992), o incluso *The Global Covenant* (de David Held, 2004) bien podrían haber sido imaginados por los anarquistas clásicos²⁴. Pero todos son

22 Véase Held et al. (1999).

23 Ver en particular Hardt y Negri (2000). En contraste con el clásico uso, con el término 'imperio' Hardt y Negri significan un sistema de autoridad que no tiene un centro definitivo, y como tal su noción de imperio se acerca mucho a la idea de una gobernanza global de múltiples capas (Bottici, 2006).

24 Sobre este punto véase por ejemplo Pritchard (2010), quien

libros de pensadores políticos que intentan dar sentido a lo que está sucediendo en el mundo, y con muy poca conciencia de cuán útil podría ser el anarquismo clásico en esta empresa.

Por el contrario, hay muchos pasajes de pensadores anarquistas clásicos, como el citado al comienzo de este capítulo, que podrían haber sido escritos por uno de los teóricos contemporáneos de la globalización. La idea de Malatesta de que el desarrollo de la producción, el aumento de las necesidades que sólo pueden ser satisfechas por el concurso de todos, los nuevos medios de comunicación, el hábito de viajar, la ciencia, la literatura, las guerras mismas, están estrechando a la humanidad en un solo cuerpo, cuyas partes sólo pueden encontrar su libertad en la salud de las otras partes e igualmente, puede tomarse como una descripción de lo que significa la globalización (2001, p. 24). Sin embargo, era la definición de anarquía de Malatesta. Esto muestra cuán fuerte es la interdicción del anarquismo todavía: la anarquía ya está ahí, pero aún no puede ser nombrada.

Sin embargo, este es solo un lado de la historia. Si es cierto que ya ha comenzado un giro anarquista, debemos añadir de inmediato que está lejos de ir en la dirección correcta. La

provocativamente plantea la cuestión de si David Held es anarquista. De hecho, muchas de las tendencias en los discursos contemporáneos sobre la globalización, la federación global y el federalismo nos recuerdan mucho al anarquismo clásico.

globalización no significa sólo una extensión horizontal de las cadenas de interdependencia. Implica también una intensificación de las relaciones verticales. El poder no sólo está disperso por debajo y por encima de los estados nacionales, sino que también ha penetrado en los mecanismos más profundos de la vida: en una palabra, se ha convertido en biopoder. La transformación biopolítica que Hardt y Negri integraron en su concepto de imperio (2000) fue diagnosticada por primera vez por Michel Foucault, quien la remontó a la constitución íntima de la modernidad. La mayor intuición de Foucault es la idea de que, si bien en la primera parte de la modernidad, el poder soberano era principalmente un poder de infligir la muerte, en la modernidad tardía se convierte en un poder que tiene como objetivo incitar, promover, articular, en una palabra disciplinar la vida misma. Los dos polos de tal biopoder son el cuerpo del individuo y el cuerpo de la población, mientras que los medios a través de los cuales se ejerce son diversas disciplinas como la medicina, la biología, la estadística, la demografía y la ciencia policial²⁵. Pero hoy las transformaciones biopolíticas parecen ir más allá del análisis clásico de Foucault: ahora invierten no solo modos de gobierno, sino también producción económica, en tanto que es toda nuestra subjetividad la que está invertida en el capitalismo posfordista (Bazzicalupo, 2006).

25 Para empezar, véase la Parte V del primer volumen de la Historia de la sexualidad (Foucault, 1980-1990).

La gobernanza actual es global tanto en su dimensión espacial como en su naturaleza interna. La gente sintió la necesidad de una nueva palabra ('gobernanza' o 'gubernamentalidad' en lugar de 'gobierno') porque la cosa misma ha cambiado. Ya no es el poder centralizado y vertical del Estado-nación moderno, la gobernanza denota una forma de poder reticular y descentralizada que se enriquece con la omnipresencia proporcionada por las nuevas tecnologías biopolíticas. Es una transformación que puede ofrecer posibilidades de liberación, pero también abrir el camino a la servidumbre más horrible. El poder puede hoy más que nunca controlar el(los) mecanismo(s) más profundo(s) de la vida²⁶, así como la forma en que pensamos sobre ella.

La gobernanza actual es global porque gobierna nuestros cuerpos tanto como disciplina nuestras mentes. El estiramiento y profundización de las cadenas sociales de interdependencia también significa el estiramiento y profundización de las cadenas imaginarias que potencialmente conectan todo el globo. Pensamos globalmente, porque el globo se ha convertido en el horizonte de nuestra percepción del mundo, pero también porque nuestros imaginarios sociales se entremezclan cada

26 Para poner un ejemplo, si un escritor del siglo XVIII al discutir los límites naturales del poder político aún podía observar que “un Parlamento puede hacer todo menos convertir a una mujer en un hombre y a un hombre en una mujer. (Dicey, 1959, p. 43), esto ya no se sostiene porque incluso el cambio del sexo de un individuo puede ser regulado por la ley estatal.

vez más. Esto es lo que Debord trató de transmitir con su idea de una sociedad del espectáculo. En la época de las redes globales de comunicación, su profecía sobre la transformación del mundo en una inmensa colección de espectáculos parece haberse hecho realidad (Debord, 1994, tesis 1). El espectáculo no es sólo un conjunto de imágenes, sino también, y ante todo, una relación social entre personas mediada a través de imágenes (1994, tesis 4). Esto quiere decir que la forma en que nos relacionamos con los demás está mediada por las imágenes que hemos interiorizado del imaginario social.

Basta con pensar en lo que se ha convertido la política y lo que solía ser. La actividad que habitualmente denotamos con este término es inconcebible sin el flujo continuo de imágenes que ingresan a diario a nuestras pantallas. La competencia entre imágenes, como entre cualquier otra mercancía, es tan feroz que se impone la regla de oro de la audiencia: sólo aquellas imágenes que captan la atención de la gente pasan a formar parte del espectáculo. De ahí la creciente espectacularización de la política. Lo que antes era una actividad realizada por personas reales se ha convertido en gran medida en puro espectáculo. Las imágenes ya no son las que median nuestro hacer político, sino las que arriesgan hacer política en nuestro lugar. En otras palabras, la política se ha convertido en 'política imaginal'.²⁷

27 Se ha desarrollado aún más la noción de "política imaginal", así como

En una cosa, sin embargo, Debord estaba equivocado. Como Marx antes que él, pensó que era posible contraponer al espectáculo la realidad de las cosas (ver, por ejemplo, 1994, tesis 7). En la época de la realidad virtual, las imágenes se han convertido, en cambio, en procesos continuos, de modo que ya no existe la posibilidad de distinguir entre lo original y lo falso. En otras palabras, la sociedad del espectáculo se ha vuelto global, en el doble sentido de que ha extendido sus límites para abarcar todo el planeta, pero también que ha invadido todos los ámbitos de la vida de modo que ya no podemos decir dónde termina el espectáculo y comienza la verdadera vida.

En este escenario, la idea de Bakunin de que no puedes ser libre a menos que todos los que te rodean sean libres es más actual que nunca. Si nuestro ser depende cada vez más de lo que los demás piensan e imaginan que somos, entonces está claro que la libertad sólo puede realizarse como libertad de iguales. No hay posibilidad intermedia: o todos somos esclavos o todos libres.

Los nuevos movimientos globales que han surgido a nivel mundial en los últimos 20 años lo han demostrado muy claramente. Tenga en cuenta que uso el término 'nuevo-global' y no 'neo-global'. Las razones por las que los medios de comunicación de todo el mundo han llamado

la forma en que esto se conecta con el postfordismo capitalista en Bottici (2013)

'neo-global' a un movimiento que es el resultado de la globalización e incluso la defienden es porque lo miran desde el punto de vista de la propia ideología neoliberal. La idea detrás de esto es que el neoliberalismo es lo mismo que la globalización, por lo que quien critica el neoliberalismo con su dogma de que 'no hay alternativas' es inmediatamente estigmatizado como crítico de la globalización misma. Con sus acciones directas con motivo del G8 y otras cumbres, los nuevos movimientos globales pueden no haber cambiado el curso de esas reuniones políticas específicas, pero ciertamente han cambiado el espectáculo que montaban.

La organización y las acciones de los nuevos movimientos globales responden perfectamente a los desafíos de nuestra época. No sólo porque muchos de sus militantes combinan creativamente elementos del marxismo y el anarquismo, las dos tradiciones de pensamiento de las que derivamos la idea de la libertad como libertad de los iguales. Esto se debe a que, como dijo Graeber, 'el anarquismo está en el corazón del movimiento, es su alma; la fuente de la mayor parte de lo que es nuevo y esperanzador al respecto' (2002, p. 62). Con esto no quiero decir que sus activistas se reconozcan abiertamente como 'anarquistas', lo cual está lejos de ser el caso, como muchos han señalado (Juris, 2009). Quiero decir que la lógica íntima de su funcionamiento es anárquica en su esencia porque responde al principio de libre federación y asociación.

Como es bien sabido, los nuevos movimientos globales carecen de una autoridad central, un único líder carismático o incluso un programa completo decidido de una vez por todas. Sin embargo, esto no significa que los activistas no sepan lo que quieren, como pueden pensar los observadores encerrados en los términos tradicionales de la política jerárquica. Significa que este es un movimiento que creció según una lógica de trabajo en red que sigue estrictamente las necesidades y afinidades emergentes de la gente. Su organización no es jerárquica, su coordinación es descentralizada, su toma de decisiones está moldeada por un nuevo intento de reinventar nuevas formas de democracia directa (y, por lo tanto, favorece estrategias para encontrar consenso en lugar de la regla de la mayoría simple). En resumen, funciona según lo que los anarquistas han llamado durante mucho tiempo federalismo libre.

Algunas personas pensaron que los nuevos movimientos globales murieron poco después del 11 de septiembre. Pero, en mi opinión, esto está lejos de ser el caso. El giro reaccionario que siguió al 11 de septiembre hizo que esos movimientos quedaran inactivos, pero su legado continuó trabajando más o menos clandestinamente durante los siguientes diez años. Y las noticias que llegan estos días de la llamada 'primavera árabe' nos están diciendo que puede haber llegado el momento de que despierten de nuevo. Las rebeliones espontáneas que se están produciendo actualmente en Oriente Medio muestran exactamente la

misma lógica que hemos visto en los nuevos movimientos globales de los primeros años del siglo XXI. Quizás sea demasiado pronto para decir adónde conducirá esto, si las revoluciones conducirán a cambios permanentes en la estructura profunda de esas sociedades, o si nuevos dictadores tomarán el lugar de los antiguos. Pero una cosa es segura: estas revoluciones han cambiado el espectáculo de la política, han abierto nuevos espacios para la acción política colectiva, desmantelando regímenes osificados por décadas de autoritarismo, y lo han hecho a través de la misma modalidad que hemos visto operar durante algún tiempo en otras regiones del mundo, desde Seattle hasta Génova: redes horizontales que no tienen un líder central único, ni formas verticales de organización, y son, por lo tanto, estrictamente hablando, 'an'-'árquicas'.

CONCLUSIONES

La globalización se ha vuelto reflexiva. Las personas actúan en el mundo y piensan en sus acciones con el globo entero como su horizonte de experiencia. Activistas que trabajan en red de un lado a otro del mundo, migrantes que cruzan (legal o ilegalmente) fronteras e incluso instituciones políticas por encima y por debajo de los estados nacionales, todos proclaman una y la misma cosa: las redes son mejores que las jerarquías. Dicho de otro modo, la globalización ha demostrado lo que el pensamiento político moderno

siempre ha sido reacio a reconocer: un orden anárquico no solo es posible, sino también deseable.

Como hemos visto, este es sólo un lado de la historia. Si es cierto que ya ha comenzado un giro anarquista, todavía está lejos de ir en la dirección correcta. Una libertad de los iguales tiene hoy más posibilidades que nunca, pero todavía está lejos de realizarse. La capacidad omnívora del capitalismo para superar todos los desafíos incorporando su lógica interna es la principal amenaza. Cuando los movimientos sociales de la década de 1960 criticaron al capitalismo fordista por su lógica totalitaria que apuntaba a producir hombres unidimensionales, el capitalismo respondió volviéndose fluido, multidimensional, horizontal. En otras palabras, incorporó la lógica de sus oponentes. Esta ha sido la estrategia del capitalismo para sobrevivir, pero esta vez puede resultar letal para él, porque ha creado nuevas e inéditas posibilidades para la acción política radical.

Para concluir, permítanme recordar el poema de Pedrini con el que comenzamos. No es casualidad que este poema se haya convertido recientemente en una canción muy popular dentro del nuevo movimiento global en Italia y en otros lugares. La razón por la que la gente lo encuentra inspirador en estos días es que expresa perfectamente la visión de la libertad esbozada antes: uno es el mundo, una debe ser la libertad, porque todos estamos en el mismo

barco. En un mundo en el que el destino de unas pocas islas depende del comportamiento de las industrias del otro lado del globo, en el que una explosión nuclear en Japón puede tener efectos en todo el mundo, en el que el planeta se ha convertido en una sociedad global del espectáculo, no podemos ser autónomos sin ser libres, o, de manera equivalente, no podemos ser libres por nosotros mismos.

Es una visión muy radical de la libertad, pero más actual hoy que nunca. La propia historia ha invertido el lema liberal 'tu libertad termina donde comienza la de los demás' por uno negro y rojo: 'tu libertad sólo puede comenzar con la de todos los demás'.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1998) *Homo sacer: Poder soberano y nuda vida*. Stanford: Prensa de la Universidad de Stanford.
- Bakunin, M. (1872) Carta a La Liberte', www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1872/la-liberté.htm (consultado el 3 de septiembre de 2012).
- Bakunin, M. (1972) *Stato e anarchia*. Milán: Feltrinelli.
- Bakunin, M. (1974) 'La teología política de Mazzini', en *Selected Writings*, pp. 214–31. Nueva York: Grove.

- Bakunin, M. (1996) *Tre conferenze sull'anarchia*. Roma: Manifestolibri.
- Bakunin, M. (2000) *La liberta degli uguali*, ed. GN Berti Milán: Eleuthera.
- Bazzicalupo, L. (2006) *El gobierno delle vite. Biopolítica y bioeconomía*. Bari: Laterza.
- Bottici, C. (2006) 'Guerra y conflicto en un mundo globalizado: ¿gobernanza o imperio?' *Revista rumana de ciencia política*, 6(1), pp. 3–23.
- Bottici, C. (2007) *Una filosofía del mito político*. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.
- Bottici, C. (2013) *Política Imaginal*. Nueva York: Columbia University Press, próximamente.
- Bull, H. (1995) *La Sociedad Anárquica: Un estudio del orden en la política mundial*. Londres: Macmillan.
- Camilleri, JA y Falk, J. (1992) *El Fin de la Soberanía: La política de un mundo cada vez más reducido y fragmentado*. Aldershot: Edward Elgar.
- Castoriadis, C. (1987) *La institución imaginaria de la sociedad*. Cambridge: Polity Press.
- Debord, G. (1994) *La Sociedad del Espectáculo*. Nueva York: Zona.
- De la Boetie, E. (2005) 'Sobre la servidumbre voluntaria', págs. 329–31 en R. Graham (ed.), *Anarchism: A documental*

history of libertarian ideas, vol. II. Montreal: Negro y rosa.

Dicey, AV (1959) *Introducción al Estudio del Derecho de la Constitución*. Londres: ECS Wade Macmillan.

Fraser, N. y Honneth, A. (2003) *¿Redistribución o reconocimiento? Un intercambio político-filosófico*. Londres: Verso.

Foucault, M. (1980) *Poder-Saber*. Nueva York: Cosechadora.

Foucault, M. (1980-90) *La Historia de la Sexualidad*. Nueva York: Vendimia.

Foucault, M. (1988) *Tecnologías del yo: un seminario con Michel Foucault*, ed. LH Martin, H. Gutman y P. Hutton. Amherst, Mass.: Prensa de la Universidad de Massachusetts.

Goodman, P. (2009) 'Libertad y autonomía', págs. 329-31 en R. Graham (ed.), *Anarchism: A documental history of libertarian ideas*, vol. II. Montreal: Negro y rosa.

Graeber, D. (2002) 'Los nuevos anarquistas', *New Left Review*, 13, enero-febrero, pp. 61-73.

Hardt, M. y Negri, A. (2000) *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Held, D. (2004) *Pacto Global: La alternativa socialdemócrata al Consenso de Washington*. Cambridge: Polity Press.

Held, D., McGrew A., Goldblatt, D. y Perraton, J. (1999) *Transformaciones globales*. Cambridge: Polity Press.

Honneth, A. (1995) *La lucha por el reconocimiento: la gramática moral del conflicto social*. Cambridge: Polity Press.

Juris, JS (2009) 'El anarquismo o la lógica cultural de las redes', en *Estudios anarquistas contemporáneos. Una antología introductoria de la anarquía en la academia*. Londres: Routledge.

Lotringer, S. y Marazzi, C. (2007) *Autonomía. Política pospolítica*. Los Ángeles: Semiotexto(e)).

Malatesta, E. (2001) *L'anarchia*. Roma, Datanews (traducción en inglés, *Anarchy*, en: http://theanarchistlibrary.org/HTML/Errico_Malatesta__Anarchy.html (consultado el 3 de septiembre de 2012).

Marazzi, C. (1999) *Il posto dei calzini. La svolta lingüística dell'economia ed i suoi effetti sulla politica*. Turín: Bollati Boringhieri. (próximamente en inglés).

Marx, K. (1978a) 'Los manuscritos económicos y filosóficos de 1844', págs. 66–125 en RC Tucker (ed.), *Marx–Engels Reader*. Nueva York: Norton.

Marx, K. (1978b) 'Sobre la cuestión judía', págs. 26–52 en RC Tucker (ed.), *Marx–Engels Reader*. Nueva York: Norton.

Marx, K. (1978c) ' *Grundrisse* ', pp. 221–468 en RC Tucker (ed.), *Marx–Engels Reader*. Nueva York: Norton.

Marx, K. (1978d) 'Critique of the Gotha Program', págs. 525–41 en RC Tucker (ed.), *Marx–Engels Reader*. Nueva York: Norton.

- Marx, K. (1980) *Il capital*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K y Engels, F. (1975) *La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica Crítica. Contra Bruno Bauer y compañía*, págs. 1–540 en *Karl Marx and Frederick Engels Collected Works*, vol. 5. Londres: Lawrence & Wishart.
- Marx, K y Engels, F. (1976) *La ideología alemana*, págs. 1–211 en *Karl Marx and Frederick Engels Collected Works*, vol. 4. Londres: Lawrence y Wishart.
- Marx, K y Engels, F. (1978) 'Manifiesto del Partido Comunista', págs. 469–500 en RC Tucker (ed.), *Marx–Engels Reader*, Nueva York: Norton.
- May, T. (1994) *La Filosofía Política del Anarquismo Postestructuralista*. University Park, Pensilvania: Pennsylvania State University Press.
- Miller, D. (2001) 'Anarchy', en SM Lipset (ed.), *Filosofía política: teorías, pensadores, conceptos*. Washington DC: CQ Press.
- Paul, T. (1980) *Karl Marx y los anarquistas*. Londres: Kegan Paul.
- Pedrini, B. (2001a) *Versi liberi e ribelli*. Carrara: Edizioni Anarchiche Baffardello.
- Pedrini, B. (2001b) *Noi fummo i ribelli, noi fummo i predoni: Schegge autobiografiche di uomini contro*. Carrara: Edizioni Anarchiche Baffardello.
- Prichard, A. (2010) 'David Held es anarquista. Discuss', en *Millennium*, 39(2), pp. 439–59.

Proudhon, PJ (2001) *Critica della proprieta e dello stato*. Milán: Eleuthera.

Schneewind, JB (1998) *La invención de la autonomía*. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.

Stirner, M. (1990) *L'único e la sua proprieta*. Milán: Mursia.

II. LA POLÍTICA DE LA COMENSALIDAD

Banu Bargu

Ha llegado el momento de fundar la REPÚBLICA DE LOS IGUALES, esta gran casa abierta a todos los hombres. Ha llegado el día de la restitución general. Familias que gimen, vengan y siéntense a la mesa común preparada por la naturaleza para todos sus hijos.

(Babeuf, 1796)

En *La condición humana* (1998), Hannah Arendt analiza cómo la sociedad ha invadido la esfera pública, cómo el ámbito social se ha desbordado y extinguido en gran medida la llama de lo político. Arendt lamenta la pérdida de

la posibilidad de acción, y especialmente de la acción concertada, que define la autonomía de la esfera política, a causa del auge de la sociedad de masas. Ella afirma que la conquista del ámbito público (y usa esta metáfora militar), en lugar de traer más igualdad a más miembros de un sistema político, de hecho, elimina la individualidad, restringe el 'feroz agonismo' de los ciudadanos que luchan por la distinción, engulle la libertad y circunscribe en gran medida las posibilidades de espontaneidad, logros sobresalientes y nuevos comienzos. En lugar de acción, promueve un comportamiento conformista; en lugar de igualdad, promueve la mismidad; en lugar de gobierno, promueve la administración; en definitiva, en lugar de política, promueve la estadística. Las rutinas y preocupaciones ordinarias de la vida cotidiana desplazan la búsqueda de la excelencia humana, búsqueda característica de una política definida por hechos y palabras extraordinarios mediante los cuales los individuos buscan el reconocimiento y la inmortalidad entre sus pares. El ámbito político en la concepción de Arendt está libre, no sólo de la necesidad que define nuestras condiciones materiales de existencia y nos aprisiona en nuestros propios cuerpos, sino también de la desigualdad y dominación que surge del gobierno propio de las relaciones entre desiguales en nuestra vida privada.

Para iluminar su concepción de lo político, Arendt escribe una metáfora impactante: 'Vivir juntos en el mundo significa

esencialmente que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, como una mesa está ubicada entre quienes se sientan a su alrededor; el mundo, como todo intermedio, relaciona y separa a la vez a los hombres' (Arendt, 1998, p. 52). Sin embargo, esta imagen poderosa e inspiradora de lo político se revela mucho más problemática una vez que observamos más de cerca sus suposiciones e implicaciones fundamentales. El aspecto más dañino de esta concepción es la estricta y antagónica separación que plantea Arendt entre lo social y lo político. Como resultado, Arendt encuentra la invasión de lo social en este mundo dichoso, análoga a la repentina desaparición de la mesa (1998, p. 53). Una vida comunitaria donde los individuos están conectados por lazos de fraternidad o caridad, lazos que no distinguen a los individuos como sujetos morales individuales y autónomos (el caso, por ejemplo, en las concepciones cristianas de comunidad) se asemeja a un grupo de individuos sentados alrededor de una mesa, solo que sin uno.

En este capítulo, no miro la desaparición de la mesa como la metáfora de la pérdida de un 'mundo común de libertad', sino el acto de comer en la misma mesa –comensalidad– como la metáfora de construir (o reconstruir, reclamando) un mundo común de iguales. La comensalidad es una forma de comunidad, tanto una práctica de larga data de la vida comunitaria como una posibilidad cotidiana de reclamar los bienes comunes. Sustancia un horizonte positivo de

emancipación a nivel cotidiano, micropolítico, con formas indígenas de sociabilidad productoras de las relaciones de amistad y solidaridad, que son a su vez constitutivas de subjetividades igualitarias y democráticas. Por lo tanto, reclamar la comensalidad debería ser un componente importante de la política anarcocomunista contemporánea.

Curiosamente, sin embargo, la comensalidad, que ha sido un tema importante en el pensamiento político antiguo y medieval, ha desaparecido en gran medida del ámbito de la filosofía con el advenimiento de la modernidad. Incluso en los tratados utópicos, comunistas y anarquistas posteriores al siglo XVI, la comensalidad ya no figura como un componente central de la organización alternativa de la vida social. De hecho, casi nunca se discute. ¿Cómo podemos explicar esta desaparición? Propongo evaluar este desarrollo en conexión con la desaparición de los bienes comunes, el proceso de cercamiento de tierras y la 'llamada acumulación primitiva' en los albores del capitalismo, por un lado, y las amplias transformaciones sociales que hicieron dominante una concepción jurídica de lo político (unido, indisolublemente, al Estado moderno) a expensas de la progresiva constricción de lo social, por el otro.

La comensalidad, entonces, es tanto una metáfora para revertir la interpretación arendtiana de la crisis de la modernidad, que ella ubica en la asunción de lo político por lo social (o lo que los teóricos contemporáneos llaman el

surgimiento de la biopolítica), como una práctica social ordinaria cuya potencialidad radical puede movernos hacia la realización de tal inversión. Desde la perspectiva que ofrecen las tradiciones de mutualidad, la crisis de la modernidad radica menos en la invasión de lo político por lo social que en el aplanamiento de lo social por la construcción hegemónica de la autonomía de lo político y la progresiva destrucción de lo social por la incursión de un mercado capitalista cuya forma primaria de acción competitiva e individualista ha ido en detrimento de las prácticas y relaciones comunitarias. Por lo tanto, sugiero que la comensalidad nos brinda un rico recurso que cuestiona cualquier explicación de lo político (como la de Arendt) que descuida sus propias condiciones sociales de posibilidad, sustento y reproducción y nos señala una alternativa donde el "bien común" es realmente mantenido, producido y consumido en común.

LA MESA DE ARENDT

La mesa es a la vez un espacio material y simbólico. Para Arendt, la mesa es producto del esfuerzo humano; significa la creación de un artefacto duradero que constituye la base de un mundo común autónomo y duradero (de los que están alrededor de la mesa, de los ciudadanos), un mundo

que alberga las relaciones entre los individuos y sus acciones y permite la experiencia de la libertad en él²⁸. Este es un espacio en el que la permanencia relativa de nuestro mundo común nos permite ser vistos y oídos por los demás, trascender nuestra transitoriedad como individuos y superar nuestra mortalidad. En este mundo, lo que nos conecta y nos une también nos mantiene separados: impide la subsunción de los individuos en una masa unificada e indiferenciada sin individualidad. También impide la transposición de nuestra desigualdad como personas y relaciones sociales jerárquicas al formalismo de la esfera política donde las relaciones deberían caracterizarse por la libertad entre iguales.

Sin embargo, como resultado del intento histórico de abordar políticamente la pobreza y la miseria humanas, las condiciones y relaciones sociales se politizan y lo político es colonizado e instrumentalizado por la esfera social. Arendt fecha este desarrollo en los albores de la modernidad, el surgimiento de la democracia de masas y la política revolucionaria (particularmente en el idioma francés). Con estos desarrollos, el propósito de la vida política (*bios políticos*) se convierte en la gestión de los individuos como

28 Arendt (1998) llama a todas aquellas actividades que requieren habilidades, especialización y cooperación, y que crean (o mejor dicho, fabrican) objetos perdurables para uso, trabajo. El trabajo proporciona los artefactos sobre los cuales nuestro mundo común de libertad está construido, pero en sí mismo se encuentra más a gusto en el mercado donde se intercambian productos, en lugar de en el espacio público o el hogar.

seres biológicos, animales. La libertad se reduce a los medios de las necesidades, la esfera política se vuelve heterónoma y perdemos lo que nos brinda la experiencia de realizar nuestra humanidad plenamente, allanando un camino que puede conducir eventualmente al 'totalitarismo' en que la mesa desaparece.

Con la desaparición de la mesa, es como si los cimientos duraderos de nuestro mundo común se derrumbaran y de repente nos mostramos el uno al otro en nuestro ser encarnado, en una desnudez e intimidad metafóricas, por así decirlo, que deberían haber permanecido privadas y secretas (Arendt, 1998, p.70). Tal intimidad no solo es intolerable para Arendt, especialmente porque no hemos elegido aparecer y ser expuestos de esa manera, también es una amenaza para la política como tal. Sin la mesa metafórica, se derrumban varias separaciones superpuestas pero distintas, fundamentales para la política arendtiana y pertinentes para su crítica del surgimiento de la sociedad de masas. Una es la separación analítica entre los aspectos de la vida que los seres humanos compartimos con otros seres vivos y los aspectos que pertenecen únicamente a los seres humanos: *zoe* y *bios*, el animal (o lo que también se ha llamado la *especie* o lo *bestial*) y lo propiamente humano. En segundo lugar, está la distinción espacial/esférica correspondiente entre lo privado y lo público (Arendt, 1998, pp. 61–5). Tercero, y corolario del segundo, es la distinción conductual definida por la

naturaleza de las relaciones y actividades apropiadas para cada esfera distintiva. Mientras que la esfera pública es para la palabra y la acción, la esfera privada es donde el mantenimiento y la reproducción (material y biológica) de la vida dictan actividades urgentes, cíclicas y necesarias (todas las cuales Arendt designa con su concepto de trabajo)²⁹. Cuando la vida en el sentido bestial, el elemento animal de la humanidad, se convierte en una preocupación política común, las relaciones de coexistencia jerárquicas, dependientes, a menudo violentas y, por lo tanto, apolíticas, dentro de la esfera privada, se infiltran en las relaciones de igualdad en la esfera pública. Se cruza así la brecha que Arendt ha introducido entre la vida biológica y la vida humana, el trabajo y la acción.³⁰

Al mismo tiempo, como consecuencia de la desintegración de estas distinciones fundacionales, nuestras jerarquías

29 El trabajo, argumenta Arendt, es meramente repetitivo y no crea ni produce algo perdurable; los productos del trabajo se desvanecen con o pronto después del acto mismo de trabajar. Añade poco o nada al valor de los materiales sobre los que se trabaja; las actividades del hogar son meramente para el consumo, modeladas según el trabajo del parto como en dar a luz; es doloroso y autorreferencial; aunque crea vida, “queda aprisionada dentro de su propio metabolismo” (Arendt, 1998, p. 115). Aunque puede haber una “cierta felicidad en el doloroso agotamiento y la placentera “regeneración”, es decir, la felicidad de estar vivo, esto no es en última instancia una forma específicamente humana de felicidad, pero se comparte con otros seres vivos.

30 Según Vatter, Arendt concilia la vida con la política a través de su concepto de natalidad (2006, pp. 137–59).

normativas también se invierten. Con la politización de las preocupaciones cotidianas y del pan de cada día de las masas, todas las actividades humanas se reducen progresivamente a un denominador común, el trabajo. En otras palabras, toda actividad gana valor en la medida en que es un medio para procurar las necesidades de la vida y proveer para su abundancia. Lo que una vez fue un arreglo dictado por nuestras necesidades ahora se convierte en una actitud omnipresente, una forma de vida, una mentalidad en la que ya no podemos mantener y estimar como separado, ni siquiera analíticamente, lo que es propiamente humano de lo que no lo es. Lo que antes era la animalidad del hombre ahora se convierte en la expresión de nuestra humanidad. Con la modernidad, parece que nos hemos olvidado de cómo vivir humanamente debido a nuestra preocupación por vivir.

Muchos estudiosos ya han criticado el modelo de política de Arendt, que ella adopta como una forma ideal e idealizada de vida humana, proporcionando a la vez un modelo para los discursos contemporáneos sobre biopolítica y una escala normativa para evaluar su valor en relación con la política propiamente dicha³¹. Los

31 Foucault, Agamben y Esposito tienen huellas prominentes del pensamiento de Arendt y su lectura del surgimiento de lo social y sus efectos en lo político. Incluso cuando no están de acuerdo, todavía están en cierto sentido respondiendo a los argumentos de Arendt en *La condición humana* (1998) y *Los orígenes del totalitarismo* (1968). Ver Foucault (2003), Agamben (1998) y Esposito (2008).

comentaristas han señalado con razón la denigración de Arendt de las actividades que ella considera apolíticas en contraste con su glorificación de la esfera política³². Nos han llamado la atención sobre una tendencia antidemocrática, incluso antipolítica en su pensamiento, que, particularmente en *La condición humana*, tiende a disociar lo auténticamente político de la participación ciudadana, la cooperación y la experiencia compartida (especialmente cuando se trata de problemas sociales), y en cambio lo conceptualiza principalmente sobre la base de la competencia agonística de unos pocos elegidos (Wolin, 1983, pp. 3–19)³³. Bajo esta luz, el pensamiento de Arendt parece en gran parte elitista y crítico del potencial democrático de la sociedad de masas³⁴. Su apoyo ocasional al sistema de consejos, que emerge espontáneamente como parte de una insurgencia revolucionaria donde la

32 Canovan (1978), por ejemplo, acusa a Arendt de “demostrar un desprecio altivo y distante por la vulgaridad del mundo moderno. Véase también Kateb (1977).

33 Para una evaluación más positiva del pensamiento político de Arendt como dos tendencias contradictorias, tirando de ella tanto hacia el elitismo y política democrática al mismo tiempo, véase Canovan (1977). Levin da la valoración más positiva, argumentando que el *animal laborans* no es un categoría sociológica correspondiente a las masas trabajadoras, sino una analítica que describe una forma de vida, una actitud. Véase Levin (1979). Para la respuesta de Canovan, ver Canovan (1980).

34 Para una crítica sostenida del elitismo de Arendt, ver Brunkhorst (2000) y Pitkin (1981). Para una visión más comprensiva de las credenciales democráticas del pensamiento de Arendt, ver Isaac (1994), Habermas (1977) y Olsen (1997).

participación directa de ciudadanos autoelegidos asegura una esfera pública más rica, aunque todavía restringida (Sitton, 1987), y su elogio de la 'acción en concierto' no borran sino que complican la tendencia elitista de su pensamiento, que permanece siempre desconfiada de las masas y de su deseo de llevar su sufrimiento y despojo al ámbito de la política.

La insistencia de Arendt en romper el continuo de las relaciones humanas que mezclan aspectos sociales, políticos, económicos y biológicos tiene como resultado la cosificación de la separación entre libertad y necesidad, una separación que sólo puede ser sostenida por la exclusión, si no por la esclavitud de unos para el ocio de otros³⁵. Tales realidades, que Arendt también reconoce, ponen de relieve su lectura, por lo demás muy romántica, de la política de los antiguos como libre de relaciones de arbitrariedad y mando, sin conflicto de clases ni presiones por la inclusión³⁶. La concepción arendtiana de lo político, con un anhelo nostálgico³⁷ de una época en la que el heroísmo y los

35 En una lectura alternativa de *La condición humana*, en comparación con los cambios hechos por Arendt en la edición alemana posterior, Tsao (2002) enfatiza una mayor distancia crítica en la relación de Arendt con los antiguos griegos.

36 Rancière (1999) ha criticado persuasivamente la concepción de Arendt de lo político desde la perspectiva alternativa de una política que se centra en oponerse a las exclusiones políticas.

37 A diferencia de la interpretación que privilegia la tendencia nostálgica, Benhabib (1996) en su esfuerzo reconstructivo enfatiza la idea de Arendt de

principios elevados animaban un espacio público estetizado, e inspirado en el modelo de la alta cultura (Canovan, 1994), aparece como un serio obstáculo para incorporar su legado dentro de una política emancipadora. La popularidad misma de esta tendencia proliferante en el pensamiento político contemporáneo debería ser motivo de cierta cautela.

En lo que sigue, propongo profundizar la crítica a Arendt sosteniendo que la separación entre lo que Arendt llama lo social y lo político no es sostenible, y antes de eso tendríamos mucho que ganar contando con las posibilidades emancipatorias inherentes al mundo de la necesidad como medio para ampliar la esfera de la libertad. A través del estudio de la comensalidad, quiero enfatizar la potencialidad de la experiencia social para transgredir una dicotomización estricta de lo público y lo privado, para generar lazos de amistad y solidaridad que son indispensables para la constitución de ciudadanos con una orientación igualitaria, una ética común y una conciencia crítica. El cultivo de tales subjetividades y los lazos que las unen es la condición de posibilidad de una política democrática, y tal cultivo es necesario para la profundización de la participación igualitaria en la dirección de una política anarcocomunista. Es hora de que abandonemos la nostalgia por una política que nunca existió, excepto quizás en la *oración fúnebre de Pericles*, y

'modernismo reluctante'.

nos centremos en cómo las esferas de la vida que Arendt considera apolíticas, o no dignas de la política, pueden convertirse en las formas embrionarias a partir de las cuales puede desarrollarse una cultura política crítica y autónoma, es decir, autónoma de la política existente oficialmente, que en ninguna parte se acerca a una esfera de libertad que ni Arendt ni la izquierda actual apreciarían como común. Tal movimiento teórico no arendtiano es una transgresión necesaria, creo, dictada por las demandas oportunas del 'giro anarquista'.

Me gustaría comenzar la tarea de revisar la esfera social invirtiendo las tornas, por así decirlo, sugiero interpretar la mesa de Arendt no como una metáfora de la necesaria autonomía de lo político, cuya precondition son las relaciones apolíticas de trabajo que intervienen en la elaboración de la mesa, sino como la comunidad creada a través de la experiencia: el acto de unirse para compartir una comida. La mesa común, en lugar de desaparecer, surge cada vez de nuevo de la práctica misma de reunirse para partir el pan, y se hace común no porque sea entre quienes se sientan a su alrededor, sino porque cada uno de nosotros contribuimos a ponerla en pie y llenarla de alimentos que hemos trabajado para hacer. Es común porque nos permite compartir. La mesa común es un resultado, un efecto, una manifestación del esfuerzo comunal que se dedica a su realización y de la comunidad que así se hace. Cada mesa común es transitoria: más que perdurable, simboliza la

interpretación material temporal del sueño de una 'mesa abundante'; después de todo, la abundancia más que la permanencia, según Arendt, es 'el viejo sueño de los pobres y los indigentes'. (1998, págs. 65, 114–15)³⁸. La abundancia no es solo la riqueza material que está sobre la mesa, sino la riqueza inmaterial de los que se reúnen a su alrededor. Como tal, la mesa común nos brinda la oportunidad de pensar el miedo de Arendt a la desaparición de la mesa, como resultado de lo que ella llama una erosión, una intrusión o una falta creciente; a la inversa: como un potlatch, una proliferación, una pluralización y una diversificación, una *riqueza* común. Así como Mauss (2000) y Bataille (1991) encontraron en la institución del don y el potlatch una importante alternativa a la racionalidad utilitaria que sustenta el capitalismo, ¿no podríamos encontrar en la comensalidad tanto la confirmación del potencial políticamente generativo de la sociabilidad como el componente básico de una política emancipadora?

Incluso si ponemos entre paréntesis el proceso que lleva a poner la mesa, la propia práctica del compañerismo de la mesa tiene múltiples efectos, como asegurar la cohesión social y forjar lazos colectivos, crear conversaciones de interés común y engendrar la posibilidad de politizar áreas y temas que se consideran apolíticos desde una perspectiva formal y jurídica de la política, y su concepción concomitante de libertad e igualdad, construida sobre la

38 Véase Arendt (1990).

neutralización de las distinciones sociales existentes³⁹. Desde este punto de vista, la comensalidad se convierte en la metáfora de la construcción de las relaciones deseables y las subjetividades necesarias para un mundo de iguales, una crítica activa de la preocupación de Arendt con respecto a la destrucción de la autonomía de lo político a través del surgimiento de la sociedad de masas. La comensalidad, entonces, es a la vez una metáfora del potencial emancipador de la biopolítica y una interpretación literal de una forma de práctica social, anclada firmemente en las necesidades biológicas (trabajo) pero no reducible a ellas, que nos mueve hacia la realización de ese potencial.

PRÁCTICAS COMENSALES

La comensalidad es el acto cotidiano, ordinario y recurrente de comer juntos, de compartir la comida, en la misma mesa (*mensa*)⁴⁰. Visto como una práctica doméstica para satisfacer las necesidades diarias de sustento corporal limitadas en gran parte al hogar, la comensalidad no presenta un desafío serio a las distinciones arendtianas. Es

39 Aquí, sigo la crítica de Marx al estado democrático burgués. Ver Marx (1978).

40 Sobal y Nelson (2003) adoptan la definición amplia de comer con otros.

una actividad recurrente, repetitiva, orientada al consumo cotidiano y a la satisfacción de las necesidades biológicas. Sin embargo, esta imagen tiende a cambiar una vez que la comensalidad se entiende de una manera más amplia, tanto porque la producción de alimentos requiere la cooperación de otros como porque la comida es un mediador de las relaciones sociales.

La comensalidad indica intimidad entre quienes comparten una comida. Evoca una sustancia común entre los que comen juntos. Es signo de parentesco, amistad, buena voluntad, compañerismo y conciliación. Los vínculos que se afirman al compartir la comida son vínculos que suelen presuponer filiaciones existentes (como los vínculos familiares). Sin embargo, un aspecto importante de la comensalidad es que no indica simplemente la intimidad existente, sino que también la crea activamente, actuando como fundamento práctico para forjar nuevos vínculos y filiaciones. La etimología sugiere que algunas de las palabras más comunes que indican unión se derivan de compartir una comida. Algunos ejemplos son 'compañero', 'compañía' y 'acompañar'. La palabra francesa para amiga o amigo (*copain*) proviene de compartir pan (*pain*). La palabra romana para una cena, *convivium*, literalmente significa vivir juntos (Gowers, 1993).

Además de significar unión, la comensalidad también ayuda a forjar la identidad de la comunidad comensal no

solo al unir a las personas, sino también a través de lo que se come (y se sanciona como comestible). Aunque existe una gran diversidad de formas de alimentación, histórica, geográfica y culturalmente, la carne tiene un valor y una eficacia universales en la conducción de la identidad social en ocasiones comensales (Bloch, 1999, pp. 135–6). Esto, por supuesto, está íntimamente relacionado con el aspecto sacrificial de la comensalidad, que domina una larga historia. Los estudios antropológicos documentan que el consumo de carne suele ser la parte final de las ceremonias de sacrificio después de la matanza ritual del animal sacrificado. Las ceremonias sacrificiales se consuman en una fiesta comunal, que reúne (¿o quizás *hace nacer?*) a toda la comunidad en torno al sacrificio y asegura su participación. Es interesante notar que la etimología de la palabra 'participar' nos apunta a tener la parte de uno en una comida sacrificial (*pars capere*). Además, 'príncipe' deriva de *princeps*, o el que recibe la primera/principal parte de la comida del sacrificio (*primus capere*) (Sheid, 1984, 1985; Fischler, 2011). La mayoría de las religiones organizadas, especialmente las abrahámicas, tienen sus prácticas comensales específicas (aunque algunas se han vuelto más simbólicas que otras) que actúan como marcadores de identidad.

Sin embargo, la comensalidad no construye simplemente lazos a partir del alimento común que se consume. Lo que permite que la comensalidad vaya más allá del consumo y

produzca la mesa como un nuevo espacio de interacción social es la experiencia compartida que hace posible. El acto mismo de consumir alimentos juntos genera una forma nueva y específica de comunidad. La especificidad de esta experiencia compartida es que lo que se consume se internaliza de hecho y, por lo tanto, se incorpora íntima e inmediatamente al cuerpo. Dado que la internalización de los alimentos implica la transferencia de las cualidades predominantes de los alimentos al cuerpo, comer en común (a veces de la misma olla o del mismo plato, al menos de la misma mesa) crea un sentido de aproximación entre la compañía de unos y otros mientras comparten la misma comida (Fischler, 2011, p. 533). Maurice Bloch argumenta:

Dado que el compartir alimentos expresa, y también se cree que causa, la unificación corporal de las personas que comen juntas, representa algo similar a las ideas sobre la unidad entre padres e hijos que se entienden como resultado de los procesos de procreación, o a la unificación corporal que puede imaginarse como resultado de las relaciones sexuales.

(Bloch, 1999, p. 137)

A través de la experiencia compartida, la comensalidad crea cercanía y confianza mutua. Reúne a las personas en torno a una mesa común y permite forjar vínculos sobre una base igualitaria y horizontal. También constituye una invitación a una conversación común, en la que la

participación puede seguir las relaciones horizontales del compartir. Es una experiencia de socialización que promueve la solidaridad, el cuidado, la amistad y la cooperación, en lugar del antagonismo, la enemistad y la competencia. La mesa común es un lugar donde se negocian relaciones sociales, ideas y proyectos. Designa un espacio en el que el discurso y la acción política pueden germinar y proliferar (Dietler y Hayden, 2001). La comensalidad transforma el consumo corporal en producción social, comunicativa, cultural y política.

El espacio social de la mesa común, creado por y a su vez creando una estrecha intimidad entre los individuos que la habitan, describe una situación en la que las distinciones de Arendt entre labor, trabajo y acción se derrumban entre sí. Distintas formas de actividad humana, por muy distintas que Arendt pueda considerarlas analíticamente, se entrelazan y mezclan entre sí en una mesa común, extendiéndose de lo privado a lo público (Hirschman, 1996)⁴¹. El trabajo de nuestras manos para producir alimentos, preparar una comida y poner la mesa, al igual que el trabajo de comer y beber, puede parecer fútil y recurrente, pero ambos son esenciales para la creación, lenta y ardua sin duda, de una comunidad duradera de

41 La afirmación de Hirschman se inspira en Simmel (1997), quien fue uno de los primeros sociólogos en señalar cómo la comida común transforma el comportamiento egoísta de los individuos en una experiencia de comportamiento comunitario con un propósito común.

personas libres e iguales y unidas entre sí por lazos de solidaridad, cuidado y amistad⁴². La comensalidad presenta así una amenaza a la 'pureza impura' (Matheron, 2008) de la política arendtiana precisamente por sus efectos expansivos, generativos y potencialmente subversivos.

Aunque existe un creciente cuerpo de estudios sobre la comensalidad, principalmente en los campos de la historia, la arqueología, la antropología y la sociología, tiende a centrarse en la comensalidad en relación con sus funciones prominentes para la afirmación de la identidad grupal, el mantenimiento de las jerarquías sociales (de clase, estatus, género, edad y etnia) y otras divisiones internas (de grupos religiosos y políticos), y su establecimiento de cohesión y unidad grupal en relación con los demás (Grignon, 2001). Desde este punto de vista, la comensalidad funciona menos

42 La evidencia antropológica sugiere que en sociedades donde no hay Estado fuerte en el sentido moderno, la comensalidad también constituye una práctica central que establece un sentido de continuidad entre lo vivo y los muertos, crea cohesión comunal y organiza un consuetudinario código ético. Kazuhiko Yamamoto argumenta que en tales sociedades, "El dios antepasado, disfrazado de extraño, a veces visita a los vivos para hacer comunión con ellos. Los vivos deben ofrecer refugio y hospitalidad al dios-huésped. A cambio de la hospitalidad, el dios-huésped brinda la bendición a los anfitriones, cuyo poder mágico asegura la felicidad y buena salud de los vivos' (1999, p. 223). La violación de la comensalidad tiene enormes consecuencias, como enemistades de sangre duraderas, hasta que en la política de la ruptura del orden social se restablece con el derramamiento de sangre (generalmente sacrificio de la huésped frugal), por el cual los vivos apaciguan a los muertos que han ofendido por la negación de la comensalidad.

para unir que para mantener separados: fortalece a los grupos sociales ya existentes y sus identidades frente a aquellos que están excluidos de la mesa. Por ejemplo, en la antigüedad griega y romana, esto se manifiesta en la asociación de la comensalidad con la aristocracia y los grupos guerreros; en la Edad Media con monjes y sacerdotes, por un lado, y gremios, por el otro, subrayando su papel como marcador exclusivo de identidad grupal (Murray, 1995; Hodkinson, 1997; Rosser, 1994). De manera similar, los estudios de comensalidad en los procesos de formación del Estado y la expansión imperial también resuenan con la misma perspectiva, aunque dejan más espacio para el proceso, lo que hace que la función de construcción de comunidad sea más visible en el surgimiento y negociación de nuevas identidades (Bray, 2003).

Sin embargo, en contraste con el énfasis de los estudios existentes sobre la comensalidad como una práctica que funciona principalmente para mantener el orden social, mediante mecanismos de exclusión y reproducción de jerarquías internas, existe una interpretación inversa de las prácticas comensales en la que se considera que fomentan la participación popular, construyen redes de solidaridad y eliminan el ordenamiento jerárquico, asumiendo así una actitud crítica, y a veces incluso subversiva, hacia el orden social en general⁴³. Curiosamente, es esta última

43 Véase, por ejemplo, la interpretación de compartir la carne del

perspectiva la que caracteriza la comensalidad enfatizada en la filosofía política antigua y moderna, donde los lóos comunes son uno de los componentes más importantes de la vida social en los tratados utópicos y protocomunistas. En este contexto, las prácticas comensales expresan el deseo de una unidad comunitaria que trasciende a los grupos particulares y ayuda a traerla a la existencia. Además, estas prácticas generalmente se correlacionan con un énfasis en la abolición de las relaciones de propiedad y la administración colectiva (aunque no siempre democrática) de la vida, superando la distinción público/privado.

El ejemplo más destacado de tal interpretación de la comensalidad se puede encontrar en la *República de Platón*. Cuando Platón describe la vida que imagina para los guardianes de la ciudad en la constitución ideal, enfatiza ciertos rasgos pertenecientes a la organización de la vida cotidiana, tales como la abolición de la propiedad privada, el matrimonio y la familia, por un lado, y la igualdad de educación y actividades para hombres y mujeres, por otro (Platón, 2004). Entre estas características figura también la idea de que las comidas se comerán en común en mesas de comedor (2004, párr. 416e). Estos elementos sirven, según Platón, al cultivo de la comunidad: "compartir el placer y el dolor une [la ciudad], cuando, en la medida de lo posible,

sacrificio en la antigua Grecia en Loraux (1981, pp. 614–22). Este pasaje también da cuenta completa de la evolución de las comidas públicas desde una perspectiva papel excluyente hacia uno más democrático.

todos los ciudadanos sienten más o menos la misma alegría o dolor ante las mismas ganancias o pérdidas". (Platón 2004, párr. 462b). El mantenimiento armonioso de la ciudad requiere su unidad, y ésta depende de la unidad de la clase dominante (dado que los demás habitantes parecen simplemente proporcionar las condiciones de posibilidad de la existencia comunal de los guardianes). Si este objetivo implica la inculcación de la disciplina a través de la microrregulación autoritativa de la vida de los guardianes (incluso la regulación de sus prácticas de apareamiento), su vector principal pasa por la eliminación de 'lo mío y lo tuyo'. Si bien la medida más llamativa y escandalosa que propone Platón, además de la eliminación de la propiedad privada, es la tenencia en común de los hijos y las mujeres, la base cotidiana de esta orientación comunal, que intenta equiparar el bien común y el interés personal, reside en el compartir la comida alrededor de una mesa común.

En Platón encontramos que coexisten las dos funciones diferentes de la comensalidad. Por un lado, los desórdenes comunes se convierten en el marcador de la identidad exclusiva de los guardianes, subrayando el límite del grupo dirigente. Por otra parte, la comensalidad es la experiencia misma a través de la cual se construyen y mantienen los lazos de amistad entre los guardianes, su proyecto común y su identificación desinteresada con la ciudad.

Este último aspecto de la comensalidad, como parte de

una visión colectivista en la que los lazos horizontales de amistad y solidaridad son fundamentales para el mantenimiento de la comunidad, tiene eco en la filosofía y la teología hasta principios del siglo XVI (se pueden encontrar referencias en Aristóteles, Diodoro de Sicilia, Filón de Alejandría, Séneca y los Evangelios, entre otros) y encuentra su iteración más famosa en la *Utopía de Tomás Moro* (2003).

En la isla de Utopía, todo es propiedad pública y nadie teme morir de hambre; todos saben cultivar la tierra y se dedican a un oficio; no se fomenta la ociosidad, pero se acorta la jornada laboral; se dedica más tiempo al ocio y al aprendizaje; y todos visten el mismo vestido, viven en viviendas similares y cenan juntos. Los comedores comunales y los utensilios para cocinar y comer, al igual que las cadenas de los esclavos que allí hacen el trabajo sucio, están hechos de metales preciosos, para 'despreciar estos metales' (Moro, 2003, p. 67). Moro proporciona detalles precisos y elaborados sobre las comidas comunes: cómo las mujeres deben cocinar por turnos, cómo deben colocarse los asientos en las mesas del comedor (por ejemplo, representantes políticos de cada hogar y sacerdotes ocupando una mesa honorífica, hombres y mujeres sentados uno frente al otro), cómo se debe servir primero y más a los ancianos, cómo se debe dividir el resto de la comida en porciones iguales, y cómo el tema de conversación debe comenzar con la literatura y luego pasar

a la política y la discusión de 'los problemas serios' (Moro, 2003, pp. 61–5). Al igual que en Platón, aquí también encontramos que la comensalidad es un factor importante para garantizar la solidaridad y la igualdad comunitarias, regular la conducta, inculcar normas y valores y, sobre todo, fomentar un sentido de pertenencia y participación en una sociedad justa. A diferencia de Platón, donde la comensalidad es exclusiva del grupo gobernante, Moro incluye a todos los residentes de Utopía en la experiencia gastronómica común (aunque se podría argumentar que la comensalidad de Moro todavía está restringida a los habitantes de una isla). En general, sin embargo, el punto común de énfasis para ambos filósofos, y la capacidad de comensalidad que me gustaría recuperar de sus interpretaciones, es la función de la comensalidad para construir una vida común de participación igualitaria en el día a día, con implicaciones políticas subversivas para cualquier orden social basado en la jerarquía, la desigualdad y la exclusión.

EL COMÚN

Si bien el tema de la comensalidad es un punto de referencia recurrente en la filosofía antigua y medieval y en la teología, desaparece en gran medida del ámbito teórico después del siglo XVI. Juega poco papel en los tratados de

los socialistas utópicos⁴⁴. No es un componente significativo del pensamiento marxista o anarquista, con Kropotkin como quizás la única excepción⁴⁵. ¿Por qué los filósofos renunciaron a la comensalidad?

La interpretación de Karl Kautsky de la *Utopía* de Tomás Moro es reveladora en este sentido (aunque también representativa del enfoque dominante sobre este tema en la tradición socialista ortodoxa). Por un lado, Kautsky considera que Moro ha dado un 'salto intelectual audaz, en un momento en que el modo de producción capitalista estaba en su infancia' (1979), y así habría sentado las bases del socialismo moderno. Inspirándose en Platón y las condiciones contemporáneas de su propio tiempo, que llevaron a la miseria de las clases trabajadoras, Moro propone un mundo alternativo donde la tierra y sus

44 Fourier (1972), por ejemplo, aunque permite algunas ocasiones comensales para toda la falange, aprueba la separación de hombres, mujeres y niños, tanto en el espacio del comedor como en los tipos de alimentos para la mayoría de las comidas. Especialmente para la comida principal, aboga por agrupaciones libres y voluntarias, formadas según 'los deseos de atracción', con particular interés en intrigas y conspiraciones.

45 Kropotkin (2006) presenta una discusión extensa de prácticas comensales en las primeras fases de la comunidad de clanes y aldeas del desarrollo de la vida social a través de muchos grupos diferentes, como ejemplos de ayuda mutua que militan contra la "lucha por la existencia" darwiniana y el desarrollo del capitalismo y el Estado moderno centralizado como historia de la decadencia de las instituciones de ayuda mutua. A pesar de las continuas intrusiones en la vida comunal, encuentra que las tradiciones de la vieja comunidad incluidas las comidas comunes, aún sobreviven.

productos serían comunes. Por otro lado, sostiene Kautsky, debido a que la industria de la isla de Moro se basaba en la artesanía y la agricultura campesina, "Moro se vio obligado a poner mayor énfasis en el carácter social de las comidas y los placeres" (1979).

En contraste con el idílico mundo preindustrial de *Utopía*, el capitalismo moderno se caracteriza por una organización y maquinaria industrial a gran escala, que requiere una cooperación a gran escala. Por eso, explica Kautsky, "la socialidad en este ámbito es un punto de importancia secundaria para el socialismo moderno, pero una condición vital para el socialismo de Moro. En este sentido, Moro tiene más afinidad con los llamados fenómenos socialistas de la Antigüedad, sobre todo con el comunismo platónico, que con el socialismo actual" (1979)⁴⁶. En consecuencia, debido a que la naturaleza social de la producción industrial en masa, posibilitada por la compleja división del trabajo y la introducción de maquinaria, reúne a grandes grupos de trabajadores y proporciona otros mecanismos de sociabilidad, el socialismo moderno ya no requiere (o no requiere tanto) esas experiencias cotidianas de socialización

46 Además, Kautsky afirma que para Moro las comidas comunes eran un medio de emancipar a la mujer de las labores domésticas (parcial porque principalmente dejaba intactas tanto la familia patriarcal como la estructura económica y las relaciones sexuales de dominación) además de un medio de crear cohesión social. En contraste, argumenta que el socialismo moderno busca la plena liberación de la mujer del trabajo doméstico. Ver Kautsky (1979).

fuera del ámbito laboral para la construcción de la solidaridad y la identificación política.

Incluso si, como sugiere Kautsky, la nueva experiencia de la sociabilidad posibilitada por la naturaleza colectiva del proceso de producción industrial explica parcialmente el eventual descuido de la comensalidad en el pensamiento revolucionario, esta explicación no es del todo satisfactoria, aunque solo sea por un determinismo bastante simplista que va desde la organización social de la producción económica hasta el ámbito de la política y la filosofía. Kautsky explica la diferencia entre el proyecto comunal de Moro y el socialismo moderno trazando una gruesa línea de demarcación entre los diferentes modos de producción y argumentando que determinan formas correspondientes de relaciones sociales y mecanismos de socialización, así como, por implicación, visiones filosóficas concomitantes. Independientemente del determinismo de su perspectiva, Kautsky no solo sobreestima con optimismo la capacidad del proceso productivo para generar identidades políticas compartidas, sino que también subestima la importancia continua de otras formas de sociabilidad.

Al abordar la paradójica negación de la comensalidad dentro de la filosofía moderna, especialmente en sus variantes radicales, también podríamos seguir un camino ligeramente diferente, vinculando esta ausencia con la desaparición de los bienes comunes, el proceso de

cercamiento de tierras que llegó a marcar el nacimiento del capitalismo. Sin embargo, la desaparición de lo común, si bien está materialmente ligada a cercamientos de tierras comunales, no debe interpretarse simplemente como el cambio de propiedad de los recursos naturales o la limitación del acceso a los pastos comunes.

Más bien, el significado completo del término 'bienes comunes' sugiere la actividad de *compartir*, las prácticas sociales de producir y consumir en común, y las relaciones comunales y consuetudinarias de hermandad y ayuda mutua que intervienen en la realización de estas prácticas (Linebaugh, 2008), pág. 279). La destrucción de lo común, entonces, es la totalidad de los procesos complejos asociados con el cercamiento de las tierras comunes que van de la mano con la erosión de las prácticas sociales relacionadas, la disolución de los lazos de comunidad y la sustitución de la individualidad abstracta y atomizada como la forma predominante de subjetividad para la política moderna. La desaparición del procomún, tanto material como políticamente, también es paralela al desvanecimiento de la imaginación utópica para la cual estas prácticas de procomún constituyen una importante fuente de inspiración.

Desde la perspectiva de la tradición de los bienes comunes, podemos identificar la comensalidad como una de las formas más ordinarias y prácticas de lo procomún.

Compartir una mesa es una extensión del trabajo de la tierra y la distribución de sus productos en común y una expresión transparente de la cultura política imperante y la ética de las masas que viven comunalmente la vida cotidiana. La comensalidad se expande de la esfera del hogar a la esfera pública, de lo social a lo político, del consumo individual a la alimentación comunal, y conecta estas esferas con la comunidad de prácticas productivas, consuntivas y sociales concretadas en la experiencia compartida de convivencia en la mesa. Vista así, la historia nos muestra que los procesos de cercamiento de tierras y la marginación de las culturas del comunismo resuenan profundamente con el surgimiento de la subjetividad abstracta, unitaria, solitaria, interesada y racional de la política moderna, así como con la desaparición del énfasis comensal en la filosofía política durante el desarrollo temprano del capitalismo.

Un hito importante que se vuelve sintomático de cómo los procesos dispares en los albores de la 'llamada acumulación primitiva' (Marx, 1976, p. 873)⁴⁷ llegaron a allanar el camino para la doble desaparición del procomún en la teoría y en la práctica es la *Carta Magna*, la famosa carta firmada entre los barones ingleses y el rey Juan en Runnymede en 1215. Peter Linebaugh analiza cómo no había una sino dos cartas

47 Como dice Marx: “La llamada acumulación primitiva, por lo tanto, es nada más que el proceso histórico de divorciar al productor de los medios de producción. Aparece como primitivo, porque forma la etapa prehistórica del capital y del modo de producción correspondiente con él” (1976, p. 873).

en la *Carta Magna*: la *Carta de las Libertades* (también conocida como la *Gran Carta*) y la *Carta del Bosque* (Linebaugh, 2008, p. 38). La primera carta reconoció las libertades básicas de los hombres libres en Inglaterra, incluido el hábeas corpus, el juicio por jurado y la herencia (para las viudas); estipulaba la prohibición de la tortura, la libertad de circulación de los comerciantes, la uniformidad de pesos y medidas, y el fin de las incautaciones ilegítimas de ganado. La segunda carta implicó la restauración de los derechos sobre el bosque, protegiendo el acceso consuetudinario a pastos, piedras, madera, combustible, pastos, miel, nueces, hongos, hierbas y bayas. En otras palabras, la segunda carta defendía los bienes comunes, los derechos de subsistencia material de las personas, al permitir el libre acceso a todas aquellas áreas que se consideraban bosques (y estos involucraban no solo los bosques, sino también los grandes pastos).

Linebaugh rastrea hábilmente cómo, en los siglos posteriores, la *Carta Magna* se exalta como un documento constitucional fundamental, que protege los derechos y libertades básicos, mientras que al mismo tiempo se vacía de su contenido material radical al separar la *Carta de las Libertades* de la *Carta del Bosque*. Para los revolucionarios ingleses, como John Milton, John Lilburne y otros Levellers (Niveladores), Gerrard Winstanley y los Diggers (Cavadores), la *Carta Magna* es un punto de referencia continuo en sus llamamientos a la soberanía y la justicia

populares. Es utilizada contra la Corona por las colonias americanas y funciona como punto de reunión para la abolición de la esclavitud y otras luchas de emancipación. Pero la *Carta del Bosque* finalmente se descarta, se olvida o se ignora. Linebaugh argumenta:

Los cercamientos no fueron la única fuerza en la creación del mercado de la tierra pero destruyeron el derecho espiritual sobre el suelo y prepararon para la proletarización de la gente común, sometiéndola a una disciplina laboral multifacética: la eliminación de pasteles y cerveza, la eliminación de deportes, el rechazo de la danza, la abolición de los festivales y la estricta disciplina sobre los cuerpos masculino y femenino.

(Linebaugh, 2008, págs. 51–2)

Cuando se aprobó la *Ley de las Diez Horas*, Marx escribió en *El Capital* que '[e]n lugar del pomposo catálogo de los 'derechos inalienables del hombre' viene la modesta *Carta Magna* de una jornada laboral legalmente limitada' (citado en Linebaugh, 2008, pág. 140). Marx vio un hilo directo, aunque implícit, desde la expropiación de los bosques en Renania y la abolición de los derechos comunes hasta las luchas en torno a la duración de la jornada laboral.

Sin embargo, en la época de Marx, la disyunción entre las libertades básicas y los derechos comunes, ejemplificada

por la reducción de la *Carta Magna* a una sola carta, estaba fijada en la imaginación teórica, tal vez incluso dada por sentada (una excepción, nuevamente, es Kropotkin, quien creía que la resistencia campesina a los cercamientos es clave para cualquier esfuerzo revolucionario). Aún así, en su mayor parte, la *Carta del Bosque* entra en el imaginario revolucionario moderno en la medida en que es una demanda para la eliminación de la propiedad privada. En la vacilación para proporcionar un programa positivo de relaciones sociales, característica de la mayoría de los discursos revolucionarios y de la filosofía radical, podemos encontrar la mayor evidencia del poder hegemónico de la destrucción del procomún.

Para la tradición de lo común, entonces, la narrativa de la modernidad es también de crisis, pero de una naturaleza diferente a la que plantea Arendt. En lugar del auge de lo social y su invasión de lo político, hay una constricción progresiva de lo social, por la concepción jurídica de lo político basada en derechos y libertades, por un lado, y por las relaciones comerciales de intercambio privado en el mercado, por el otro. Estas fuerzas duales de las leyes del Estado y las leyes del mercado sofocan los mundos de vida compartidos de la gente común, atomizan a los individuos y los 'liberan' de la tierra y sus productos que son compartidos en común; en resumen, empequeñecen el legado de la comunidad al otorgar un reconocimiento desequilibrado de los derechos políticos (y el derecho al intercambio 'igual' de

mano de obra y capital en el mercado) sin los derechos concomitantes sobre el bosque. Si el sueño de una 'mesa abundante' se convierte así en el 'sueño de los pobres y desvalidos', como lo vio Arendt, es por una buena razón: no sólo los bosques, la tierra y las mesas comunes, sino también la experiencia social y la dignidad colectiva de las personas han sido expropiadas por la fuerza. El asalto a lo social es, pues, un doble despojo, tanto material como político. Como tan acertadamente lo expresó Linebaugh, en la competencia entre los dos grandes sistemas de valores o normas, a saber, el *estado libre asociado* y la *mercancía*, sabemos muy bien cuál ha ganado (hasta ahora) (2008, p. 57).

Si hoy vamos a hablar de una política revolucionaria emancipatoria, particularmente frente a los nuevos cercamientos, los intentos recientes y recurrentes de expropiar los bienes comunes planetarios restantes como parte del proceso de acumulación capitalista, y los crecientes ataques al "control comunal" de los medios de subsistencia' (Midnight Notes Collective, 2001), incluso un programa minimalista no puede darse el lujo de descuidar los bienes comunes: la subsistencia y la ayuda mutua, la justicia y el compañerismo son elementos que debemos buscar para nutrir, tanto literal como metafóricamente, la nueva comunidad. Hoy más que nunca, necesitamos dirigir nuestros esfuerzos revolucionarios teóricos y prácticos en la

dirección de lo común⁴⁸. Linebaugh argumenta, y estoy de acuerdo, que 'el comunismo consiste en la generalización de las prácticas [comunales]' (2010, p. 7). Elaborando la relación entre los bienes comunes y el comunismo, postula lo siguiente:

En la década de 1840, el 'comunismo' era el nuevo nombre para expresar las aspiraciones revolucionarias de los proletarios. Apuntaba al futuro, como 'tarea histórica'. En contraste, los 'bienes comunes' pertenecían al pasado, quizás a la era feudal, a la última defensa contra la extinción. Ahora, en el siglo XXI, la semántica de los dos términos parece haberse invertido: el comunismo pertenece al pasado, el estalinismo, la industrialización de la agricultura y el militarismo, mientras que los bienes comunes pertenecen a un debate internacional sobre el futuro planetario de la Tierra, el agua y la subsistencia para todos.

(Linebaugh, 2010, pág. 15)

Los anhelos revolucionarios de las masas, expresados en la comunalidad como nuevo horizonte político, deben incluir la transformación impostergable de las

48 Para un análisis literario crítico del papel que han jugado los recintos para constituir la espacialidad y la subjetividad modernas, al tiempo que representan identidad imperial y ansiedades (culturales, simbólicas y ontológicas) sobre lo común, ver Marzec (2002, pp. 130–56).

subjetividades individuales en la dirección de valores igualitarios, de reciprocidad, amistad y cuidado. Si esta transformación procede a través de la autotransformación de los proletarios en *plebeyos*, debe construirse sobre la transformación sustantiva de la vida cotidiana para crear mundos de vida en común.

La comensalidad puede figurar en este proyecto como una forma de resistencia al capitalismo, la atomización y la continua autonomización de las relaciones políticas desde los derechos sociales. Puede funcionar como un baluarte contra la individualización dictada tanto en la vida privada como en la pública mediante la (re)construcción de relaciones de afecto, respeto y apoyo mutuos, el fortalecimiento de los lazos comunitarios y la creación de una conciencia crítica de lo común como práctica y ética. Si la comensalidad se entiende como una forma de comunalización, puede verse como una práctica que nos permite tomar las riendas y organizar nuestras propias vidas de acuerdo con principios que no se ajustan ni a la producción y reproducción de mercancías ni a un público estetizado e idealizado; esfera que complementa la forma mercancía.

La comensalidad, por lo tanto, debe ser reivindicada como uno de los bloques de construcción importantes del programa de comunalización.

NUESTRA MESA COMÚN

Maurice Bloch argumenta: 'En todas las sociedades, compartir comida es una forma de establecer cercanía, mientras que, por el contrario, negarse a compartir es una de las señales más claras de distancia y enemistad' (1999, p. 133). Comer y beber juntos constituye la encarnación de la cercanía y la amistad. La comensalidad fomenta un sentido de cuidado, mientras por el otro, elimina un sentido de posesividad y comportamiento egoísta; desindividualiza. Cultiva habilidades comunicativas y deliberativas al mismo tiempo que enseña valores cívicos fundamentales. Construye una ética común. Moldea subjetividades contrarrestando la jerarquía, disminuyendo la distancia social y construyendo solidaridad a partir de la experiencia conjunta de compartir la comida.

La comensalidad construye relaciones amistosas a través de líneas de género, sexuales, étnicas, religiosas y raciales. Forja lazos que no requieren ni el compartir la misma identidad ni el alojamiento de la identidad en algún fundamento fijo e innato. En cambio, fortalece los procesos de identificación sobre una base experiencial, práctica y cotidiana que aborda una necesidad biológica y social básica. Genera pertenencia comunal sin transformar necesariamente esa pertenencia en una identidad rígida, anquilosada y excluyente. Centrar los procesos de

identificación sobre la base de la experiencia común horizontal puede, por lo tanto, proporcionar un recurso importante para oponerse a las jerarquías y desigualdades existentes. La comensalidad también da lugar a oportunidades de recordar, (re)aprender y desarrollar nuestras habilidades para administrar y conservar los bienes comunes. Los lazos prácticos, habituales, ideacionales y afectivos formados por la comensalidad, y los principios éticos de conducta que emergen de la mesa común, pueden funcionar como base necesaria y ordinaria para la constitución de comunidades sobre principios de justicia.

Repensar y reivindicar las prácticas comensales puede, por tanto, resultar un terreno fértil para el desarrollo de un nuevo imaginario político para el anarcocomunismo contemporáneo. El hecho de que no hayan sido plenamente apreciados en los estudios recientes y en gran medida olvidados en la filosofía no debería disuadirnos de insistir en construir nuestras prácticas comensales como parte de un proyecto político de procomún. Por supuesto, la práctica de la comensalidad está lejos de ser suficiente para lograr una nueva 'condición común' que responda efectivamente a la 'condición humana' arendtiana, pero es un paso en esa dirección. No sólo se presenta como una crítica activa del miedo a lo social, sino que también actúa como una fuente social a partir de la cual se pueden tejer nuevas redes de relaciones humanas, relaciones que no cosifican diferentes partes de nuestras vidas como privadas y públicas, como

social y política, como mera vida animal y vida humana. Sugiere que el mundo de la necesidad puede generar nuevos espacios con potencial político emancipatorio, espacios en los que la libertad puede ser experimentada en común.

Por lo tanto, al insistir en la comensalidad como parte integral de lo común, simplemente estamos reclamando la capacidad creativa que engendramos en nuestra vida cotidiana para la política y permitiéndonos la experiencia de lo común. De la actividad recurrente, monótona y evanescente del alimento, ya no alimentamos capital y derecho, sino nuestra propia solidaridad. El sueño utópico de una 'tierra que mana leche y miel' que albergamos compartiendo nuestro magro pan en la mesa común puede ser aún ilusorio, pero es mucho mejor, en todo caso, que comer solos.

Agradecimientos

Este artículo fue presentado como parte del Simposio de Filosofía *Hannah Arendt–Reiner Schürmann 2011: El giro anarquista*, en la New School for Social Research, Nueva York, los días 5 y 6 de mayo de 2011, y en la conferencia internacional sobre *Repensar a Marx: Filosofía, Crítica,*

Practica, en la Universidad Humboldt, Berlín, del 20 al 22 de mayo de 2011. Me gustaría agradecer a Chiara Bottici, Simon Critchley, Jacob Blumenfeld, Daniel Loick y Rahel Jaeggi por sus amables invitaciones. Muchas gracias a Pavlina Majarsova y Peter Galambos por su ayuda en la investigación. Agradezco a Cinzia Arruzza, Jay Bernstein, Simon Critchley, Lisabeth Durante, Ross Poole y Massimiliano Tomba por sus preguntas y sugerencias que invitan a la reflexión.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Poder soberano y nuda vida*, trad. D. Heller-Roazen. Stanford, California: Stanford University Press.
- Arendt, H. (1968) *Los orígenes del totalitarismo*, rev. ed. San Diego, California: Harcourt.
- Arendt, H. (1990) *Sobre la revolución*. Londres: pingüino.
- Arendt, H. (1998) *La condición humana*, 2ª ed. Chicago, Ill. y Londres: University of Chicago Press.
- Babeuf, G. (1796) 'Manifiesto de los iguales', en *La conjura de los iguales*, trad. Mitchell Abidor, disponible en: <http://www.marxists.org/>
- Bataille, G. (1991) *La parte maldita*, vol. 1. Nueva York: Zona.
- Benhabib, S. (1996) *El modernismo reacio de Hannah Arendt*. Londres y

Beverly Hills, California: Sage.

Bloch, M. (1999) 'Comensalidad y envenenamiento', *Social Research*, 6(61).

Bray, T. (ed.) (2003) *Arqueología y política de alimentos y banquetes en los primeros estados e imperios*. Nueva York: Kluwer Academic/Plenum.

Brunkhorst, H. (2000) 'Igualdad y elitismo en Arendt', en D. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Nueva York: Cambridge University Press.

Canovan, M. (1978) 'Las contradicciones del pensamiento político de Hannah Arendt', *Teoría Política*, 6(1).

Canovan, M. (1980) 'Sobre el "Animal Laborans y el Homo Politicus en Hannah Arendt" de Levin', *Teoría Política*, 8(3).

Canovan, M. (1994) 'La política como cultura: Hannah Arendt y el ámbito público', en L. Hinchman y SK Hinchman (eds), *Hannah Arendt: Critical essays*. Albany, Nueva York: Prensa de la Universidad Estatal de Nueva York.

Dietler, M. y Hayden, B. (eds) (2001) *Fiestas: perspectivas arqueológicas y etnográficas sobre la comida, la política y el poder*. Washington DC: Prensa de la Institución Smithsonian.

Esposito, R. (2008) *Btos: Biopolítica y filosofía*, trad. T. Campbell. Minneapolis, Minn. y Londres: University of Minnesota Press.

Fischler, C. (2011) 'Comensalidad, sociedad y cultura', *Social Science Information*, 50(3-4).

Foucault, M. (2003) *La sociedad debe ser defendida: conferencias en el College de France 1975-1976*, trad. D. Macey. Nueva York: Picador.

- Fourier, C. (1972) *La visión utópica de Charles Fourier: Textos seleccionados sobre el trabajo, el amor y la atracción pasional*, ed. J. Beecher y R. Bienvenu. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Gowers, E. (1993) *The Loaded Table: Representaciones de comida en la literatura romana*. Oxford: Clarendon Press.
- Grignon, C. (2001) 'Comensalidad y morfología social: un ensayo sobre tipología', en P. Scholliers (ed.), *Comida, bebida e identidad: cocinar, comer y beber en Europa desde la Edad Media*. Oxford y Nueva York: Berg.
- Habermas, J. (1977) 'El concepto de poder de las comunicaciones de Hannah Arendt', *Social Research*, 4(4).
- Hirschman, A. (1996) 'Fusionar las esferas pública y privada: tomar en serio la comensalidad', *Critical Review*, 10(4).
- Hodkinson, S. (1997) 'El desarrollo de la sociedad y las instituciones espartanas en el período arcaico', en L. Mitchel y PJ Rhodes (eds), *The Development of the Polis in Archaic Greece*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Isaac, J. (1994) 'Oasis en el desierto: Hannah Arendt sobre la política democrática', *American Political Science Review*, 88(1).
- Kateb, G. (1977) 'Libertad y mundanalidad en el pensamiento de Hannah Arendt', *Teoría Política*, 5(2).
- Kautsky, K. (1979) *Tomás Moro y su Utopía*, trad. H. Stenning. Londres: Lawrence & Wishart.
www.marxists.org/archive/kautsky/1888/more/index.htm
(consultado el 3 de septiembre de 2012).
- Kropotkin, P. (2006) *La Ayuda Mutua: Un factor de evolución*. Mineola, Nueva York: Dover.

- Levin, M. (1979) 'Sobre animal laborans y homo politicus en Hannah Arendt: una nota', *Teoría Política*, 7(4).
- Linebaugh, P. (2008) *El Manifiesto de la Carta Magna: Libertades y bienes comunes para todos*. Los Ángeles, California y Londres: University of California Press.
- Linebaugh, P. (2010) 'Serpenteando por los caminos semántico–históricos del comunismo y los bienes comunes', *The Commoner*, diciembre. Disponible en www.commoner.org.uk.
- Loraux, N. (1981) 'La Cite comme cuisine et comme partage', *Annales–ESC*, 36(4).
- Marx, K. (1976) *El capital: una crítica de la economía política, vol. 1*, trad. B. Fowkes. Londres: pingüino.
- Marx, K. (1978) 'Sobre la cuestión judía', en R. Tucker (ed.), *The Marx–Engels Reader*. Nueva York: WW Norton.
- Marzec, R. (2002) 'Recintos, colonización y el síndrome de Robinson Crusoe: una genealogía de la tierra en un contexto global', *Boundary 2*, 29(2).
- Matheron, F. (2008) 'Louis Althusser, o la pureza impura del concepto', en J. Bidet y S. Kouvelakis (eds), *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden y Boston, Mass.: Brill.
- Mauss, M. (2000) *El Don: Formas y funciones del intercambio en las sociedades arcaicas*. Nueva York y Londres: WW Norton.
- Midnight Notes Collective (2001), 'Los nuevos recintos', *The Commoner*, 2(4). Disponible en: www.thecommoner.org.
- Más, T. (2003) *Utopía*, ed. P. Turner. Londres: pingüino.

- Murray, O. (1995) 'Formas de socialidad', en JP Vernant (ed.), *The Greeks*, trad. C. Lambert y TL Fagan. Chicago, Ill. y Londres: University of Chicago Press.
- Olson, J. (1997) 'El espíritu revolucionario: Hannah Arendt y los anarquistas de la guerra civil española', *Polity*, 29(4).
- Platón. (2004) *República*, trad. CDC Reeve. Indianápolis, Indiana: Hackett.
- Pitkin, H. (1981) 'Justicia: sobre la relación entre lo público y lo privado', *Teoría política*, 9(3).
- Rancière, J. (1999) *Desacuerdo: Política y filosofía*. Minneapolis, Minn.: Prensa de la Universidad de Minnesota.
- Rosser, G. (1994) 'Ir a la fiesta de la fraternidad: comensalidad y relaciones sociales en la Inglaterra medieval tardía', *Journal of British Studies*, 33 (4),
edición especial: Vill, Guild y Gentry: Forces of community in later Medieval England.
- Scheid, J. (1984) 'La spartizione a Roma', *Studi Storici*, 25(4).
- Scheid, J. (1985) 'Sacrificio y banquete a Roma: quelques problemes, Mélanges de l'Ecole française de Rome', *Antiquite*, 97(1).
- Schmitt Pantel, P. (1992) *La Cité au banquete: histoire des repas publics dans les cites grecques*. Roma: Colección Ecole Française de Rome.
- Simmel, G. (1997) 'La sociología de la comida', en D. Frisby y M. Featherstone (eds), *Simmel on Culture: Selected writings*. Londres: Sabio.
- Sitton, J. (1987) 'El argumento de Hannah Arendt a favor de la democracia de consejos', *Polity*, 20(1).

- Sobal J. y Nelson, M. (2003) 'Patrones de alimentación comensal: un estudio comunitario', *Appetite*, 41(2).
- Tsao, R. (2002) 'Arendt contra Atenas: relejendo la condición humana', *Teoría Política*, 30(1).
- Vatter, M. (2006) 'Natalidad y biopolítica en Hannah Arendt', *Revista de Ciencia Política.*, 26(2).
- Wolin, S. (1983) 'Hannah Arendt: democracia y lo político', *Salmagundi*, 60.
- Yamamoto, K. (1999) 'El origen de la ética y el orden social en una sociedad sin poder estatal', *Collegium Antropologicum*, 23(1).

III. LA AMISTAD COMO RESISTENCIA

Todd May

Hay en la filosofía una larga pero escasa historia de reflexión sobre la amistad. Para algunos de los antiguos, como Aristóteles, la amistad está ligada a la política. Sin embargo, con escritores más modernos como Montaigne, Kant y Emerson, la amistad queda atrapada en la red de la distinción público/privado. Donde la política está en el lado público, la amistad es una relación privada. Entre las dos hay una división que no se puede cruzar teóricamente o, presumiblemente, interpersonalmente.

Recientemente, ha habido varios escritos que buscan volver a poner la amistad en diálogo con la política. En filosofía, uno de los más conocidos es *Políticas de la amistad de Jacques Derrida* (1997). En sociología, la cuestión del

aislamiento individual y la conexión en su relación con el espacio público ha sido apremiante, particularmente desde la publicación en 1995 de *Bowling Alone* (Solo bolos) de Robert Putnam (2000). Sin embargo, pocos de estos escritos recientes han planteado el tema de la relación entre amistad y resistencia política. Se sugirió en una entrevista tardía con Michel Foucault titulada 'La amistad como forma de vida' (1989). Allí, Foucault contrastó una visión tranquilizadora de la homosexualidad como una aventura puramente sexual con otra visión que es más preocupante para los arreglos sociales contemporáneos. Apuntó que la visión más tranquilizadora 'anula todo lo que puede resultar incómodo en el afecto, la ternura, la amistad, la fidelidad, la camaradería y el compañerismo, cosas a las que nuestra sociedad un tanto higienizada no puede dar cabida sin temor a la formación de nuevas alianzas y la vinculación conjunta de imprevistas líneas de fuerza' (1989, p. 205). Foucault sugiere aquí que las relaciones homosexuales, en parte porque pueden involucrar afectos que no pueden ser monitoreados o canalizados por la vigilancia de las relaciones sociales contemporáneas, son una amenaza para el orden social.

La sugerencia de Foucault merece ser seguida, más aún, como argumentaré, en un período de neoliberalismo. Sin embargo, su búsqueda no se limita a la amistad homosexual. Así, mientras que la sugerencia de Foucault sobre la amistad como resistencia es una fuente teórica de

este capítulo, otra fuente teórica se encuentra en el pensamiento de Jacques Rancière. Aunque más adelante en la discusión surgirá una explicación más extensa del papel de esta fuente, permítanme repasarla rápidamente desde el principio. Para Rancière, una verdadera política democrática es aquella que surge del presupuesto de la igualdad de todos y cada uno. Tal presuposición va en contra de los arreglos sociales prevalecientes, de hecho, de casi todos los arreglos sociales en la historia humana. Rancière no detalla el carácter interno o la textura de tales movimientos democráticos, excepto para señalar que se basan en una cierta confianza. Él escribe, 'La prueba de la democracia siempre debe ser en la propia imagen de la democracia: versátil, esporádica –y fundada en la confianza' (1995, p. 61).

La motivación final de este capítulo proviene de mis clases de filosofía, y específicamente de mis clases de teoría marxista y anarquista. A menudo, mis alumnos encuentran los argumentos de estos filósofos al menos interesantes y, a veces, convincentes. Pero ofrecen una queja común: el marxismo y el anarquismo no son realistas. La gente nunca cooperaría en la forma en que estos puntos de vista requieren de ellos. El marxismo y el anarquismo son, al final, ingenuos. En respuesta, a menudo he recurrido al ejemplo de la amistad. Les digo que pensamos en nosotros mismos y en nuestros amigos como más o menos iguales, nunca consideraríamos seriamente explotar a nuestros amigos, y

generalmente no vemos nuestras amistades –al menos las mejores entre ellas– como sujetas a la economía de crédito y deuda. Además, nuestras amistades se encuentran entre los aspectos más significativos de nuestras vidas. ¿Por qué, entonces, les pregunto, se piensa que no podemos plasmar las más significativas de nuestras relaciones y extenderlas a las arenas política y económica?

Estas tres fuentes convergen en la idea de que la amistad, al menos algunos tipos de amistad, pueden tener un impacto político. Es esa idea la que quiero desarrollar aquí. Sin embargo, antes de embarcarme en esto, permítanme decir un poco sobre lo que no quiero hacer. No quiero afirmar que todas las amistades son políticamente resistentes. Preferiría que la gente no se dijera a sí misma al final de este capítulo: 'Puedo ser un revolucionario, déjame ir y hacer un nuevo amigo'. En lo académico, hay muchas posturas que creen pasar por ser resistencia política. Mi objetivo aquí no es agregar un artículo a ese inventario en particular.

Tampoco quiero aislar la esencia misma de la amistad. Usaré una definición de amistad, la postulada por Elizabeth Telfer. Además, ofreceré intersecciones de mi discusión con algunas visiones clásicas de la amistad, por ejemplo, la de Aristóteles. Pero no estoy interesado aquí en el carácter particular de la amistad en sí. Como han intentado demostrar Liz Spencer y Ray Pahl (en contra del argumento

de Putnam en *Bowling Alone* de que las personas se han vuelto cada vez más desconectadas unas de otras), hay una variedad de tipos de relaciones, tanto formales como informales, en la sociedad contemporánea, y muchas de ellas son consideradas por sus participantes como formas de amistad. “Cuanto más exploramos en detalle el rango y la calidad de las relaciones sociales reales de las personas en lugar de las imputadas, más se revela la complejidad de sus mundos microsociales y las solidaridades ocultas que contienen” (Spencer y Ray, 2006, p. 191), lo que me interesa en cambio son las posibilidades políticas de algunos tipos de amistades. Además, estoy interesado en ellos no como una cuestión de resistencia política en general, sino como una cuestión de resistencia política a una corriente dominante particular de nuestra cultura social, política y económica, que llamaré neoliberalismo.

Procederé en tres etapas. En primer lugar, analizo el carácter del neoliberalismo, particularmente en lo que parece enmarcar nuestras relaciones sociales. Allí hago una distinción que a menudo se pierde en las discusiones sobre el neoliberalismo.

En segundo lugar, analizo brevemente el carácter de la amistad y busco aislar los elementos de la amistad que resisten la forma en que el neoliberalismo enmarca las relaciones sociales. Finalmente, trato de sugerir por qué cierto tipo de amistad tiene implicaciones políticas. Eso

traerá de vuelta la discusión a Foucault y Rancière, pero espero que con más detalle de lo que ofrecen en sus gestos en esta dirección.

El neoliberalismo es tanto un movimiento como una visión económica. Considerado como lo último, podría caracterizarse como la visión que respalda el capitalismo más o menos sin restricciones y los mercados abiertos como el mejor sistema económico, no solo a nivel nacional sino también internacional. David Harvey lo define como

una teoría de las prácticas económicas políticas que propone que el bienestar humano puede promoverse mejor mediante la liberación de las libertades y habilidades empresariales individuales dentro de un marco institucional caracterizado por fuertes derechos de propiedad privada, mercados libres y libre comercio.

(Harvey, 2005, pág. 2)

Considerado como un movimiento, el neoliberalismo implica un conjunto particular de intervenciones en varios mercados nacionales. En particular, con el apoyo del Banco Mundial y especialmente del Fondo Monetario Internacional, busca, o ha promovido hasta hace poco tiempo, la desregulación, la privatización y la retirada de los servicios sociales del sector público.

Hay una gran cantidad de discusiones que podríamos

tener sobre los orígenes, propósitos y efectos del neoliberalismo. Me gustaría concentrarme aquí en un aspecto particular de su funcionamiento: el tipo de individuos o sujetos que crea el neoliberalismo. En otras palabras, reconociendo que los individuos se forman en circunstancias sociales, económicas y políticas particulares, me gustaría centrarme en qué tipo de individuos se crean en un contexto dominado por el neoliberalismo. Es en este nivel, la formación de los individuos en el neoliberalismo, que veo a la amistad ofrecer la posibilidad de resistencia política.

En particular, hay dos tipos de individuos, o mejor, dos tipos de formaciones o figuras personales, que son producto del neoliberalismo. Podríamos designarlos como el consumidor y el empresario. Estos dos se han confundido, pero si queremos entender correctamente la formación del sujeto neoliberal, vale la pena mantenerlos separados.

El primero, el consumidor, ha sido discutido en profundidad por muchos pensadores, por ejemplo, Benjamin Barber (2008), Zygmunt Bauman (2007) y, desde un ángulo ligeramente diferente, Jean Baudrillard. Es probablemente la figura con la que estamos más familiarizados. El segundo, el emprendedor, surge en las últimas conferencias de Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica* (2004). Esta figura es distinta, pero no contradictoria, del consumidor. De hecho, muchos de

nosotros, en la medida en que somos productos del neoliberalismo, somos una combinación o intersección de los dos.

El consumidor quizás se resume mejor con la frase, 'compro, luego existo'. Estas son las personas que se definen por lo que poseen o por la actividad de compra. Como ha subrayado Baudrillard en su crítica de Marx y el marxismo, muchos de nosotros ya no nos definimos como productores (1975: 9–10)⁴⁹.

No basamos nuestra identidad en lo que creamos, sino en lo que poseemos o compramos. Nos identificamos como consumidores. Esta identificación fue caracterizada a principios del siglo XX por Thorstein Veblen, pero se ha vuelto más central en nuestra cultura en las últimas décadas. Esta idea ha sido resumida por Bauman:

La 'sociedad de consumidores'... representa el tipo de sociedad que promueve, alienta o impone la elección de un estilo de vida y una estrategia de vida consumistas y rechaza todas las opciones culturales alternativas; una sociedad en la que adaptarse a los preceptos de la

49 Baudrillard se centra en el cambio de la producción al consumo en sus primeros trabajos, en particular *El espejo de la producción* (1975, pp. 9–10). En esa obra, como en gran parte de su obra, el consumo en el que se centra Baudrillard no es el consumo de bienes, sino el consumo de signos. 'Lo que se consume no es una cosa, cargada de materialidad y del complejo ciclo que finalmente deriva del trabajo y la naturaleza, sino pura y simplemente un elemento de un código.'

cultura de consumo y seguirlos estrictamente es una condición de afiliación.

(Bauman, 2007, pág. 53)

El empresario es la figura que Foucault define como *homo oeconomicus*. Foucault escribe, en contraste con la visión consumista del neoliberalismo, 'No una sociedad de supermercado, una sociedad de empresa. El *homo oeconomicus*... no es el hombre de intercambio, no es el hombre que consume, es el hombre de empresa y de producción' (2004, p. 152). El emprendedor es el inversionista, la figura que busca colocar sus recursos donde le darán el mejor rendimiento. En sus conferencias, Foucault se refiere al neoliberal estadounidense Gary Becker, quien vio la figura empresarial como un estándar para todos los aspectos de la vida personal y no solo los compromisos económicos. La paternidad, por ejemplo, implica una inversión de recursos en la creación de un individuo. Esa inversión requiere recursos genéticos particulares –de ahí la importancia de encontrar un cónyuge genéticamente apropiado– la inversión de dinero en guarderías, escuela, actividades extraescolares y la inversión de tiempo en uno u otro aspecto de la vida de un niño. Todo esto debe equilibrarse con las otras inversiones que las personas tienen en sus otros hijos, su carrera, etc., para evaluar el rendimiento general de una vida parental.

Ninguna de estas dos figuras, el consumidor o el

empresario, son exclusivas del neoliberalismo. Ambos aparecen mucho antes de su surgimiento a fines de los años setenta y ochenta. Lo nuevo de estas figuras no es su existencia sino su profundidad en la estructuración de lo que somos. Sería difícil argumentar, por ejemplo, que a principios del siglo pasado la gente se veía a sí misma principalmente como consumidora o como empresaria. La cantidad de bienes de consumo era todavía demasiado limitada y su alcance demasiado estrecho para los primeros, y el dominio de la producción industrial sobre las finanzas dificultaría el desarrollo de una identidad propia como la segunda. El sentido que las personas tienen de sí mismos reside más en su papel de productores, un papel que se cruza, entre otras figuras, con el análisis de Foucault del individuo normalizado en *Vigilar y castigar* (1995), aunque una discusión completa de eso nos llevaría demasiado lejos de nuestro campo de preocupaciones actuales (Pahl, 2000, p. 55).⁵⁰

50 Ray Pahl argumenta que fue, de hecho, el surgimiento del capitalismo lo que permitió que la amistad como la conocemos comenzara a prosperar, al romper los lazos interpersonales tradicionales y locales entre las personas a favor de formas de relación más generalizadas y menos estructuradas. 'Al parecer, en algún momento del siglo XVIII, la amistad apareció como parte de un nuevo conjunto de lazos benévolos. Esto no fue una especie de reacción aguda a los aspectos deshumanizantes de la sociedad comercial, sino más bien un ingrediente moral y psicológico esencial de los nuevos valores liberales y fraternales.' Sospecho que Pahl está exagerando su caso aquí, descuidando la posibilidad foucaultiana de que las nuevas relaciones no eran simplemente más liberales sino que estaban ellas mismas estructuradas positivamente por las prácticas capitalistas. Sin embargo,

Lo que ha surgido en los últimos 30 o 40 años es un par de cifras que, podríamos decir, se encuentran en el lado cercano y lejano de la producción. En el lado cercano, el empresario invierte sin producir aún. Por otro lado, el consumidor participa sin haber tenido que producir. Estas son figuras que, diría yo, no están fuera de nosotros. Definen grandes franjas de quiénes somos muchos de nosotros. Invertimos nuestro tiempo y energías en nuestras carreras y con ciertos colegas en esas carreras, esperando un retorno. Colocamos nuestros recursos personales, cuando somos 'actores racionales', en las actividades que tienen más probabilidades de ofrecer el mayor rendimiento. Nuestra competencia con los demás no se refiere tanto a lo que uno u otro de nosotros ha hecho o logrado, sino a quién ha tenido el mejor rendimiento de lo que se ha invertido. Por otro lado, nuestro modelo de vida no invertida es el consumo. Vemos a otros representar sus vidas para nosotros en televisores de pantalla de plasma mientras comemos comida extranjera para llevar y bebemos cerveza de la microcervecería más nueva y más pequeña. Y en esos momentos, cuando la imagen es nítida, la comida así y la cerveza fría, la vida es lo que debe ser.

Quizá no haya un lugar más claramente revelador para ver estas figuras en funcionamiento que en nuestras relaciones

permanece el punto de que el neoliberalismo trae consigo un nuevo conjunto de estructuras de relaciones interpersonales que eran distintas de las anteriores. Véase Pahl (2000).

con los demás. Nuestras relaciones profesionales están marcadas por la cuestión de cómo posicionarnos frente a quienes nos pueden hacer algún bien. Nuestras relaciones sexuales están marcadas por el consumo de placer, como lo muestra el fenómeno del 'enganche'. Incluso a muchas de nuestras amistades se les rinde cuentas en silencio: quién ha hecho qué, por quién y cuándo. No es que este tipo de relaciones nunca hayan sucedido antes. Tampoco es que sean cosas del todo malas. El sexo por placer más que la simple procreación es sin duda un avance social. Más bien, el punto es doble. Primero, estas relaciones están actualmente enmarcadas por dos orientaciones neoliberales particulares, la de la inversión y la del consumo. Y en la medida en que encarnamos estas orientaciones, nos convertimos en figuras del neoliberalismo. En segundo lugar, y relacionado, en la medida en que encarnamos estas figuras, nos convertimos no solo en los productos sino también en los conductos del neoliberalismo. Siempre ha habido confabuladores y buscadores de placer. Lo que nos ha traído el neoliberalismo son empresarios y consumidores, no solo en nuestra vida económica sino también en nuestra vida en general.

La sugerencia que quiero hacer aquí es que hay modos de amistad que pueden servir como formas de resistencia a las dos figuras del neoliberalismo. Dicho de otro modo, hay amistades que pueden ir en contra de lo que el neoliberalismo está haciendo de nosotros. Aquí solo puedo

señalar la idea, pero su importancia radica en esto: que en la medida en que el neoliberalismo se infiltra en nuestras vidas para hacer de nosotros figuras que a su vez refuercen su control, podemos usar esas vidas para resistir esa infiltración y así crear alternativas para quienes se nos pide que seamos. Y eso, supongo, es la fuerza contemporánea de la afirmación de Foucault de que la sociedad teme a la amistad como forma de vida.

Podríamos comenzar preguntándonos a qué se refiere la idea de amistad. ¿Qué es una amistad y en qué se diferencia de otras formas de relación social? Para los objetivos de este capítulo, la distinción entre amistad y otros tipos de relación no es crucial, ya que lo que busco es un tipo particular de amistad, o quizás mejor, temas particulares dentro de las amistades. Sin embargo, una definición inicial nos ayudará a orientarnos en nuestro camino. Tomo esta definición del artículo clásico de Elizabeth Telfer de 1970 titulado, simplemente, 'Amistad' (reimpreso en 1991). Ella escribe que 'hay tres condiciones necesarias para la amistad: actividades compartidas, las pasiones de la amistad y el reconocimiento del cumplimiento de las dos primeras condiciones' (1991, p. 257). La primera condición, la de las actividades compartidas, recuerda por supuesto la opinión de Aristóteles de que los amigos comparten sus vidas. Este parece un criterio bastante obvio de la amistad. Es difícil imaginar el uso del término amistad entre aquellos que no están involucrados en ningún tipo de actividad

compartida. Una cuestión sobre la que vale la pena reflexionar, aunque va más allá del propósito de este capítulo, es si la contigüidad en el tiempo y el espacio también es necesaria para que una actividad compartida fundamente la amistad. En otras palabras, ¿se puede tener amistad únicamente o en su mayoría a lo largo de líneas virtuales? No es una pregunta a la que se enfrentó Telfer, pero es, creo, una pregunta apremiante para nosotros.

La segunda condición de la amistad, las pasiones de la amistad, implica lo que Telfer llama afecto por el amigo. Más que eso, sin embargo, agrega que el afecto no está necesariamente enraizado en el carácter particular del amigo. En otras palabras, no son las cualidades de un amigo las que son objeto de pasión en el afecto de la amistad, sino el amigo en persona. Agrega, sin desaprobación, que “el afecto es en este sentido *irracional*, y debido a esto puede sobrevivir cambios radicales en el carácter de su objeto. Así, muchas veces seguimos queriendo a alguien cuando ya no nos gusta o no lo respetamos, y tal situación no se considera en modo alguno extraña” (Telfer, 1991, p. 252). Regresaremos a esta 'irracionalidad' momentáneamente, pero debemos señalar de pasada que, como argumenta Telfer, va en contra de la idea aristotélica de que las verdaderas amistades solo pueden tenerse entre buenas personas.

La condición final de la amistad es el reconocimiento de

estas dos primeras condiciones. Es decir, la amistad no implica simplemente un compartir y una pasión, sino algún reconocimiento de que estos están en su lugar. Otro término que utiliza para este reconocimiento es compromiso. Una amistad no se basa en la casualidad del compartir y la pasión, que no parece más que un golpe de buena suerte. Más bien, también implica lo que podríamos llamar cuidar, en el sentido de que las personas cuidan su jardín. Hay una conciencia de la relación especial que implica una amistad, aquella que llama a una persona hacia la otra por una cuestión no sólo de pasión o afecto, sino también de compromiso cognitivo.

Lo que ha hecho Telfer es aislar, entre nuestras relaciones personales, un conjunto que implica algo más que un conocimiento pasajero o un compromiso profesional. Sin embargo, hay algo más sugerido en su visión de la amistad, algo que, estrictamente hablando, puede no estar incluido en su definición, pero probablemente sería una característica que sería difícil de excluir de la mayoría de las relaciones que cumplen con sus criterios. Podemos comenzar a aislar esta característica llamándola de consideración hacia los demás. Es decir, las amistades, al menos las que la mayoría de nosotros admiramos, buscan en un grado u otro el bien del otro por el bien del otro, y no simplemente por el bien del amigo. Esta característica de la amistad es la que usa Aristóteles para distinguir las verdaderas amistades de las amistades de placer o de

utilidad. También se encuentra en otros relatos de amistad, por ejemplo, cuando Cicerón escribe, 'no ejercitamos la bondad y la generosidad para reclamar gratitud; no convertimos nuestros sentimientos de afecto en una propuesta comercial. No, hay algo en nuestra naturaleza que nos impulse a abrir la mano y el corazón' (1991, p. 90). En algunas amistades puede haber una orientación hacia el amigo que, podríamos decir, nos saca del centro de nosotros mismos, permitiéndonos gastarnos (si se me permite la referencia aquí a Bataille) en nombre del amigo.

No es la decencia o la nobleza de este aspecto de algunas amistades lo que me interesa. Más bien, es su carácter no económico (y por lo tanto la referencia a Bataille). Hay cosas que la gente hace en el contexto de ciertos tipos de amistad que se hacen sin cálculo. Se hacen porque son necesarios, o porque son inesperados, o porque serían útiles al amigo. Todos conocemos acciones como estas y los contextos en los que ocurren. Son los elogios que se le hacen a un amigo porque es momentáneamente vulnerable, los paseos dados porque el auto del amigo está en el taller de reparación o porque el amigo está borracho o porque vas por ese camino de todos modos y sería igual de fácil. Son las visitas al hospital, el cuidado de los niños, la experiencia compartida o los regalos espontáneos.

Estas actividades obran en contra de las figuras del neoliberalismo. No son simplemente inversiones, realizadas

con la vista puesta en el rendimiento que producirán. Y no son simplemente placeres para ser consumidos. De hecho, la gente podría disfrutar haciéndolos porque son para el amigo. Pero esto no es lo mismo que el disfrute consuntivo prometido por el neoliberalismo. Es una alegría que surge del conocimiento de cómo afectará al otro en lugar de únicamente cómo se siente para uno mismo. Y esto, quiero sugerir, es una de las cosas que pueden hacer que la amistad sea una amenaza para el orden neoliberal. Proporciona un modelo de relaciones que no puede ser subsumido bajo el neoliberalismo. Nos muestra que, en palabras de activistas contemporáneos, otro mundo es posible. Y lo hace no sólo imaginando otro mundo, sino también señalando su existencia, ya incrustada en éste. Podemos imaginar cómo sería un mundo no dominado por las figuras del neoliberalismo, porque sus semillas ya existen en algunas de las relaciones más significativas que tenemos con otros entre nosotros.

Ahora bien, podría objetarse que tal relación no puede existir. De hecho, Jacques Derrida lo ha hecho. En su opinión, no existe tal cosa como un dar que se encuentra más allá de la economía de inversión y retorno.

En el límite, la donación como donación no debe aparecer como donación: ni para el donatario ni para el donante. No puede ser don como don si no es por no estar presente como don... El paso del tiempo... pone

siempre en marcha el proceso de una destrucción del don: por el mantenimiento, la restitución, la reproducción, la espera anticipada o la aprehensión que capta o comprende de antemano.

(Derrida, 1992, pág. 14)

El problema de colocar el regalo fuera de todas las economías, afirma Derrida, es que no se puede dar sin el conocimiento de que se da, lo que trae consigo la expectativa de gratitud o devolución, en el receptor si no en el donante.

Creo que, al plantear el asunto de esta manera, Derrida sustrae el don del contexto de amistad en el que surge. Pensado fuera del contexto de una amistad, un obsequio, ya sea físico o de algún otro tipo –dar u ofrecer a otro– puede parecer atrapado dentro de una economía de inversión y retorno. Sin embargo, en los parámetros de ciertos tipos de amistades, este tipo de generosidad puede llegar a tener sentido. La amistad no puede desarrollar un ámbito interpersonal en el que la economía del don y la devolución empiece a perder fuerza. Mi afirmación aquí no es que tales amistades no tengan nada de económico dentro de ellas. Si una persona siempre da y la otra siempre recibe, esto pone a prueba el carácter de la amistad, al menos como amistad. Sin embargo, hay una diferencia entre pensar que un amigo cuidará de ti porque esa persona es tu amigo, y dar al amigo en una circunstancia particular

porque eso fomentará que el amigo te cuide. Y por otro lado, la gratitud que siente la gente al recibir el regalo de un amigo no tiene por qué ser el pago de una deuda. Puede ser, en cambio, la alegría de habitar una relación que no se reduce a una economía de deudas.

El habitar de este tipo de relación, si bien no es un pago de deudas, está, quizás irónicamente, más enraizado en el pasado que en relaciones derivadas de las figuras del neoliberalismo. Esto no quiere decir que los tres modos temporales no estén involucrados en ninguna o todas estas relaciones. El reclamo es más específico. Hay una cierta forma en que el consumidor privilegia el presente y el inversionista el futuro, mientras que una amistad se arraiga en el pasado, y en la forma en que se arraiga resiste el economicismo del neoliberalismo.

El privilegio consumista del presente no es difícil de captar. El placer es una cuestión de disfrute actual. No está tan preocupado por lo que ha sucedido o por lo que va a suceder. Tener placer es estar en el momento de una manera particular. Para los consumidores, esa forma particular de estar en el presente rara vez es una de compromiso activo. El consumo es una cuestión de recibir placer, de incorporarlo, de asimilarlo. Por supuesto, te esfuerzas para obtener ese placer, pero el alcance generalmente se presenta en forma de pago en lugar de participación activa, producción o creación. El placer que

buscas, sin embargo, es del momento presente. Como dirían los pensadores orientales, vives en el ahora. Sin embargo, en contraste con las filosofías orientales, ese vivir no se basa en el desprendimiento de las cadenas temporales, sino precisamente en la mayoría de esas cadenas. O, si pensamos en las cosas desde la dirección opuesta, el placer que obtenemos es solo momentáneo, por lo que debemos ir de placer en placer. Como argumenta Bauman, 'la satisfacción debe ser solo una experiencia momentánea, algo que se debe temer en lugar de codiciar si dura demasiado' (2007, p. 98).

La relación del inversor con el futuro también es directa. La gente invierte en aras de la rentabilidad futura. Sin duda, visualizan un presente en el que se tendrá el retorno. Pero, por mucho que alguien sea inversor, ese regalo nunca llega. El rendimiento que les llega en el presente se convierte en consumo (en cuyo caso se han inclinado, aunque sea momentáneamente, hacia la otra figura), o bien es capital de una forma u otra para ser invertido más en aras del rendimiento futuro.

La amistad ciertamente disfruta el presente y prevé un futuro. Pero las amistades del tipo que estamos discutiendo aquí a menudo se basan en un rico pasado. Aquí es donde radica mi respuesta a Derrida. Si Derrida pasa por alto el contexto de la amistad en su argumento sobre la necesidad de una economía del don, ese contexto está enmarcado en

gran medida por un pasado. Recordemos la primera condición de amistad de Telfer, actividades compartidas. Cuando una persona comienza a compartir actividades con otra, por lo general somos reacios a llamar amistad a la relación con esa otra. Allí podría haber una chispa, como cuando dos personas reconocen intereses mutuos, o entusiasmos, o una forma común de ver las cosas. Sin embargo, la amistad en sí se desarrolla con el tiempo. Es un espesor temporal de actividad compartida que crea una amistad. En contraste con la visión de Derrida de la economía del don, lo que hace ese espesor temporal no es tanto crear un balance de deudas, como borrar o al menos borrar la idea misma de un balance. No es difícil ver por qué. A medida que se desarrollan las amistades, sus participantes a menudo hacen una cosa u otra por el amigo en medio de sus actividades compartidas. Este hacer el uno por el otro a lo largo del tiempo y en el contexto de actividades compartidas crea un vínculo, lo que Telfer llama una pasión, que lleva a los amigos a hacer cosas el uno por el otro, como diría Aristóteles, por el bien del otro. Esta pasión y este hacer se describen a veces como un borrado de las fronteras entre los amigos. A menudo se caracteriza mejor, creo, como un borrado de la economía de las deudas que impulsa a tantas otras relaciones.

Compartiendo un lazo común enraizado en el espesor temporal, la amistad no suprime tanto las fronteras generales entre los individuos como las fronteras

específicas erigidas por las autocomprensiones economicistas.

Si esta articulación de las posibilidades de la amistad es correcta, podemos entender que el punto de vista de Foucault sobre la amistad como una forma de vida amenaza el orden social al ofrecer maneras de formar nuevas alianzas y líneas de fuerza. Estas nuevas alianzas y líneas de fuerza consisten en formas significativas de conducir nuestras vidas entre nosotros que resisten la reducción a las figuras del neoliberalismo. Se resisten a la economía de inversión y retorno y a la traducción de las relaciones en formas de consumo. Esto, en sí mismo, ofrece una visión de la interacción social más allá de los confines del orden neoliberal, que le es hostil precisamente porque caracteriza algunas de nuestras relaciones más significativas. Creo que podemos dar un paso más en esta dirección. Este próximo paso nos llevaría de la sugerencia de Foucault a la política de Rancière. La sugerencia que quiero hacer aquí es que un tema del tipo de amistad que he aislado aquí también puede contribuir a una política igualitaria. Es lo que podría significar el término 'confianza' (el francés es *confiance*) que vimos en la cita de Rancière al principio.

Kant escribe que, 'La relación de amistad es una relación de igualdad. Un amigo que soporta mis pérdidas se convierte en mi benefactor y me pone en deuda con él. Me siento tímido en su presencia y no puedo mirarlo

atrevidamente a la cara. La verdadera relación de amistad se cancela y la amistad cesa' (1991, pp. 213–14). El argumento de Kant aquí es que la amistad requiere un delicado equilibrio entre cuánto se pide y cuánto se ofrece de un amigo a otro, un punto que discutimos hace un momento. Sin embargo, hay otra manera de tomar esta cita.

Las amistades, al menos las caracterizadas por el tema que aquí tratamos, son relaciones de igualdad. Podríamos enmendar a Kant diciendo que son relaciones de igualdad no sólo por el equilibrio general de dar y recibir sino también, y más profundamente, porque en muchos casos ese equilibrio ni siquiera entra en juego. Es decir, miramos a nuestros amigos como nuestros iguales, no porque sean iguales a nosotros sino porque la igualdad de este tipo es, en cierta medida, inconmensurable. La igualdad aquí es una igualdad de dos o más personas que se toman no como iguales en tal o cual característica sino, podríamos decir, como iguales, punto.

Esta igualdad es, en opinión de Rancière, la base de una política democrática. 'La actividad política', escribe, 'es siempre un modo de expresión que deshace las divisiones perceptibles del orden policial al implementar un supuesto básicamente heterogéneo... la igualdad de cualquier ser hablante con cualquier otro ser hablante' (1999, p. 30). Lo que logra el supuesto de igualdad es desafiar el orden

jerárquico, lo que Rancière llama el orden policial, de la mayoría de los arreglos sociales. Actuar democráticamente es actuar colectivamente sobre el presupuesto de la igualdad de todos y cada uno. Hacerlo, como señala la cita que vimos anteriormente, es actuar con una especie de confianza colectiva. La sugerencia que quiero hacer aquí es que los modos de amistad que resisten las figuras del neoliberalismo ofrecen, en algunos de sus elementos, modelos y rutas hacia tal política democrática.

Rancière afirma que 'La esencia de la igualdad no es tanto unificar como desclasificar, deshacer la supuesta naturalidad de los órdenes y reemplazarla con las controvertidas figuras de la división' (1995, pp. 32-3). Las figuras supuestamente naturales del orden neoliberal son el empresario y el consumidor. Al tomar una amistad como algo sin medida en la forma que hemos descrito, al ver a los amigos como aquellos cuyos propios intereses son en gran medida nuestros intereses, al resistir la reducción de las relaciones sociales a placeres o inversiones, lo que emerge es precisamente una desclasificación en el sentido de Rancière. No es en nombre de otra cosa, a menos que queramos llamar a esa otra cosa ya sea igualdad o tal vez amistad misma, que se cuestionan las figuras del neoliberalismo. Es, en cambio, para un tipo de relación sin jerarquía, o con la menor jerarquía que nos permita nuestra época.

Además, como señala Marilyn Friedman, el hecho de que la amistad sea una 'elección voluntaria' le permite actuar como un tipo de relación igualitaria que atraviesa las estructuras tradicionales de un orden policial y permite la formación de comunidades alternativas y disruptivas. Ella señala que "Debido a que se basa en la elección voluntaria, es más probable que la amistad se base y sostenga en intereses y valores compartidos, afecto mutuo y posibilidades para generar respeto y estima', agregando que 'la amistad, más que muchas otras relaciones, puede brindar apoyo social a las personas que son idiosincrásicas, cuyos valores poco convencionales y estilos de vida desviados los hacen víctimas de la intolerancia de los miembros de la familia y otras personas que están involuntariamente relacionadas con ellos' (1993, pág. 298). Ella señala que esto es esencial para las formaciones feministas de solidaridad, que se enfrentan a una fuerte y, a menudo, violenta resistencia a sus desafíos a los roles tradicionales de sexo y género.

Podríamos querer argumentar aquí, en contra del último punto de Friedman, que una de las virtudes del neoliberalismo es que ha socavado los roles de género tradicionales, igualando a todos frente al intercambio de mercado globalizado. Este argumento, sin embargo, sería erróneo por dos motivos. En primer lugar, las mujeres, particularmente en los países menos avanzados tecnológicamente, no han sido liberadas de los roles de

género tradicionales, sino que han pasado de un conjunto de roles opresivos a otro.

Por ejemplo, en muchas de las zonas francas desarrolladas por las corporaciones transnacionales, las mujeres se ven atraídas al trabajo de explotación cuyos efectos son poco más que cambiar el estar en la parte inferior de una escala social tradicional por estar en la parte inferior de la neoliberal. David Harvey señala que:

La acumulación por desposesión generalmente socava cualquier poder que las mujeres puedan haber tenido dentro de los sistemas tradicionales de producción/comercialización del hogar y dentro de las estructuras sociales y los mercados tradicionales. Los caminos de la liberación de las mujeres de los controles patriarcales tradicionales en los países en desarrollo pasan por el trabajo degradante en las fábricas o por el comercio de la sexualidad. (Harvey, 2005, pág. 170)⁵¹

En segundo lugar, la igualdad prometida no es el tipo de igualdad que Friedman considera la base de la emancipación feminista. Lo que ella llama estilos de vida 'idiosincrásicos' o 'desviados' no consisten en comprar ropa gótica en Hot Topic. Son, en cambio, experimentos en diferentes formas de relaciones personales no

51 Para una descripción de las zonas francas industriales y el lugar de las mujeres en ellas, véase Klein (1999, cap. 9).

explotadoras; como diría Foucault, la amistad como forma de vida.

Todo esto es lo que permite que ciertos aspectos de la amistad de este tipo sean a la vez modelo y camino hacia una política democrática. Son un modelo para esa política porque muestran cómo puede ser. La amistad puede dar una imagen de solidaridad, lo cual no es poca cosa en una era de individualismo característico tanto del consumismo como del espíritu emprendedor. Además, también ofrece una ruta hacia tal política. La amistad puede ser un movimiento de solidaridad. Presupone la igualdad de sus participantes y, por tanto, forma a esos participantes en el modo de solidaridad política que exigen los movimientos democráticos. La amistad puede proporcionar un saber hacer que sea la base de una solidaridad política progresista. Al ir en contra de las figuras del neoliberalismo, cultiva una forma alternativa de interacción social que es el requisito de cualquier movimiento que efectivamente contrarreste la dominación neoliberal.

Este cultivo es un elemento necesario para construir un conjunto alternativo de relaciones sociales. En un artículo reciente titulado 'Proceso de fetichización' (2005), Mark Lance interviene en el debate tradicional entre anarquistas sobre si el voto o el consenso respetan la igualdad de los participantes, argumentando que el enfoque en el proceso pierde la importancia de la formación y la

auto–autoevaluación de formación de esos participantes. La afirmación de Lance es que a menudo esperamos diseñar procesos que garanticen el respeto por las personas cuando, de hecho, los procesos en sí solo funcionan cuando se ha inculcado ese respeto. “Una organización democrática antiautoritaria no debe entenderse definida por un conjunto de procedimientos formales. Las reglas se pueden utilizar como herramientas de una comunidad virtuosa con una práctica en gran medida funcional, pero no deben ser más que herramientas” (Lance, 2005). Aunque no se refiera a las figuras del neoliberalismo, podemos ver por qué el cultivo de las 'virtudes' del respeto y la solidaridad con los demás es particularmente urgente a la luz de cómo estamos siendo moldeados por las fuerzas sociales, económicas y políticas actuales.

Y el cultivo no lo es todo. La amistad también es motivadora. Después de todo, las amistades se encuentran entre las relaciones sociales más gratificantes. A menudo nos gustaría que otras de nuestras relaciones con los demás compartieran ciertas características de la amistad. No es que podamos considerar todas nuestras relaciones sociales como amistades: eso requeriría demasiado compromiso con demasiadas personas. Sin embargo, a la mayoría de nosotros nos parecería un mundo mejor en el que pudiéramos confiar un poco más los unos en los otros, sentirnos un poco menos en competencia unos con otros y sentirnos menos un medio para los fines de los demás. Al

modelar tales relaciones, la amistad no solo puede ofrecer la preparación para la solidaridad política; no sólo puede mostrarnos, en la intimidad de nuestros mundos particulares, cómo es un mundo mejor; también puede motivarnos a lograr ese mundo.

Me gustaría cerrar con dos objeciones, las cuales pueden extraerse de la *Política de la amistad* de Derrida. La primera objeción se refiere a hasta dónde puede extenderse la red de la amistad. El segundo, a raíz del primero, busca cuestionar la coherencia del propio concepto de amistad. En cuanto a la primera, Derrida señala que existe una tensión entre la amistad y una política democrática en el sentido de que la amistad solo puede extenderse a un número limitado de personas:

no es posible amar mientras uno es simultáneamente, al mismo tiempo amigo de muchos otros [*to de pollois ama einai phflon kai to philem koluei*] (y para muchos, si son de tribus, también estorba el amigo); los numerosos, los numerosos otros: esto no significa ni número ni multiplicidad en general, sino un número demasiado grande.

(Derrida, 1997, pág. 21)

La amistad requiere pasar tiempo y gastar emoción en aquellos con los que uno se hace amigo; es imposible comprometerse en este nivel de concentración

interpersonal con numerosas personas, especialmente en los tipos de amistad que hemos esbozado aquí. Para que una amistad vaya más allá de los parámetros marcados por las figuras del neoliberalismo es necesario que exista un nivel de implicación que imposibilite la posibilidad de ampliar mucho el círculo de amigos. Como resultado, podríamos ver la amistad no, como hemos sugerido aquí, como un soporte para una política igualitaria, sino más bien en tensión con ella. Tiene que haber necesariamente un adentro y un afuera, el adentro incluyendo a aquellos con los que hemos podido entablar amistad y el afuera compuesto por todos los demás. Parecería difícil construir una política igualitaria sobre esa base.

Si lo que se requiriera de una política igualitaria fuera que todos en ella se hicieran amigos, la amistad sería de hecho una base poco prometedora para la política. Sin embargo, lo que he argumentado no es que todos en un movimiento político deban convertirse en amigos, sino que la amistad ofrece varias herramientas, quizás herramientas esenciales, para formar movimientos políticos igualitarios. En particular, he reivindicado tres virtudes políticas de la amistad: ofrece un modelo de relaciones igualitarias que resiste las figuras del neoliberalismo, capacita a las personas en tal interacción igualitaria y motiva a las personas a tener una interacción igualitaria más sana con los demás. Estas virtudes pueden valorarse aparte de la amistad, ya sea individual o colectivamente, y utilizarse en relaciones que

no son en sí mismas amistades. Es posible interactuar con otros sin pensar en ellos como inversiones u objetos de consumo y, sin embargo, sin desarrollar amistades con ellos. Es posible aprender a considerar a los demás como iguales sin considerarlos amigos. Y es posible mantener esa consideración sin que se convierta jamás en amistad. Además, todo esto se puede hacer con muchos otros. No requiere el tiempo y el compromiso emocional característicos de una amistad significativa. Lo que sí requiere es un compromiso para ir más allá de los parámetros de interacción interpersonal que nos ha prescrito el neoliberalismo.

Más profundamente que la cuestión de los números, sin embargo, Derrida argumenta que la distinción amigo/enemigo en sí misma tiene fronteras porosas, el amigo se vuelve enemigo y el enemigo se vuelve amigo, o mejor, la amistad se vuelve enemistad y la enemistad se vuelve amistad. 'Los dos conceptos (amigo/enemigo) en consecuencia se cruzan y cambian de lugar sin cesar' (Derrida, 1997, p. 72). Sin embargo, como ocurre con todas las deconstrucciones derrideanas, aunque los términos se intercambian, no se borran por completo. Si esto es cierto, entonces el uso de la amistad para fundamentar la igualdad de cualquiera y de todos es un proyecto condenado al fracaso. Siempre habrá otros, incluso otros íntimos, que están fuera del tema de la amistad que hemos abordado aquí y, por lo tanto, más allá de la capacidad de ser tratados

completamente como iguales, como Rancière querría hacer. O mejor, como tampoco estarían del todo más allá de esa capacidad, podríamos decir, más precisamente, que nunca estarían del todo de este lado.

No quiero afirmar aquí que la amistad, incluso la amistad fuertemente caracterizada por los temas que hemos descrito aquí, sea inmune a su exterior, es decir, a alguna forma de enemistad. Mis razones para la reserva, sin embargo, no son derridianas sino neoliberales. En una sociedad donde el espíritu empresarial y el consumismo nos presionan en todas partes, es poco probable que podamos escapar de su influencia, incluso en nuestras mejores relaciones. Mi acuerdo con Derrida sobre este asunto, entonces, no se basa en la deconstrucción, sino más bien en la historia y el contexto. La pregunta es si este acuerdo socava el papel que la amistad puede desempeñar en la solidaridad política. Yo creo que no. Al igual que con mi respuesta a la anterior objeción derrideana, no hay necesidad de visualizar una amistad pura para visualizar la amistad.

La amistad, en su modalidad no económica, presiona contra las figuras del neoliberalismo y, al hacerlo, presiona contra el neoliberalismo mismo. Una cosa es admitir que esta presión no es pura, que está rodeada y a veces infundida por aquello contra lo que presiona. Otra muy distinta es tratar de deconstruirlo sobre esa base. Hacer

esto último es borrar la distinción entre la figura de la amistad y la del neoliberalismo, un borrado que repercutiría sólo en beneficio del propio neoliberalismo.

Derrida, por supuesto, no querría aceptar que el neoliberalismo sería el beneficiario de una deconstrucción de la amistad. En su opinión, la deconstrucción no lleva a abrazar el neoliberalismo sino más bien a reconocer la democracia como siempre una democracia por venir. Como nos dice en *Rogues*, 'El "por-venir" no solo apunta a la promesa sino que sugiere que una democracia nunca existirá, en el sentido de una existencia presente: no porque será diferida sino porque siempre permanecerá aporética en su estructura' (2005, p. 86). Lo que recomienda en una deconstrucción de la distinción amigo-enemigo no es una apatía o una sumisión a las relaciones políticas actuales, sino un borrado de la frontera entre amigo y enemigo que permitirá que surja una hospitalidad hacia el otro. Para Derrida, la solidaridad no se crea a través del cultivo de la amistad sino a través de una deconstrucción de las fronteras entre la amistad y la enemistad. Esto abriría un espacio para un reconocimiento del otro que parecería particularmente relevante a la luz de los actuales movimientos de exclusión de homosexuales, inmigrantes, etc. Tal espacio no sería enteramente de diferencias, ni enteramente de idénticos iguales. Sería más bien un espacio de la economía entre los dos. Como escribe en *Políticas de la amistad*:

No hay democracia sin respeto a la singularidad o alteridad irreductible, pero no hay democracia sin 'comunidad de amigos' (*koina ta philon*) sin cálculo de mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables, todos iguales. Estas dos leyes son irreductibles la una a la otra. Trágicamente irreconciliable y para siempre hiriente, la herida misma se abre con la necesidad de tener que *contar* los amigos, contar los otros, en la economía de lo propio, allí donde todos los demás son totalmente otros.

(Derrida, 1997, pág. 22)⁵²

Lo que parece que tenemos aquí, entonces, es una confrontación de dos modelos de solidaridad. Uno es un modelo ampliamente Ranciéreano que ve en la amistad un modelo de solidaridad, y el otro un modelo derridiano que busca en cambio borrar (sin borrar nunca por completo, por supuesto) las fronteras entre la amistad y la enemistad. Desde la perspectiva de este último, el primero corre el riesgo de excluir a los demás de cualquier solidaridad que se pretenda y, por lo tanto, socavar el igualitarismo en el que se basa. Lo que se requiere, desde esta perspectiva, es

52 Debemos señalar aquí que en este pasaje Derrida parece reducir la igualdad a la semejanza. No hay razón para pensar en la igualdad en términos de semejanza. Aunque este punto nos llevaría demasiado lejos, lo abordo en el contexto del pensamiento de Rancière en *El pensamiento político de Jacques Rancière: Creando igualdad*. Véase Rancière (2008, págs. 56–64).

abrazar una visión más 'mesiánica' de la solidaridad democrática, una que se resista a hacer plenamente presente el carácter, la naturaleza o la base de esa solidaridad si desea seguir siendo democrática. O, desde un ángulo diferente, el requisito es mantener juntos al yo y al otro en una confrontación "trágica" sin fin.

Hay, creo, al menos dos cosas que pueden decirse en respuesta a la perspectiva derrideana, una en defensa de la visión de Rancière y otra en crítica a la alternativa derrideana. En cuanto a lo primero, la historia de la lucha y la enseñanza no violentas sugiere que la construcción de la solidaridad interna no requiere la exclusión del otro. Ver al otro como un adversario no es verlo como menos que igual, o como prohibido en principio del grupo al que perteneces. El problema comienza, no cuando hay resistencia, sino cuando esa resistencia hipostasia al otro en Otro, un enemigo o una fuerza que debe ser destruida o desmantelada para que alguien avance. Es esta idea la que Martin Luther King capta en un tono cristiano cuando escribe que la doctrina de la acción no violenta:

No fue una doctrina la que hizo que sus seguidores anhelaran venganza, sino una que los exhortó a defender el cambio. No era una doctrina que pedía ojo por ojo sino una que convocaba a los hombres a tratar de abrir los ojos del prejuicio ciego. El negro le dio la espalda a la fuerza no solo porque sabía que no podía

ganar su libertad a través de la fuerza física, sino también porque creía que a través de la fuerza física podía perder su alma.

(King, 1964, pág. 35)

Aquellos que suscriben el punto de vista de Derrida podrían señalar con rapidez y precisión que los adversarios a los que se dirige el punto de vista Ranciéreano no son los otros a quienes Derrida ve excluidos de la participación. Esto es cierto, y es precisamente lo que conduce a la crítica de la perspectiva de Derrida. La visión deconstruccionista se dirige a aquellos que son beneficiarios de la desigualdad, aquellos que se ven a sí mismos entre los *incluidos* y no entre los excluidos. Su discurso busca descubrir (y crear) poros en la frontera que los autopercebidos incluidos podrían haber levantado entre ellos y los excluidos. La mirada de Rancière, alternativamente, se dirige en primer lugar a los excluidos. Es un marco de solidaridad para aquellos que buscan luchar, no para aquellos contra quienes la lucha podría estar dirigida.

Y, dado el predominio de las figuras del neoliberalismo que hemos esbozado, el tipo de amistad que hemos bosquejado aquí está del lado de los excluidos más que del lado de los incluidos. La deconstrucción de Derrida se refiere a la amistad como un movimiento de cohesión interna entre aquellos que mantendrían a raya lo que Rancière llama 'la parte que no tiene parte' (1999, pp. 8–9).

En un mundo neoliberal, la amistad como movimiento de cohesión interna sólo puede ser de inversión y consumo. En su forma más cohesiva, la amistad sería una inversión mutua en una organización colectiva cuyo objetivo es asegurar el dominio de aquellos que ya tienen una parte. No hay lugar para el aporte de la amistad a la solidaridad, porque esa amistad sólo puede ser una amenaza para el orden neoliberal, por las razones que hemos visto. Así, las posibilidades de amistad que hemos esbozado aquí no son propiamente objeto de una deconstrucción sino, en todo caso, parte de ese otro que es tener un espacio abierto para ellas por una deconstrucción. Entonces, al intentar deconstruir la amistad, Derrida está mirando por el lado equivocado del telescopio. En nombre de abrir un espacio para el otro, deconstruye una de las herramientas sociales mediante las cuales se puede abrir ese espacio. La razón por la que hace esto es que su discurso, al dirigirse a los que tienen una parte más que a los que carecen de ella, ve la amistad solo a través de los ojos de aquellos para quienes la solidaridad es una amenaza más que una promesa.

Por supuesto, hay mucho más que decir sobre la relación de la amistad con nuestro orden político actual. Mi sugerencia aquí es que la rápida observación de Foucault acerca de que la amistad homosexual ofrece un desafío a los arreglos sociales actuales es adecuada, y no sólo con respecto a la amistad homosexual. Además, la amistad puede verse como un modelo y una forma de cultivo de la

solidaridad política. Si podemos encontrar formas de traer elementos de algunas de las relaciones más significativas de nuestras vidas a la arena social, económica y política más amplia, entonces tal vez podamos, en una medida u otra, hacernos eco del eslogan actual de tantos movimientos políticos progresistas y decir que otro mundo sí es posible. De hecho, si buscamos en el lugar adecuado, veremos que muchas veces ya está aquí.

Referencias

- Barber, B. (2008) *Consumido: cómo los mercados corrompen a los niños, infantilizan a los adultos y se tragan a los ciudadanos por completo*. Nueva York: Norton.
- Baudrillard, J. (1975) *El espejo de la producción*, trad. M. cartel. St Louis, Missouri: Telos Press.
- Bauman, Z. (2007) *Consumir Vida*. Londres: Política.
- Cicerón. (1991) 'Sobre la amistad', en M. Pakaluk (ed.), *Otros Yoes: Filósofos sobre la amistad*. Indianápolis, Indiana: Hackett.
- Derrida, J. (1992) *Given Time: 1. dinero falso*, trad. P. Kamuf. Chicago, Illinois: Prensa de la Universidad de Chicago.
- Derrida, J. (1997) *Políticas de la amistad*, trad. G. Collins. Londres: Verso.
- Derrida, J. (2005) *Pícaros: Dos ensayos sobre la razón*, trad. PENSILVANIA. Nass y M. Nass. Palo Alto, California: Stanford University Press.

- Foucault, M. (1989) 'La amistad como forma de vida', en S. Lotinger (ed.), *Foucault Live*, trad. J. Johnston. Nueva York: Semiotexto (e).
- Foucault, M. (1995) *Disciplinar y Castigar: El nacimiento de la prisión*. Nueva York: vendimia
- Foucault, M. (2004) *Naissance de la biopolitique (El nacimiento de la biopolítica)*. París: Gallimard.
- Friedman, M. 1993 'Feminismo y amistad moderna', en NK Badhwar (ed.), *Amistad: Un lector filosófico*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.
- Harvey, D. (2005) *Una breve historia del neoliberalismo*. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford.
- Kant, I. (1991) 'Conferencia sobre la amistad', en M. Pakaluk (ed.), *Otros yo: Filósofos sobre la amistad*. Indianápolis, Indiana: Hackett.
- King, ML (1964) 'La espada que cura', en *Por qué no podemos esperar*. Nueva York: Nueva Biblioteca Americana.
- Klein, N. (1999) *No Logo: Apuntando a los matones de la marca*. Nueva York: Picador.
- Lance, M. (2005) 'Proceso de fetichización', Instituto de Estudios Anarquistas.
<http://zinelibrary.info/files/Fetishizing%20Process.pdf>
(consultado el 3 de septiembre de 2012).
- May, T. (2008) *El pensamiento político de Jacques Rancière: Creando igualdad*. Edimburgo y University Park, Pensilvania: Edinburgh University Press y Penn State University Press.
- Pahl, R. (2000) *Sobre la amistad*. Londres: Polity Press.

- Putnam, RD (2000) *Bowling Alone: El colapso y el renacimiento de la comunidad estadounidense*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Rancière, J. (1995) *A orillas de la política*, trad. L. Garza. Londres: Verso.
- Rancière, J. (1999) *Desacuerdo*, trad. J. Rosa. Minneapolis, Minn.: Prensa de la Universidad de Minnesota.
- Spencer, L. y Pahl, R. (2006) *Repensar la amistad: las solidaridades ocultas hoy*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Telfer, E. (1991) 'Amistad', en M. Pakaluk (ed.), *Otros Yoes: Filósofos sobre la amistad*. Indianápolis, Indiana: Hackett.

IV. ANARQUÍA ENTRE METAPOLÍTICA Y POLÍTICA

Miguel Abensour

Como sugiere la preposición 'entre', nuestro objetivo es localizar lo que podría no ser localizable, es decir, *la an-arquía*, o más comúnmente *la anarquía*, o lo *anárquico*. La pregunta es entonces: ¿dónde podemos situar la an-arquía en la filosofía de Emmanuel Levinas? ¿Podemos considerar que está en algún lugar entre la metapolítica y la política? Esta pregunta es legítima, porque sabemos que el sentido levinasiano de *anarquía* debe distinguirse del anarquismo. La anarquía no puede reducirse a su sentido político en la medida en que tiene que ver con la intriga única que Levinas llama 'proximidad'. Sin embargo, y aquí es donde la cuestión se vuelve bastante compleja, si bien no podemos limitar la anarquía a su sentido político, de alguna manera preocupa y afecta a la política. Es como si el recurso

deliberado de Levinas a un término tan indudablemente cargado estuviera ligado a uno de los aspectos más profundos de su filosofía.

Para ayudar a responder a nuestra pregunta, se deben examinar tres textos esenciales:

- 'Humanismo y anarquía', el título de una sección en *Humanismo del Otro*, que se publicó por primera vez en 1968 en *La Revue internationale de Philosophie* (Levinas, 2006)
- la primera sección del capítulo cuarto, 'Principio y anarquía', en *Otherwise than Being; or, Beyond Essence* (De otro modo que ser o más allá de la esencia) (Levinas, 1991b), que se publicó por primera vez en *La Revue Philosophique de Louvain*
- 'La subjetividad como anarquía' en el curso de Levinas sobre *Dios, la muerte y el tiempo* (1976), editado por Jacques Rolland.

Volviendo a nuestra pregunta inicial: ¿por qué afirmar que la anarquía se encuentra en algún lugar entre la metapolítica y la política? En esencia, se debe a que la anarquía aparece en dos niveles diferentes en la obra de Levinas. Por un lado, se refiere a lo que precede a todo *arché*; es un comienzo absoluto y anterior a todos los principios. Por otra parte, esta relación con lo preoriginal no

excluye un cierto sentido político. Un ejemplo de la doble naturaleza de la anarquía *levinasiana* es cuando Levinas trata de describir el término 'obsesión' como un movimiento anárquico, en la segunda mitad de la nota 3 en *De otra manera que ser*:

La noción de anarquía tal como la estamos introduciendo aquí tiene un significado anterior al significado político (o antipolítico) que se le atribuye actualmente. Sería autocontradictorio establecerlo como un principio (en el sentido en que lo entienden los anarquistas). La anarquía no puede ser soberana como un *arché*. Sólo puede perturbar al Estado, pero de manera radical, posibilitando momentos de negación *sin ninguna* afirmación. El Estado entonces no puede constituirse como un Todo. Pero, por otro lado, se puede afirmar la anarquía. Sin embargo, el desorden tiene un sentido irreductible, como rechazo de la síntesis.

(Levinas, 1991b, p. 194)

Nuestra pregunta da lugar a otras, en particular: ¿qué entendemos por metapolítica?

El término 'metapolítica' no se encuentra en la filosofía de Levinas. Lo usamos, sin embargo, para conjurar una dimensión distinta a la política mediante el uso del griego 'meta': es decir, una pluralidad de significados. Aunque el primer sentido de 'meta' es 'después' o 'detrás' (en un

sentido tópico y técnico), también significa, como señala Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1995), un movimiento similar a un giro. En otras palabras, es partir de algo para volverse hacia otra cosa. Este movimiento o este giro permite una salida de un ser particular y un movimiento hacia el Otro. La metafísica significa, pues, un saber que va más allá de los sentidos, un saber que es, por el giro, suprasensible. Para Heidegger, este giro es cualquier cosa menos un mero detalle; es lo que decide el destino de la verdadera filosofía en el mundo occidental.

Cuando se aplica al pensamiento de Levinas, el término 'metapolítica' no se refiere a su sentido técnico o tópico, el que viene después de la política. La 'metapolítica' no puede entenderse así, porque, como escribe Levinas en un célebre texto (1961), la política viene *después de* la ética, que a su vez se convierte en la primera filosofía. La metapolítica, sin embargo, obtendría sentido con respecto a su contenido; significaría el giro que consiste en dejar algo para ir hacia otra cosa. En este caso, la metapolítica es un alejamiento de la política, un alejamiento del ser particular que es la política para ir hacia un Otro que sería la metapolítica. Así, la metapolítica intenta encarnar tal inversión. Cuando se examina de cerca, este término designa un viaje complejo. Si el 'meta' en metapolítica significa un giro o una partida –un dejar la política para ir a otra parte, o un pasaje más allá de la política–, significa, sin embargo, una *fuentes* o una

procedencia: es decir, un *debajo*. Es como si el efecto de la metapolítica fuera llamar nuestra atención sobre un fondo que permite una salida de la política y que abre un pasaje más allá de la política.

Al definir nuestra responsabilidad por el Otro, Levinas insiste en esta estructura compleja, en la trayectoria que va desde abajo hacia el más allá:

La libertad del otro no puede ni constituir una estructura junto con mi libertad, ni entrar en síntesis con ella. La responsabilidad por el prójimo es precisamente lo que va más allá de lo legal y obliga más allá de los contratos; me viene de lo anterior a mi libertad, de un no presente, de un inmemorial.

(Levinas, 1986, p. 67)

Además, no se trata aquí de fundar la práctica de la política en un sistema filosófico para acabar con su inmediatez y su naturaleza empírica. Porque esto significaría que la metapolítica es política basada en un principio, o en muchos principios. En cambio, la metapolítica debe ponerse en resonancia y en consonancia con lo que ocurre en la relación ética con el Otro, es decir, 'una responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo', de modo que 'la estructura me-ontológica y metalógica de la anarquía toma forma, deshaciendo el logos en el que se inserta la apología por la

cual la conciencia recupera siempre su autocontrol, y manda' (Levinas, 1991b, p. 102). Es como si la metapolítica fuera el análogo de esta salida de la ontología.

¿No es gracias a esta inversión que podemos situar mejor la anarquía, en la salida de la política, alejándonos de la política para alcanzar otra dimensión? Este giro, esta salida de la política, ¿no afecta aquello de lo que se desprende, aquello de lo que se aparta?

No basta, sin embargo, con situar. También debemos describir. Nuestro viaje comprenderá entonces dos elementos: primero, una descripción de la intriga de la anarquía, o anarquía y proximidad; y segundo, un ensayo crítico de los efectos sobre la política, o la perturbación de la política.

LA INTRIGA DE LA ANARQUÍA: ANARQUÍA Y PROXIMIDAD

Antes de entrar en la cuestión de la intriga tal y como se desarrolla en *De otro modo que el ser*, es importante analizar brevemente una de las primeras apariciones del término 'anarquía' en el pensamiento de Levinas, en *Totalidad e infinito (Totalite et infini)*, publicado en 1961.

Muy temprano en la elaboración de su filosofía, Levinas establece una concepción pluralista de lo social. En sus conferencias sobre el *Tiempo y el Otro* (*Le temps et l'autre*), Levinas afirma: 'queremos avanzar hacia un pluralismo que no se amalgama en un todo' (1991a, p. 20). En *Existencia y existencias* (*De l'existence a l'existant*, 2000 – publicado por primera vez en 1947), Levinas rechaza un pensamiento social que ve a la sociedad en términos de una totalidad que es diferente de la suma de sus partes (Durkheim) así como un pensamiento social que ve a la sociedad en términos de imitación (Tarde). En ambos casos, aunque por medios diferentes, llegamos a la idea de una fusión: o me identifico con el Otro a través de una representación colectiva, o me uno con el Otro a través de la renovación de un hecho común. Levinas también rechaza la comunidad del 'con' que, siguiendo a Heidegger, acerca a las comunidades en torno a algo que se comparte comúnmente, como es la verdad. En 1947, escribió:

A la comunidad de compañerismo oponemos la comunidad del 'Yo' y el 'Tú' que la precede. Esto no es una participación en un tercer término... es decir una comunión. La comunidad 'Yo' y 'Tú' es la formidable relación cara a cara sin intermediarios ni mediaciones.

(Levinas, 2000, p. 162)

Levinas reitera esta posición en *El tiempo y el otro*, donde critica a Platón por asumir una noción eleática del ser que

subordina lo múltiple al Uno y que reduce el papel de lo femenino a la materia. Acusa a Platón de no comprender la especificidad de la relación de uno con el otro. Es desde esta perspectiva que Levinas critica la *República de Platón* por estar construida sobre el modelo del mundo de las ideas y, por lo tanto, percibe el orden social ideal en términos del ideal de fusión. 'En su relación con el otro, el sujeto tiende a identificarse con el otro a través de una representación colectiva, o a través de un ideal común' (Levinas, 1991b, p. 88). Levinas renueva esta posición en su crítica a Heidegger, y así concluye de manera similar pero más profunda, ya que distingue su posición de la de Martin Buber. "Contra esta comunidad de lado a lado, he tratado de oponer la comunidad del "yo" y el "tú", no en el sentido de Buber, donde el vínculo social es la reciprocidad y donde se subestiman las propiedades ineludibles de los sujetos aislados" (1991b, pág. 89).

En *Totalidad e infinito*, el análisis de Levinas sobre la relación cara a cara se enriquece considerablemente. Contra el irenismo de Buber, esta relación ahora se piensa como una relación unidireccional o asimétrica. Levinas insiste en el 'bordillo del espacio intersubjetivo' que incluye una dimensión de elevación. Además, se distancia de Hobbes y va más allá de los pensadores que identifican lo social con el reino de la violencia (Levinas, 1961, pp. 266–7). Sin embargo, postular una relación distinta a la de la violencia no constituye un retorno al reino de la totalidad.

Para Levinas, la relación cara a cara se reafirma como la relación final e irreductible que 'hace posible el pluralismo de la sociedad' (1961, p. 267). El ser es exterioridad: es decir, la resistencia de la multiplicidad social frente a una lógica que totaliza lo múltiple (1961, p. 268). A la idea de totalidad propia de la filosofía ontológica, Levinas opone "la idea de una separación que se resiste a la síntesis" (1961, p. 269). Los 'yoes', extrañamente escritos en plural y siguiendo el ejemplo de los 'todos' de La Boetie, no forman una totalidad.

Es en torno a esta resistencia de lo múltiple frente a la totalización que aparece la referencia a la anarquía: 'anarquía esencial a la multiplicidad', afirma Levinas. Anarquía, porque 'no existe un plano último donde los 'yoes' puedan adquirir autocomprensión respecto a su principio' (1961, p. 270). Sin embargo, esta anarquía parece ambigua y temporal. Sólo existe por falta de un plan, principio o *arché común*. De hecho, lo múltiple puede resistir la totalización precisamente por la falta de un *arché*. Aunque la anarquía es, por un lado, una forma de resistencia y, por tanto, una manifestación del pluralismo de la sociedad, también es, por otro lado, 'vértigo' y 'escalofríos'. No es la guerra de todos contra todos, sino la anomia de los libres albedríos: 'nunca sabremos qué voluntad, en el reino de los libres albedríos, está moviendo los hilos; nunca sabremos quién juega con quién' (Levinas, 1961, p. 270). Y esta anarquía debe desaparecer, no por la

aparición de una totalidad más eficiente, sino por la llegada de un principio, de un *arché*, cuando el rostro reclama justicia. Es como si lo múltiple tuviera que despedirse y dar su lugar a un pluralismo del ser que 'llega a ser en la bondad que va del yo al otro' (1961, pp. 282–3).

En esta primera elaboración del pensamiento de Levinas, la anarquía es vista más como un estado temporal cuyo destino es abolirse ante el llamado a la justicia, que como una intriga nacida del enigma de la proximidad.

Contrariamente a los argumentos de Reiner Schürmann en *Heidegger sobre el ser y el actuar: de los principios a la anarquía* (1987), Levinas no intenta pensar o describir un "principio de anarquía". El uso de este término paradójico le permite a Schürmann oponer el aparato metafísico clásico y el pensamiento de Heidegger, que Schürmann ve como una expresión de este nuevo principio, o más precisamente, como una nueva forma de pensar a través de este principio. Por estructura tradicional de la filosofía –o estructura árquica– entendemos una estructura cuyo rasgo dominante es someter la cuestión de la acción a un *arché* de tal manera que las teorías de la acción inevitablemente intentan responder a la pregunta "¿Qué debo hacer?" Y la respuesta siempre se encuentra con respecto al conocimiento último de ese período. Metafísica significaría entonces los diferentes intentos de determinar un *arché* que subordine la acción. O, de nuevo, sería el aparato

'donde la acción requiere un principio al que puedan referirse las palabras, las cosas y las acciones' (Schürmann, 1987, p. 16). Este principio es a la vez fundamento, principio y mandamiento. 'El *arche* opera con respecto a la acción como la sustancia opera con respecto a los accidentes, da significado y telos' (1987, p. 15).

Es en la perspectiva de la estructura metafísica y árquica donde podemos comprender mejor el nuevo sentido que da Schürmann a la anarquía y, al mismo tiempo, al pensamiento de Heidegger. En la era de la clausura de la metafísica (la tesis de *Principio de anarquía* está íntimamente relacionada con la hipótesis de la clausura), la regla que establece que el mundo se vuelve inteligible y controlable por un 'primero' o por un primer fundamento pierde su ascendencia. Disminuye la derivación entre filosofía primera y filosofía práctica; la referencia obligatoria a un *arche* desaparece al mismo tiempo que los 'directorios epocales, que en cada época histórica organizan pensamientos y acciones, se desvanecen' (Schürmann, 1987, p. 15). De ahí la articulación de la paradoja 'deslumbrante' que es el *principio de anarquía*. Los dos términos de este concepto implican dos lados opuestos: uno que apunta por debajo del cierre de la metafísica y el otro que apunta más allá del cierre. El principio se enuncia y se niega a la vez. En otras palabras, el principio se enuncia sólo para ser negado. Es importante entender el siglo XX, por su crítica a la metafísica, como la era en la que termina

la derivación de la praxis de la teoría. La acción es anárquica, es decir, sin *arche*, fundamento, principio o mandato. Es la era del principio del no principio, o del principio que exige la ausencia de principio. En términos del pensamiento de Heidegger, esta paradoja revela su obra como transitoria, pues Heidegger está atrapado en la problemática clásica de la pregunta '¿Qué es el ser?' Sin embargo, logra desvincular esta pregunta del esquema atributivo o de principios. 'Todavía hay un principio, pero sin embargo es un *principio de anarquía*. Uno debe pensar a través de esta contradicción. En su historia y en su esencia, una fuerza dislocadora y 'plurificadora' obra la referencia a un principio... 'La deconstrucción es un discurso transitorio' (Schürmann, 1987, p. 16).

¿Es posible resolver la contradicción inherente al *principio de anarquía*? ¿No es la radicalidad de Emmanuel Levinas un alejamiento de esta paradoja (que contempla, sobre todo en relación con el anarquismo) y la postulación de una brecha insuperable entre el principio y la anarquía? ¿Y no es este contraste lo que lleva a Levinas a rechazar una concepción puramente política de la anarquía, ya que la anarquía se sitúa más allá de la alternativa del orden y el desorden? En este sentido, la noción de anarquía apunta hacia una realidad distinta al significado político o antipolítico. Este rechazo de una concepción política de la anarquía es lógico, ya que tal concepción equivale a imponer un principio a la anarquía. Para evitar la

transformación de la anarquía en un principio, Levinas separa la anarquía de la política, la anarquía de todo principio y la anarquía del anarquismo. Pues la doctrina anarquista no es otra cosa que la afirmación del principio de la razón sobre el de la autoridad. El principio de anarquía es inconcebible para Levinas. Para citar de nuevo la nota 3 de *De otro modo que el ser*: «Sería (la anarquía) contradictoria en sí misma establecerla como un principio (en el sentido en que la entienden los anarquistas). La anarquía no puede ser soberana, como un *arché* ' (Levinas, 1991b, p. 194). O nota 4: 'La anarquía no *reina*' (1991b, p. 194). La anarquía se separa así de un principio y de cualquier intento de desviarla hacia un principio. La anarquía, rendida a sí misma y volviendo a cierta desnudez, toca un estrato profundo donde se encuentra la compleja maraña del abajo (la fuente o la procedencia) y el más allá (el giro). La anarquía protopolítica abre el camino más allá de la política y la ontología. Y aquí se forma la intriga de la anarquía y la proximidad.

Jean-Francois Lyotard, en la velada en honor a Levinas que dio lugar a la publicación de *Other than Knowledge* (Aparte del conocimiento) (Petitdemange y Rolland, 1988), afirmó con firmeza y sobriedad que la contribución inestimable de Levinas es la forma en que se despide de la tradición dominante en la filosofía occidental:

todo pensamiento no es conocimiento. Eso está

bastante claro. Y la filosofía no es necesariamente, o al menos, exclusivamente... un tipo de discurso que tiene que ver con el conocimiento... De ahí viene mi admiración por Levinas; de pronto el pensamiento de Levinas descubre el reino de la experiencia, o de la reflexión, que no es objeto de conocimiento. Sin embargo, todavía podemos decir algo al respecto, a pesar de que nunca puede ser conocimiento.

(en Petitdemange y Rolland, 1988)

A esta afirmación, Levinas respondió:

Al recordar la posibilidad del pensamiento que no es conocimiento, quise afirmar que en el hecho de estar cerca de alguien existe algo espiritual, que antecede a todas las ideas. La proximidad o la sociabilidad misma es 'otro' que el conocimiento que la expresa. De lo contrario, el conocimiento no es fe... Esta sociabilidad no es una experiencia del otro; es proximidad al otro.

(Levinas, 1961, págs. 90–1)

De lo contrario, el conocimiento no es fe. Es, sin embargo, fuente de sentido o de lo sensible nacido de la responsabilidad hacia los demás. El conocimiento es, pues, sólo una de las posibilidades de la psique humana; no puede agotarlo. Es así concebible otra forma de pensamiento: 'un pensamiento que no se construye como una relación: del

pensamiento al pensamiento, con la dominación del pensamiento' (Lyotard en Levinas, 1996, p. 22). Al renunciar a la equivalencia entre psiquismo e intencionalidad, Levinas alcanza otro lado del psiquismo humano que dista mucho del dominio o la hegemonía del yo del saber. ¿No es esto ya una entrada en el anarquismo? Levinas afirma:

La Psique es la forma de un peculiar desfase, un aflojamiento o desprendimiento de la identidad: la misma impedida de coincidir consigo misma, despareja, arrancada de su reposo, entre el sueño y el insomnio, jadeando, estremeciéndose. No es una abdicación del mismo ahora alienado y esclavo del otro, sino una abnegación de uno mismo plenamente responsable del otro. Esta identidad surge de la responsabilidad y está al servicio del otro. En la forma de responsabilidad, la psique en el alma es el otro en mí, un varón de identidad, a la vez acusado y yo, lo mismo para el otro, lo mismo por el otro.

(Levinas, 1961, pp. 68–9)

Este relato, más allá de que enuncia la importancia de la posesión (en el caso de la psique, una para la otra, 'el alma es ya semilla de la locura'), tiene el gran mérito de guiarnos hacia la pregunta correcta, en términos de este 'peculiar desfase'. En efecto, no se trata tanto de retomar la descripción de las tres nociones que caracterizan la relación con el otro –responsabilidad, proximidad y sustitución– sino

de analizar cómo son anárquicas, o mejor, por qué camino y cómo participan en anarquía.

El caso de la proximidad

Levinas comienza por desobjetivar esta noción, negándose a reducirla a una comprensión puramente espacial que equivaldría a un intervalo reducido entre términos cercanos. Y dentro del contexto de esta desobjetivación, Levinas también se niega a ver la proximidad en términos de una experiencia del otro. La proximidad es más bien una exposición al otro. Además, respecto a la proximidad, ¿no podemos afirmar, para modificar la frase de Levinas en *Totalidad e infinito*, 'La anarquía es esencial a la humanidad bajo los auspicios de la categoría de proximidad'? La anarquía ya no es sólo una forma de resistencia de lo múltiple contra una lógica totalizadora. Ahora es el 'núcleo' de la psique humana en la medida en que entendemos la psique como algo que está más allá del conocimiento y uno para el otro. Con respecto a la proximidad, Levinas afirma: 'Su sentido absoluto y propio presupone 'humanidad' (1991b, p. 81). Y por una inversión audaz del tipo que tiene la costumbre de realizar, Levinas llega a preguntar si la contigüidad espacial no depende de la proximidad humana a través de la

experiencia de la justicia. Esta 'asunción' de la humanidad, este vínculo constitutivo de la humanidad, requiere que la proximidad sea pensada a distancia del conocimiento y de la conciencia intencional como 'conciencia de':

La humanidad, a la que se refiere la proximidad propiamente dicha, no debe entonces ser entendida primero como conciencia, es decir, como la identidad de un ego dotado de saber o (lo que viene a ser lo mismo) de potencia. La proximidad no se resuelve en la conciencia que un ser tendría de otro ser que juzgaría cercano en la medida en que el otro estaría bajo la mirada o al alcance de uno, y en la medida en que sería posible apoderarse de ese ser, agarrarlo o conversar con él, en la reciprocidad de los apretones de manos, las caricias, la lucha, la colaboración, el comercio, la conversación.

(Levinas, 1991b, p. 83)

Comenzar con el conocimiento o con la conciencia intencional puede conducir a una pérdida, a un descuido de la proximidad transformándola en una temática. Peor aún, puede conducir a una represión en la conciencia de 'una subjetividad ya más antigua que el saber o el poder' (1991b, p. 83).

La proximidad no es un estado ni un respiro. Es una angustia inagotable y un 'sitio nulo' (¿una utopía?). La

proximidad es exterior a un lugar de descanso, pues en tal lugar la proximidad no es suficientemente intensa. Es como si el impulso de proximidad fuera un 'nunca lo suficientemente cerca' (1991b, p. 82). A falta de indiferencia o fraternidad, la proximidad no es una simple relación; lejos de ser una conciencia, es 'estar atrapado en la fraternidad', abnegación, institución del uno por el otro. (1991b, pág. 82). 'El acercamiento' –escribe Levinas– 'es precisamente una implicación del que se acerca en la fraternidad.... Este estar atrapado en la fraternidad cuya proximidad es lo que llamamos *significación*' (1991b, p. 83). Más allá del conocimiento y más allá de una simple relación, la proximidad es obsesión, es decir, la encarnación de la no reciprocidad y de un afecto irreversible por el otro que es unilateral, ya que 'tengo siempre una respuesta más para dar' (1991b, p. 84). Un yo 'a la vez obligado a', en forma acusativa, a la vez responsable sin ninguna posibilidad de escape.

Esta subjetividad obsesiva, esta obsesión no recíproca, testimonia la excepcionalidad de la proximidad respecto de un orden racional que conduce a un sistema de relaciones reversible y simétrico. El otro me llama. Tal es la modalidad de la obsesión. Siempre estoy endeudado y no puedo librarme de mi deuda. 'Soy como ordenado desde afuera, traumáticamente mandado' (Levinas, 1991b, p. 87). Si aparece la conciencia, es sólo dentro del contexto de la obligación anterior que la conciencia no puede deshacer.

Una urgencia extrema, que es otra modalidad más de la obsesión, frustra todos los intentos de conciencia y de transformación de las representaciones en temas. Además, la proximidad atestigua una temporalidad diferente a la de la conciencia y la del tiempo de los relojes. La proximidad como obsesión es perturbación.

Un 'sentido anárquico de proximidad', afirma Levinas. Sus palabras exactas son, '[la justicia] deriva de una significación anárquica de proximidad' (1991b, p.81). ¿Qué significa esto?

Para seguir el exceso de esta descripción, la proximidad es un asalto a un orden racional. Un tercero podría comprender este orden demostrando cómo se vuelve inteligible en la medida en que las relaciones que lo constituyen son, en cierta medida, intercambiables por ser reversibles y simétricas. Así, con respecto a tal sistema concebible, la proximidad es una excepción, una 'perturbación'. Además, la proximidad conduce a un asalto adicional a este orden racional a través de su propia temporalidad. 'La proximidad', escribe Levinas, 'no entra en el tiempo común de los relojes, que posibilita los encuentros. Es una perturbación' (1991b, p. 89). Otro disturbio más.

Más allá de esta tendencia a perturbar que suscita la cuestión del desorden, la proximidad se revela como anárquica o *an-árquica*, ya que llega a estar sin la mediación

de una idealidad, o de un principio que toma el lugar de una idealidad o de un *arche*. Como implicación, aferramiento a la fraternidad y significación, la subjetividad se describe a la vez como anarquía. Levinas afirma: 'La subjetividad del sujeto que se aproxima es entonces preliminar, anárquica, anterior a la conciencia' (1991b, pp. 82–3). O también, en el curso sobre Dios y la onto-teología, la obsesión se presenta como 'un delirio que sorprende al origen, que surge antes que el origen... que se muestra ante cualquier atisbo de conciencia. Es una anarquía que pone fin al juego de la ontología en el que el ser se pierde y se descubre a sí mismo' (Levinas, 1995, p. 200).

Esta pasión encuentra los extremos de tres maneras diferentes: por esta pasión, la conciencia es afectada a pesar de sí misma; dentro de esta pasión, la conciencia es aprehendida sin ningún *a priori*; con esta pasión, la conciencia se ve afectada por lo que no es deseable (Levinas, 1995, p. 201). El otro como otro no está precedido por un precursor que alertaría a la conciencia y facilitaría así el compromiso del irresistible movimiento de reducción del otro a lo Mismo. ¿No es esta otra manera de permanecer bajo todo *arche*? 'Absolviéndose de toda esencia, de todo género, de todo parecido', escribe Levinas, 'el vecino, *el primero en la escena*, me preocupa por primera vez (aunque sea un viejo conocido, un viejo amigo, un viejo amante, atrapado durante mucho tiempo en el tejido de mis relaciones sociales) en una contingencia que excluye lo *a*

priori' (1991b, p. 86). La aparición del otro es aún más anárquica, ya que es una convocatoria que renuncia a toda mediación. Es como si el otro reclamara su pertenencia a la humanidad para suscitar reconocimientos y encuentros. El escenario es completamente diferente, infinitamente más abrupto: estoy asignado al otro como otro por su singularidad. 'Su extrema singularidad es precisamente su asignación' (1991b, p. 86). Lejos de ser realizada por un intermediario, esta asignación se realiza directamente cara a cara. 'Esta manera de un vecino es una cara. El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad intachable' (1991b, p. 88). La an-arquía se redobla aquí: asignación ante todo *arché*, pues la llamada a la responsabilidad no va precedida de libre consentimiento, pacto o contrato. El rostro escapa a la representación. Es el colapso mismo de la fenomenalidad'; es tan débil que es menos que un fenómeno. 'La revelación de un rostro es desnudez, no forma, abandono de sí mismo, envejecimiento, muerte' (1991b, p. 88).

Hay aquí algo parecido a un escándalo, pues esta relación escapa a toda intencionalidad y a todo compromiso. Obedezco el mandamiento del otro incluso antes de escucharlo. Hay, pues, una temporalidad particular que no es menos anárquica puesto que se sitúa antes de todo *arché*, de todo comienzo, de toda iniciativa.

Además, la temporalidad de la proximidad es excepcional;

no sólo trastorna, perturba el tiempo de los relojes, nos introduce en otra prueba del tiempo que es distinta del tiempo de la conciencia o de la temporalidad que se expresa en el Dicho (*le Dit*). A su manera, la temporalidad testimonia la anarquía. En el tiempo de la conciencia, un yo activo ensambla el pasado, lo recupera por la memoria o por el trabajo de la historiografía. Lo propio de la proximidad y de la responsabilidad por el otro es que preceden a todo compromiso y no resultan del libre consentimiento, es decir, de ningún presente. La responsabilidad por el otro pertenece a un tiempo peculiar que es un tiempo sin comienzo. De ahí que sea anarquía la que, *al no tener un comienzo*, no puede ser representada (Levinas, 1991b, p. 51). Para establecer una relación con un pasado que nunca ha sido presente, como un pasado inmemorial, la proximidad 'desarma el tiempo recuperativo de la historia y la memoria en el que continúa la representación' (1991b, p. 88). Una vez más, la proximidad es la ruptura del tiempo histórico.

También podemos intentar mostrar la presencia de la anarquía en la responsabilidad levinasiana por el otro –'la anarquía irreductible de la responsabilidad por el otro'–, escribe Levinas (1991b, p. 76). ¿Cómo afecta el paso de la conciencia *de* a la conciencia *de* la autoconciencia que espontáneamente se plantea como origen, principio, iniciativa o *arché*? En la responsabilidad por el otro, 'el yo no se plantea, sino que pierde su lugar, se aparta o se

encuentra deportado' (Levinas, 1995, p. 181). Esta es precisamente la anarquía irreductible de la responsabilidad, ya que es un vínculo que no puede ser reflexionado en el contexto de la racionalidad fundacional, a pesar de que este pensamiento pueda estar en busca de otra racionalidad. Aún más inquietante es la anarquía que se encuentra en la sustitución, una especie de clímax de la intriga anárquica. El yo no es sólo responsable del otro, sino también rehén de todos los demás, como en la imagen de la maternidad donde la madre es rehén del bebé que lleva y alimenta. 'En la prehistoria del Yo, el Yo es completamente rehén y esto precede al ego' (1995, p. 202). El uno para el otro es aquí llevado al extremo, sin retorno al yo, hasta el punto en que la anarquía socava el *arché* que es el Ser. Es una 'anarquía que pone fin al juego de la ontología en el que el ser se pierde y se descubre a sí mismo', escribe Levinas (1995, p. 200).

Para Levinas, la proximidad y la obsesión no son fenómenos de la conciencia. Pero esta inconsciencia, en lugar de ser el signo de algún tipo de déficit (una etapa preconsciente o una represión), es una afirmación de 'su excepción de la totalidad, es decir, su rechazo de la manifestación', y 'esta excepción es el no-ser o la anarquía, anterior a la todavía alternativa ontológica del ser y la nada' (Levinas, 1991b, p. 197, nota 26). Pero el sujeto como sujeto elegido, como sustitución, experimenta un vuelco sorprendente. La alienación se ve ahora como la retirada a

un ser que persevera en su ser, *conatus in esse*, mientras que la libertad se encuentra del lado de la sustitución. 'Un modo de libertad, ontológicamente imposible, rompe la esencia irrompible. La sustitución libera al sujeto del hastío, es decir, del encadenamiento a sí mismo, donde el yo se ahoga en sí mismo' (1991b, p. 124). La cualidad única de esta liberación es que no cae en el juego de la ontología que consiste en comienzo, acción, perseverancia en el ser, etc. Sin embargo, Levinas escribe y crea así una imagen nueva y paradójica de la linealidad: "una liberación anárquica, emerge, sin ser asumido, sin convertirse en un comienzo, en la desigualdad consigo mismo" (1991b, p. 124).

En muchas ocasiones, Levinas define la anarquía como una perturbación: una perturbación del tiempo de los relojes, del tiempo histórico y del ser. ¿Significa esto que, a causa de esta perturbación, podemos identificar, sin calificarla, anarquía con desorden? En absoluto, parecería. Pues en su descripción de la obsesión, el movimiento anárquico en el sentido original del término, Levinas afirma que la anarquía no es el hecho de un desorden opuesto a un orden, sobre todo porque el desorden es, en verdad, otra forma de orden. Es importante señalar que esto no es una afirmación de orden o de la omnipresencia del orden. Más bien, Levinas está intentando preservar una concepción máxima, incluso enfática, de la anarquía. La anarquía está más allá de la alternativa ontológica entre el orden y el desorden que todavía está bajo el control de 'ser *arche*'

(1991b, p. 102). De hecho, "los problemas de la anarquía están por encima y más allá de estas alternativas" (1991b, p. 101). Es porque la anarquía –y la anarquía de la obsesión como enigma no intencional– perturba el ser, es decir, pone fin al juego ontológico, que no podemos reducirla a un desorden 'que se opone al orden'. Se produce un movimiento más complejo. Si la anarquía no puede reducirse a un desorden, en sentido ontológico, parece que un desorden sustraído de la ontología, concebido de manera no dialéctica, y más allá de su oposición al orden, podría recibir una fuerza anárquica. En otras palabras, puede concebirse un desorden que tiene que ver con un afuera, y que se aleja de toda síntesis. En este sentido, Levinas concluye la tercera nota de *De otro modo que el ser* reconociendo las virtudes de una especie de desorden metaontológico. 'El desorden tiene un significado irreductible, como rechazo de la síntesis' (1991b, p. 194). De ahí la sexta nota que nos invita, frente a Bergson, a distinguir entre muchos tipos de desorden. Todos los desórdenes no son simplemente órdenes diferentes, como atestigua la anarquía diacrónica que no puede ensamblarse en un orden.

Si la an–arquía no puede reducirse a un desorden que se opone a un orden, entonces, a la inversa, algunos desórdenes –en la medida en que son perturbaciones del ser, o que socavan el 'ser *arché*'– tienen que ver con la anarquía.

EL DISTURBIO DE LA POLÍTICA

Volvamos a la cuestión de partida: anarquía entre metapolítica y política. En el trayecto que acabamos de emprender, ya sea de proximidad, de responsabilidad por el otro, de sustitución o de obsesión, hemos estado constantemente dirigidos hacia un fondo de libertad, un fondo preoriginal, prehistórico, inmemorial, del *arche*. En suma, hemos explorado lo que se podría llamar las *dimensiones de fondo* y, entre otras, el fondo de la política que se encuentra del lado de la acción libre, comienzo, principio, Ser y *arché*, que está así del lado de la ontología. Sin embargo, si nos volvemos hacia lo *meta*, es decir, si nos alejamos de la política, si nos despedimos de la política y nos volvemos hacia otra cosa, si nos volvemos hacia la metapolítica, ¿qué encontramos? ¿Quizás la ética (sin la cual sabemos que la política sería tiranía), ética que se relaciona con el infinito y con la gloria del infinito? ¿Es satisfactoria esta respuesta? Para retomar este movimiento, y abrazarlo, parece entonces que la anarquía se encuentra o del lado de un debajo o del lado de un más allá o tal vez en el pasaje que va de un debajo a un más allá. Levinas habla de una ambigüedad de la anarquía en el sentido de un yo anacrónicamente retrasado con respecto a su presente, incapaz de compensar su tardanza. Este es un

yo perseguido, incapaz de pensar en lo que le afecta. El Yo puede, sin embargo, decir que esta incapacidad para la anarquía deja una huella. Sin embargo, es sólo una huella que el habla puede intentar reflejar. Sin embargo, respecto a la anarquía, ¿no sería su ambigüedad que se encuentra entre una fuente y un giro, entre un debajo que viene y un más allá que va? ¿No es como si hubiera una 'comunicación' directa entre 'esta huella prehistórica y anárquica' y la proximidad? ¿Es la responsabilidad por el otro, del uno por el otro, irreductiblemente anárquica?

Sin embargo, para seguir ese camino, ¿la anarquía, en sus complejas trayectorias, no deja de lado la política, ya que está bien anclada en su tranquilidad, en su autoconsciencia y en su igualdad de sí a sí mismo? ¿Quiere esto decir que la anarquía se separa de la política, que permanece bajo el yugo de la ontología, del logos y de la *arche*? No es así en absoluto: la anarquía perturba la política hasta el punto de que podemos hablar de *perturbación de la política*.

Es cierto que la anarquía no reina. No puede ser soberana como un *arché*, y no puede enunciarse como principio sin contradecirse a sí misma. De ahí la contradicción insalvable de los anarquistas que pondrían la anarquía en el poder o que quebrantarían el poder (como dominación) en nombre del principio de la razón sobre la autoridad. En definitiva, de seguir el proyecto anarquista, reinaría la anarquía. De ahí también la aporía del *principio de anarquía* que mantiene

–incluso rechazando la clásica derivación metafísica de la acción– una referencia a un *arché* que es nada menos que el Ser; 'ser *arché*', como dice Levinas.

Separar la anarquía de la soberanía, separarla de un principio, no significa que la anarquía no afecte a la política o la deje inalterable abandonándola a sus propias determinaciones.

En primer lugar, para apreciar mejor la perturbación de la política, tal vez deberíamos confrontarla con lo que he llamado la "hipótesis extravagante". Es la hipótesis que propone Levinas para explicar los orígenes del Estado. Para Levinas, el Estado –lejos de proceder de la limitación de la violencia y de la limitación de los excesos de la guerra de todos contra todos– resulta de la proximidad, de la intriga humana de la responsabilidad por el otro, en el sentido de que el Estado es una limitación del infinito que afecta a la relación ética. De ahí surge una pregunta legítima: ¿cuál es la relación entre la hipótesis levinasiana y la anarquía? Sin contemplar la cuestión en su conjunto, parece claro que lo que Levinas piensa del lado de la anarquía –proximidad, responsabilidad por el otro, sustitución– es lo que nutre la extravagante hipótesis. El establecimiento del Estado corresponde a la limitación de esta intriga preoriginal y anárquica. El Estado nace de la limitación de la anarquía preoriginal, en el sentido levinasiano del término: es decir, limitación bajo la categoría de justicia. No hay duda de que

esta relación con la anarquía crea una perturbación de la política y provoca la perturbación de la política. Porque, aunque la justicia, con la aparición súbita del tercero (*le Tiers*), impone su medida sobre lo inconmensurable, en ningún momento puede separarse de la fuente que la inspiró e inspira.

Al igual que la hipótesis extravagante, el efecto de la anarquía es colocar al Estado en un espacio multidimensional en el que se encuentra dividido entre la intriga extraordinaria de la que procede y los fines que persigue, a saber, la justicia. En esta perspectiva, el Estado está permanentemente sometido a un doble interrogatorio para determinar su legitimidad. Por un lado, ¿la forma de convivencia humana establecida por el Estado está en continuidad con la trama original? Por otra parte, ¿realiza esta forma el fin que persigue, es decir, la justicia? Además, esta concepción se orienta hacia un Estado soberano pero descentrado, un Estado que se somete a las determinaciones propias de un movimiento centrífugo en la medida en que se superpone a la institución un efecto de otra orientación. El recuerdo de la intriga primera (la proximidad anárquica) y el *telos* del Estado (la justicia) permite la lucha contra la inclinación natural del Estado a cerrarse y recrudecerse, y poner en marcha una lógica centrípeta que lleva al Estado a construir y reconstruirse como una totalidad. Esto plantea la pregunta (que dejaremos sin respuesta): ¿cuál es la relación entre la

anarquía en el sentido levinasiano del término y el extraño movimiento que, siguiendo a Levinas, empuja al Estado (en ciertas formas) a ir más allá del Estado?

Hay, sin embargo, otro pasaje más que nos ayuda a comprender cómo la anarquía perturba la política. La anarquía no reina, pero se podría decir que puede ser discurso sin ser discurso soberano. Debe cuidarse de no perder su ambigua condición de enigma que puede manifestarse sin develamiento: es decir, una excepción de la totalidad que deja una huella, sólo una huella. 'Esta forma de pasar, perturbando el presente sin dejarse investir por el *arche* de la conciencia, estriando con sus surcos la claridad de lo ostensible, es lo que hemos llamado huella' (Levinas, 1991b, p. 100). Este *decir como dicho*, que contiene la dimensión del uno para el otro, se reconoce como la facultad de 'perturbar' el Estado, el *arche*-Estado. Perturba al Estado de manera radical al sacudir el Estado en sus raíces y en sus cimientos. Esta perturbación abre el camino a una verdadera "dialéctica negativa" en el sentido de Adorno. Si nos remitimos al inicio de *Dialéctica negativa* (1995), vemos otra forma de dialéctica cuya especificidad es que se libera de toda esencia afirmativa, ya que el medio de la negatividad o el juego de la negatividad deja de producir positividad. Entonces, la dialéctica negativa, para Levinas (incluso si no usa el término), porque hace 'casos posibles de negación sin ninguna afirmación', subraya deliberadamente 'cualquier afirmación'. En efecto, ir al

registro afirmativo o positivo sería volver a caer en la soberanía, *arché*, y así la anarquía se arruinaría inmediatamente. Son sólo momentos, pero momentos cruciales que, en su propia fragilidad, en su no instalación en el tiempo, impiden la manifestación política del *arché* que es el poseedor de la soberanía, y que reina como totalidad, como un Dios mortal. Se reconoce así un desorden no dialéctico; un desorden no opuesto al orden, no estancado en el juego de la ontología, un desorden como perturbación del Ser. Se reconoce un sentido irreductible que es el rechazo de la síntesis.

¿Esta 'semilla de la locura', este rastro, no vuelve a lo que Hegel (1965) criticó como 'locura judía', la actitud que se niega a que la historia universal sea el tribunal del mundo? Este pensamiento nos abre a una exterioridad de la historia: es decir, el espacio desde el cual podemos juzgarla, un espacio dentro del cual es posible que un 'decir' afirme, frente al Estado, que la totalidad es la no verdad.

Discurso contra el rey, el *arché* que reina, discurso que resuelve, discurso profético. Discurso que, en 1968, frente al antihumanismo contemporáneo, supo inventar una relación novedosa e insólita entre humanismo y anarquía.

CONCLUSIÓN

De esta trayectoria surge la singularidad de Levinas. Muchos grandes filósofos del siglo XX han elaborado su pensamiento con la ayuda de un principio, de un *arché*: Ernst Bloch, el principio de la esperanza; Hans Jonas, el principio de responsabilidad; Heidegger (si seguimos a Schürmann), el principio de la anarquía. Levinas es el pensador fuera de lo común, resueltamente moderno, que explora la intriga de lo humano, desde cualquier principio, en el exterior de cualquier *arché*, en busca de una anarquía esencial a la humanidad.

Referencias

- Adorno, Theodor (1995) *Dialéctica negativa*. Nueva York: Continuo. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1956) *La filosofía de la historia*, ed. J Sibree. Nueva York: Dover.
- Heidegger, M. (1995) *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Bloomington, Indiana: Prensa de la Universidad de Indiana.
- Levinas, Emmanuel (1961) *Totalite et infini: essai sur l'exteriorite (Totalidad e infinito)*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel (1976) 'La subjetividad como anarquía', repr. 2001

como pp. 198–202 en Jacques Rolland (ed.), *God, Death and Time*. Stanford, California: Stanford University Press.

Levinas, Emmanuel (1986) *De Dios que viene a la mente*. Stanford, California: Stanford University Press.

Levinas, Emmanuel (1991a) *Le temps et l'autre (El tiempo y el otro)*. París: PUF.

Levinas, Emmanuel (1991b) *De otro modo que el Ser: o más allá de la esencia*. Norwell, Mass.: Kluwer Academic.

Levinas, Emmanuel (1995) *Dieu, La Mort et le Temps (Dios, la muerte y el tiempo)*. París: Kluwer Academic.

Levinas, Emmanuel (1996) *Transcendance et intelligibilité (Trascendencia e inteligibilidad)*. París: Labor et Fides.

Levinas, Emmanuel (2000) *De l'existence à l'existant (Existencia y Existentes)*. París: Vrin.

Levinas, Emmanuel (2006) *Humanismo del Otro*. Chicago, Illinois: Prensa de la Universidad de Illinois.

Petitdemange, G. and Rolland, J. (1988) *Autrement que savoir: Emmanuel Levinas avec des études de Guy Petitdemange and Jacques Rolland*. París: Osiris.

Schürmann, Reiner (1987) *Heidegger sobre el ser y el actuar: de los principios a la anarquía*. Bloomington, Indiana: Prensa de la Universidad de Indiana.

PARTE II

PÍNTALO DE ROSA: ANARQUISMO Y FEMINISMO

V. DESHACIENDO EL PATRIARCADO, SUBVIRTIENDO LA POLÍTICA: EL ANARQUISMO COMO PRÁCTICA DE CUIDADOS

Mitchell Cowen Verter

SUBVERTIR LA LÓGICA MILITAR DE LA POLÍTICA

En sus raíces, el anarquismo ya es profundamente feminista. Cuando consultamos la literatura griega, nos enteramos de que el término 'anarquía' se usó por primera vez en el sentido activo y antipolítico para describir el comportamiento de Antígona, una re/hermana que se levantó contra su tío Creonte⁵³ para rebelarse contra la lógica militar de fraternidad y fratricidio, lógica que divide a la humanidad en amigos leales al Estado y enemigos que lo

53 El griego κρεῖων se traduce literalmente como 'gobernante'.

traicionan. Denunciada como anarquista tanto en el relato de Esquilo (1991) como en la tragedia de Sófocles (1994)⁵⁴, Antígona se opone a esta lógica antagónica en nombre de un modo más ético de interconexión humana, que afirma que debemos cuidarnos unos a otros incondicionalmente, incluso más allá del momento de la muerte.

El vínculo entre el feminismo y el anarquismo se ha señalado de manera similar en los escritos de anarcofeministas más recientes, como en la proclamación de Lynne Farrow de 1974 de que "El feminismo practica lo que predica el anarquismo". Uno podría ir tan lejos como para afirmar que las feministas son los únicos grupos de protesta existentes que honestamente pueden llamarse anarquistas practicantes" (2002). Tomando estos ejemplos como nuestra inspiración, nos esforzaremos por recordar esta conexión profunda entre el proyecto del anarquismo y la crítica feminista del patriarcado.

Antes de considerar la importancia de la crítica feminista, comencemos preguntándonos cuáles son los objetivos y aspiraciones del anarquismo. El anarquismo a veces se define simplemente como el rechazo del Estado. Sin embargo, el anarquismo debe esforzarse hacia una meta

54 En *Siete contra Tebas*, Antígona declara que "no se avergüenza de actuar en oposición anarquista a los gobernantes de la ciudad" (*oud' aischunomai echous' apiston tend' anarchian polei*) (1035–6). En *Antígona*, Creonte la condena, afirmando que "no hay peor mal que la anarquía" (*anarchias de meizon ouk estin kakon*) (673).

mucho más profunda que esta. La larga historia de dominación autoritaria ha penetrado tan profundamente en nuestras formas de pensar y actuar que una crítica anarquista debe reevaluar las raíces mismas de la filosofía política, del pensamiento que considera la comunalidad en términos de asociación política. La estudiosa feminista Nancy Hartsock argumenta que el pensamiento político occidental ha sido moldeado por la forma en que la *polis* (ciudad-estado) griega surgió de lo que ella llama la 'comunidad de cuartel' (Hartsock, 1982, p. 283). Dentro de este campamento militar, las virtudes paradigmáticas se definieron como el coraje, el heroísmo, la gloria y la lucha por la inmortalidad; las relaciones humanas fueron concebidas como fundamentalmente antagónicas y competitivas, como luchas por el poder y la dominación. Hartsock afirma que la guerra y el papel masculino del héroe-guerrero han sido fundamentales para nuestra concepción de la política desde entonces: por ejemplo, el dominio del guerrero en el campo de batalla físico se ha transformado en el dominio del ciudadano en el campo de batalla de la retórica y en el dominio en el campo del comercio del hombre de negocios (Hartsock, 1982, pp. 285-6).

La lógica del militarismo prevalece no solo dentro de las principales concepciones de la política, sino también dentro de varias corrientes de pensamiento radical, desde la creencia de Marx de que la lucha de clases es el motor de la

historia hasta la celebración de Badiou del militante como modelo de subjetividad política. Lo más alarmante es la forma en que ese militarismo se encuentra en los escritos del grupo francés *Tiqqun*.

Dentro de estos textos, encontramos las típicas advertencias masculinistas contra la forma en que uno es 'castrado' (Tiqqun, 2010b, p. 18) por la sociedad de masas, así como una denuncia hostil de la figura de la 'Muchacha', que representa para ellos la perra superficial que sucumbe a la idiotez de la cultura de consumo.

Peor aún son los recurrentes llamados a la violencia. No solo cita la proclama de Clastres de que 'la guerra es la verdad de las relaciones entre comunidades' (Tiqqun, 2010a, p. 22), sino que el texto *Introducción a la Guerra Civil* también nos dice, 'Solo el tímido átomo de la sociedad imperial piensa en "la violencia" como un mal radical y único...

Para nosotros, en última instancia, la violencia es lo que nos ha sido arrebatado, y hoy necesitamos recuperarla' (Tiqqun, 2010a, p. 10). Se nos informa igualmente que la hostilidad es una relación primordial y que el 'hostis es una nada que exige ser aniquilada' (2010a, p. 12).

COMUNALIDAD COMO EL ALIMENTO DE LAS NECESIDADES

Claramente, será necesario algún tipo de revolución para desarmar a la élite que oprime y empobrece a la masa de la humanidad al mantener el poder, la propiedad y la violencia. Sin embargo, es aún más importante recuperar modelos de subjetividad y sociabilidad que no sigan este modelo militar. ¿Es suficiente la concepción política de la sociabilidad humana para describir nuestras relaciones entre nosotros y, lo que es más importante, debería ser la base para imaginar nuestro futuro anarquista? Parte del problema es que tendemos a pensar que la sociabilidad humana ya está saturada por la política; que suscribimos o bien la visión hegeliana de que el Estado es la esfera trascendental que sustenta todas las demás afiliaciones particulares, o bien la visión foucaultiana de una micropolítica inmanente que determina y disciplina todas las relaciones íntimas. Pero, ¿realmente la existencia humana está tan dominada por lo político? Al someternos a esta dominación, ¿no cerramos ya la exploración de otras formas de sociabilidad humana?

Es importante señalar que, incluso en uno de los textos fundacionales de la filosofía política, ya hay pistas que

apuntan hacia otras posibilidades. En las primeras líneas de su tratado sobre *Política*, Aristóteles declara que la *polis* (ciudad-estado) es sólo una entre varias clases de *koinon* (comunidad) humana, otra de las cuales es el *oikos* (hogar) (1996, 1251b1ff). Desafortunadamente, sin embargo, el análisis que ofrece del hogar es el prototípicamente patriarcal, una definición que ha sido el influyente a lo largo de la historia occidental. Aristóteles no sólo afirma que el hogar está englobado en el Estado, sino que cruza estas dos esferas comunitarias en la figura del patriarca, que establece su dominio sobre la esfera doméstica a través de un proceso de dominación y domesticación, y que establece la ciencia de *oikonomos* (economía) para ordenar el hogar y adquirir propiedades (1996, 1253b1ff). Sin embargo, Aristóteles complementa este análisis patriarcal del hogar con una definición secundaria. El hogar no es simplemente el lugar de la dominación, sino que, más fundamentalmente, es la asociación donde las personas se reúnen para atender sus necesidades y deseos cotidianos, el espacio comunitario donde las personas se convierten en compañeros a través de la actividad de comer juntos (Aristóteles, 1996, 1252b12). –20).

¿Cómo se relacionan estas dos definiciones del hogar, como esfera de dominación y como esfera de necesidad? Hannah Arendt colapsa estas dos definiciones, argumentando que la vulnerabilidad de la necesidad corporal es nuestra experiencia primordial de ser

dominados, y que nuestra necesidad de dominar las necesidades que nos dominan es la razón por la cual necesitamos elaborar estructuras de dominación política jerárquica (1998, p. 31). La correlación arendtiana de dependencia con dominación es uno de los aspectos más problemáticos y característicos del pensamiento patriarcal. Este repudio de la dependencia se vuelve tan absurdo que muchos pensadores patriarcales incluso ocultan el hecho de que nacemos de mujeres.

Thomas Hobbes, por ejemplo, inaugura la concepción moderna de ciudadanía al comparar a los sujetos políticos con hongos que brotan de la tierra completamente formados, emergiendo como individuos aislados que pueden libremente establecer contratos y someterse a los gobernantes (1998, p. 205).

¿No existen diferentes formas de entender la vulnerabilidad vivida en la vida individual y social? ¿No podemos adoptar una visión no patriarcal del hogar como un lugar para la promulgación de la responsabilidad por las necesidades de nosotros mismos y de otras personas, como un lugar para el cuidado, el refugio y la hospitalidad; como modelo de sociabilidad empática? ¿No podría la afirmación de tal crianza social subvertir la lógica jerárquica y antagónica de lo político?

LA CRIANZA MATERNA COMO MODELO DE CUIDADO

Para considerar estas alternativas, es útil volver a las intervenciones críticas de la ética feminista. Estos análisis son interesantes no porque postulan una esencia de 'lo femenino', sino porque han engendrado una crítica fecunda del sistema patriarcal. Según Nancy Hartsock, los poderes dominantes en cualquier sociedad promulgan una comprensión de las relaciones sociales que es a la vez parcial y perversa, una ideología que no solo perpetúa la inequidad social sino que también niega la verdadera naturaleza de la vida social (1983, pp. 287–8). Hartsock argumenta que un punto de vista feminista surge no de ninguna diferencia femenina esencial, sino más bien porque las mujeres han tendido a ocupar roles sociales que implican el sustento y el apoyo material, y esta proximidad a la materialidad les permite comprender cuánto depende nuestra vida cotidiana de la satisfacción de necesidades materiales (1983, pp. 291ff). Influenciada por Hartsock, Sara Ruddick explica que:

los cuidadores dependen de un conocimiento práctico de las cualidades del mundo material, incluido el mundo corporal humano, en el que se relacionan. Esto significa que el mundo material, visto bajo el aspecto del trabajo

de cuidado, está organizado en términos de las necesidades y placeres de las personas y, por extensión, de las necesidades y placeres de cualquier animal o planta que sea fundamental en el cuidado humano o que se cuide por sí mismo.

(Ruddick, 2006, p. 130)

La investigación de Ruddick sobre el trabajo de cuidado se lleva a cabo a través de una investigación del pensamiento materno. Ella define el pensamiento materno como el patrón de cognición que surge de la práctica de la maternidad, un conjunto de sintonizaciones que las mujeres adquieren a medida que se hacen responsables de satisfacer las demandas de un niño. El niño se enfrenta a la madre como un ser completamente indefenso, que depende totalmente de ella para la satisfacción de todas sus necesidades más básicas. La actividad de la maternidad requiere que la madre, que según Ruddick puede ser de cualquier género (2006, pp. 40ff), responda a la realidad material de esta vulnerabilidad humana de una manera que no imponga relaciones de poder. Incluso la madre más débil puede superar la fragilidad de un hijo dependiente, pero la dominación no es lo que define la actividad de la maternidad. En lugar de establecer un control rígido sobre el niño, Ruddick recomienda lo que ella llama 'sostener' como la mejor manera de preservar su fragilidad, una práctica que mantiene la seguridad del niño, promueve su

fortaleza y le permite florecer sin establecer ningún tipo de propiedad sobre él. (2006, págs. 78–9). Además de reconsiderar la importancia del cuidado materno, otras pensadoras feministas han reevaluado de manera similar la categoría de crianza doméstica. Por ejemplo, Bell Hooks analiza cómo las mujeres negras mantuvieron lo que ella llama el 'lugar de origen' como un sitio de resistencia contra el racismo desenfrenado, un refugio donde la gente podía reunirse y curarse de las heridas infligidas por una sociedad hostil (2001, pp. 41– 9).

Muchas anarcofeministas contemporáneas evitan temas como la maternidad y el hogar por el deseo de evitar el esencialismo de género. Sin embargo, leemos autoras anarcofeministas que argumentan que las preocupaciones tradicionalmente femeninas, como el trabajo doméstico, la sexualidad y la crianza de los hijos, no deben tratarse como meras adiciones al proyecto anarquista, sino que deben ser centrales en nuestra visión de una sociedad anarquista. Esta actitud se expresó con mayor fuerza en un ensayo temprano de Roxanne Dunbar en el que argumentaba:

Si los rasgos maternos condicionados en las mujeres son rasgos deseables, son deseables para todos, no solo para las mujeres. Al destruir la sociedad actual y construir una sociedad sobre principios feministas, los hombres se verán obligados a vivir en la comunidad humana en términos muy diferentes a los actuales. Para

que eso suceda, el feminismo debe ser afirmado por las mujeres como la base del cambio social revolucionario.

Dunbar, 1970, p. 499)

EL ANARQUISMO COMO UN PROGRAMA DE NUTRICIÓN

Yo diría que la importancia de la crianza materna está en el centro mismo del proyecto anarcocomunista articulado por Piotr Kropotkin y otros. Errico Malatesta una vez atestiguó este aspecto de la personalidad de Kropotkin, comentando:

Recuerdo lo que [Kropotkin] hizo en Ginebra en el invierno de 1879 para ayudar a un grupo de refugiados italianos en una situación desesperada, entre ellos yo mismo. Recuerdo las pequeñas atenciones, diría maternas, que me dispensaba cuando una noche en Londres víctima de un accidente fui y llamé a su puerta; Recuerdo sus innumerables acciones amables hacia todo tipo de personas.

(Malatesta, 1965, p. 258)

Más allá de esta evidencia anecdótica, cuando leemos el trabajo de Kropotkin, debemos recordar cuánto su

pensamiento resuena con la caracterización de Sara Ruddick del trabajo de cuidados como la organización del mundo material en términos de las necesidades y deseos de las personas.

La mejor manera de entender el pensamiento de Kropotkin es ver cuánto acepta la vulnerabilidad humana y cuánto insiste en la virtud primordial de la crianza. En sus escritos sobre la ayuda mutua, Kropotkin articula repetidamente el valor de la dependencia humana. Por ejemplo, caracteriza la solidaridad como 'el reconocimiento inconsciente de la fuerza que cada hombre toma prestada de la práctica de la ayuda mutua; de la estrecha dependencia de la felicidad de cada uno con la felicidad de todos' (1902, pp. XLIII–XLIV).

La noción de dependencia de Kropotkin parece notable en varios sentidos. Primero, no equipara la noción de dependencia con la de dominación. Segundo, su noción de ayuda mutua enfatiza la dependencia humana más que la capacidad humana. Es decir, no se concentra en que las personas posean facultades que pueden contribuir al bien común, sino que cada uno de nosotros depende radicalmente del sustento que le otorgan infinitos otros. En tercer lugar, su idea de dependencia no debe reducirse a la reciprocidad de la interdependencia. Si bien desde una perspectiva externa puede ser cierto que todas nuestras contribuciones sociales se equilibran entre sí, lo importante

es que, desde mi propia perspectiva, me doy cuenta de lo endeudado que estoy con el resto de la humanidad.

La interpretación de Kropotkin de la dependencia humana proporciona la base para su crítica de la propiedad. Las personas dependen tan absolutamente de lo que otras personas ya han contribuido que nunca tienen una base para reclamar nada como propio. La propiedad privada es injusta no simplemente porque no reconoce la agencia del trabajador como productor, sino porque no acepta nuestra dependencia infinita como consumidores. Por eso, Kropotkin declara:

Todas las cosas son para todos los hombres, puesto que todos los hombres tienen necesidad de ellas, puesto que todos los hombres han trabajado en la medida de sus fuerzas para producirlas, y puesto que no es posible evaluar la parte de cada uno en la producción de la riqueza del mundo, que todas y cada una de las personas tienen derecho al bienestar. Hay un derecho al bienestar para todos.

(Kropotkin, 1995, p. 19)

Según Kropotkin, el problema de satisfacer las necesidades es el problema más esencial de todos los problemas revolucionarios, y la cuestión de cómo nos nutrimos unos a otros es la más importante de todas las cuestiones revolucionarias.

El análisis de las necesidades humanas también proporciona la base para la crítica de Kropotkin al capitalismo y al Estado. En primer lugar, Kropotkin argumenta que el capitalismo, apoyado por el Estado, reorienta la vida material para satisfacer las necesidades de los ricos: en lugar de brindar bienestar a toda la humanidad, la producción se enfoca en producir artículos de lujo para los ricos, y por extensión, para países ricos como el nuestro. En segundo lugar, explica que la riqueza de los ricos se deriva en última instancia de la pobreza de los pobres. Solo porque a la gente se le permite sufrir una miseria material tan profunda, el capitalista puede obligarlos a convertirse en trabajadores, pagándoles un salario exiguo que apenas les permite subsistir. En tercer lugar, una de las coartadas que emplea el Estado para justificar su existencia es su monopolio sobre la actividad de los cuidados. El Estado elimina las instituciones autónomas de ayuda mutua, reemplazándolas con diversas formas de caridad, bienestar y atención médica. Si bien cualquier forma de cuidado es significativa y debe ser defendida, la función de cuidado del Estado le permite enmascarar el hecho de que el Estado existe como la institución que facilita la dominación de los ricos y poderosos y favorece la miseria de los pobres y subyugados.

A pesar de los esfuerzos del Estado por monopolizar los cuidados, los anarquistas han perseverado en el esfuerzo por crear una sociedad basada en la ayuda mutua. El

significado revolucionario de un anarquismo basado en la crianza se puede observar tanto en escenarios institucionales como espontáneos. Grupos anarquistas como Food Not Bombs se organizan para alimentar a los hambrientos; el Really Really Free Market se organiza para proporcionar un espacio para el libre intercambio de bienes; el Proyecto Ícaro se organiza para ayudar a personas con dificultades psicológicas a darse apoyo y terapia entre sí; Varias iniciativas de ocupación ilegal ayudan a las personas a encontrar refugio.

Además, hemos visto ejemplos de maternidad anarquista espontánea a lo largo de los levantamientos en el norte de África. Lo que parece notable de estas revoluciones no es solo que la gente se levantó en masa para derrocar a sus líderes, sino también la forma en que se apoyaron mutuamente en todo momento. Los manifestantes en la plaza Tahrir, por ejemplo, lograron alimentarse mutuamente, atendieron las necesidades corporales de los demás y se esforzaron por mantenerse a salvo. Al informar desde Egipto, Mohammed Bamyeh se maravilló de cómo los ocupantes de la plaza:

establecieron hospitales de campaña autónomos para tratar a los heridos; formaron comités de calle para mantener la seguridad y la higiene. Vi a mujeres campesinas dando cebollas a los manifestantes para ayudarlos a recuperarse de los ataques con gases

lacrimógenos... y otros innumerables incidentes de civismo generoso en medio de la destrucción y el caos reinantes... Durante la siguiente semana y media, millones de personas convergieron en las calles de casi todo Egipto, y uno podía ver empíricamente cómo la ética noble –comunidad y solidaridad, cuidado por los demás, respeto por la dignidad de todos, sentimiento de responsabilidad personal por todos– surgió precisamente de la desaparición del gobierno.

(Bamyeh, 2011)

Un gesto de solidaridad similar fue practicado por los tunecinos que, habiendo consumado su levantamiento, acogieron a refugiados del conflicto libio con comida y cobijo. El *New York Times* cita a Abdallah Awaye explicando: 'Así son las cosas, estas son nuestras costumbres. Si hay algo para comer, lo comeremos juntos. Si no hay para comer, no tendremos nada juntos' (Sayare, 2011). Tal comportamiento constituye el mayor ejemplo de anarquismo ético.

CONCLUSIÓN

En conclusión, permítanme reiterar algunos de mis puntos

básicos y luego comentar brevemente lo que esto podría decir con respecto a nuestro estado actual de pensamiento anarquista. En primer lugar, releer las críticas feministas puede ayudarnos a recordar lo que ha sido suprimido durante siglos de pensamiento patriarcal: a saber, que la satisfacción de las necesidades materiales es más fundamental que el establecimiento del control. El pensamiento anarquista debería centrarse más en cómo nutrirnos y sostenernos unos a otros. Además, esto es precisamente lo que han practicado y siguen practicando muchas iniciativas anarquistas.

Los anarquistas no solo deben enfocarse en promover el bienestar humano, sino que debemos tener cuidado de no usar la misma lógica militar promovida por el Estado patriarcal. Como dije en mi introducción, hay algo realmente aterrador no solo en la violencia sino también en el sectarismo promovido por el grupo Tiqqun. Sus diversos textos nos instan a 'encontrarnos' (Comité Invisible, 2009, p. 65). Si bien la solidaridad humana es siempre un objetivo que vale la pena, la noción de organización comunal del Comité Invisible suena combativa hasta el punto de la paranoia. La tarea positiva de la afiliación humana se ve ensombrecida por una intensa antipatía hacia otros que no son 'dignos' de ser parte de la comuna (Comité Invisible, 2009, p. 66). El grupo proclama:

A los ciudadanos del Imperio, no tenemos nada que

decir. Eso significaría que compartimos algo en común. En lo que a ellos respecta, la elección es clara: o desertas, te unes a nosotros y te lanzas al devenir; o te quedas donde estás y serás tratado de acuerdo con los conocidos principios de hostilidad: reducción y humillación.

(Tiqqun, 2010a, p. 39)

La destructividad de tal declaración es idiota y reprobable. En Nueva York y en otros lugares, hemos visto cómo este tipo de retórica sectaria ha producido una violencia muy real dentro del medio anarquista. Una vez que entendamos que el objetivo del anarquismo es la crianza humana, deberíamos reconsiderar la prioridad de nuestra misión anarquista para que no sea 'encontrarse unos a otros' sino más bien 'alimentarse unos a otros'. Una vez que entendamos el cuidado como un principio central del anarquismo, nos esforzaremos por no establecer comunidades venideras de amigos con ideas afines que estén unidos por un espíritu político común, sino por crear la 'comunidad venidera' como 'la comunidad de aquellos que no tienen nada en común' (Lingis, 1994), que contagiará bienestar a todos.

Referencias

- Esquilo (1991) *Esquilo II*, ed. D. Grene y R. Lattimore. Chicago, Illinois: Prensa de la Universidad de Chicago.
- Arendt, H. (1998) *La condición humana*. Chicago, Illinois: Prensa de la Universidad de Chicago.
- Aristóteles (1996) *Política*, ed. H. Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bamyeh, M. (2011) 'La revolución egipcia: primeras impresiones desde el campo', Jadaliyya. Consultado el 15 de julio de 2011, www.jadaliyya.com/pages/index/561/the-egyptian-revolution_first-impressions-from-the-field-
- Dunbar, R. (1970) 'La liberación femenina como base para la revolución social', en R. Morgan (ed.), *Sisterhood is Powerful*. Nueva York: Random House.
- Farrow, L. (2002) 'El feminismo como anarquismo', en Dark Star Collective (ed.), *Quiet Rumors*. Oakland, California: AK Press.
- Hartsock, N. (1982) 'La comunidad de los cuarteles en el pensamiento político occidental: prolegómenos de una crítica feminista de la guerra y la política', *Foro Internacional de Estudios de la Mujer*, 5:3/4.
- Hartsock, N. (1983). 'El punto de vista feminista', en S. Harding y MB Hintikka (eds), *Discovering Reality*. Boston, Mass.: D. Riedel.
- Hobbes, Thomas (1998) *Hombre y ciudadano*, ed. B. Gert. Indianápolis, Indiana: Hackett.
- Hooks, B. (2001) 'Homeplace: un sitio de resistencia', en *Anhele*. Boston, Mass.: South End Press.

- Invisible Comité (2009) *La insurrección que viene*. Nueva York: Semiotexto.
- Kropotkin, P. (1902) *La ayuda mutua como factor en la evolución*. Londres: Heinemann.
- Kropotkin, P. (1995) *La conquista del pan y otros escritos*, ed. Marshall S. Shatz. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.
- Lingis, A. (1994) *La comunidad de los que no tienen nada en común*. Bloomington, Indiana: Prensa de la Universidad de Indiana.
- Malatesta, E. (1965) 'Peter Kropotkin: recuerdos y críticas de un viejo amigo', en V. Richards (ed.), *Errico Malatesta: Su vida e ideas*. Londres: Freedom Press.
- Ruddick, S. (2006) *Pensamiento Materno: Hacia una política de paz*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Sayare, S. (2011) 'Miles que huyen de Gadafi disfrutan de la hospitalidad de Túnez', *New York Times*, 28 de abril de 2011.
- Sófocles (1994) *Antígona*, ed. H. Lloyd-Jones. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tiqqun (2010a) *Introducción a la Guerra Civil*, trad. JE Smith y A. Galloway. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Tiqqun (2010b) *Teoría de la Joven*, Biblioteca Zine. Consultado el 1 de mayo de 2011, <http://zinelibrary.info/files/jeune-fille.pdf>

VI. ¿POR QUÉ SE LLAMA ANARCO-FEMINISMO?

Cinzia Arruzza

Introducción

El 2 de mayo de 1992, grupos anarquistas de diferentes países participaron en un encuentro internacional anarco-feminista en París, organizado por la Comisión de Mujeres de la Federación Anarquista Francesa, en nombre de la Federación Internacional de Anarquistas (IFA). Entre las tareas asumidas en esta reunión estaba el intento de definir qué significa exactamente el anarcofeminismo. Como se advierte en una de las contribuciones preparatorias de este encuentro, desarrollar un pensamiento feminista y anarquista tenía como objetivo la 'feminización' del movimiento libertario, la introducción

dentro del movimiento anarquista de prácticas diferentes, profundamente igualitarias, pero también la 'anarquistización' de las prácticas feministas, a través del rechazo del 'totalitarismo de la hermandad'. Esta negativa, por tanto, implicó nombrar las diferencias políticas que dividen al movimiento feminista, abandonando las ideas tanto de que la mujer es un sujeto social homogéneo como que el movimiento de mujeres es un actor político unificado (Rosell, 1992).

Al enfatizar la necesidad de romper el 'totalitarismo de la hermandad', la reunión tomó una postura crítica con respecto a algunos desarrollos recientes del feminismo de segunda ola⁵⁵. En particular, criticó la cooptación de la segunda ola por parte de los partidos políticos, el Estado y otras instituciones; su ocultación de las diferencias de clase y raza detrás de la noción de hermandad universal; y lo más fundamental, su incapacidad para establecer un vínculo político y teórico entre la crítica del poder masculino y la denuncia del Estado como institución patriarcal *por excelencia* (ver Trume, 1992). Con la crítica a la concepción del movimiento feminista como una totalidad unificada mantenida unida por algún tipo de solidaridad automática de intereses entre las mujeres, la reunión trató consistentemente de promover la necesidad de definir de

55 Tras la ratificación de la 19ª enmienda en 1920 que concedía el derecho al voto a las mujeres, el feminismo casi desapareció. El siguiente movimiento feminista sostenido comenzó en la década de 1960.

una manera mucho más clara el perfil teórico y político de la anarquía, el feminismo como corriente específica caracterizada por la inserción de la crítica del poder masculino en una oposición más general a toda forma de poder y dominación.

El esfuerzo de autodefinición del encuentro internacional anarcofeminista y su expresión publicada de diferenciación de otras corrientes feministas se ha reavivado desde 1992 en publicaciones más recientes, como el libro de Heller, *Ecology of Everyday Life* (Ecología de la vida cotidiana), publicado en 1999, o el número monográfico de 2010 sobre anarco-feminismo de la revista *Refractions*. Estas publicaciones intentaron subsanar el llamativo retraso en el desarrollo teórico del pensamiento feminista anarquista⁵⁶. Mirando algunos escritos sobre la condición y la emancipación de la mujer de autoras como Emma Goldman o Voltairine de Cleyre, o los documentos producidos por el movimiento español *Mujeres libres* en la década de 1930, se pueden encontrar análisis y posiciones políticas sorprendentemente modernas, que anticipan la segunda ola del feminismo desde varios puntos de vista. Parece, sin embargo, que en las décadas siguientes estos elementos no fueron desarrollados teóricamente dentro del movimiento anarquista. Por supuesto, las razones de esta subteorización

56 Sobre la necesidad de llenar este vacío también desde el punto de vista de la generización de la historiografía anarquista, mediante el desarrollo de una metodología específica y adecuada, véase Greenway (2010).

son numerosas, y tienen que ver tanto con la marginación política que sufre el anarquismo como con la resistencia que muchas veces ofrece el propio movimiento anarquista a la organización autónoma y elaboración política de las mujeres. Esta resistencia a menudo estuvo motivada no solo por la influencia ejercida por prejuicios y hábitos sexistas comunes dentro del movimiento anarquista, sino también por la creencia de que el anarquismo no necesitaba un movimiento feminista, ya que la liberación de la mujer ya estaba implícita en los objetivos generales del movimiento anarquista.⁵⁷

Lo que me gustaría sugerir es, por un lado, que el impacto del feminismo de segunda ola en el movimiento anarquista y el tipo de análisis del movimiento feminista que ofrecieron las activistas feministas anarquistas en la década de 1970 deberían incluirse entre las principales razones para el retraso en el desarrollo teórico del anarcofeminismo; y por otro lado, que el anarcofeminismo debería ser repensado hoy en relación con los desarrollos recientes en la teoría ecofeminista, materialista y queer, para responder a la pregunta crucial sobre el papel teórico y político específico y la naturaleza del pensamiento anarcofeminista.

A continuación, trato de señalar brevemente los aspectos

57 Para un análisis de la subestimación del carácter específico de la opresión de las mujeres, dentro del anarquismo individualista, ver Steiner (2010). Para un análisis del 'anarco-sexismo' ver Dupuis-Deri (2010).

peculiares de la crítica de la opresión de las mujeres en los artículos de Emma Goldman y Voltairine de Cleyre, y la forma en que estos aspectos se unen para producir una visión original que anticipa el feminismo de la segunda ola⁵⁸. Luego me centro en una serie de artículos escritos en la década de 1970 sobre la cuestión específica de la relación entre anarquismo y feminismo, y finalmente intento delinear los nuevos desafíos que plantea el feminismo post-estructuralista para el desarrollo teórico del feminismo anarquista actual. De esta manera, espero contribuir a dilucidar la cuestión de la especificidad del anarcofeminismo en el contexto del florecimiento de las teorías de género y sexualidad a partir de la década de 1970.

La originalidad de Emma Goldman y Voltairine de Cleyre

En los artículos de Goldman y de Cleyre sobre la liberación de la mujer (ver Goldman, 1970; de Cleyre, 2005), es posible encontrar una combinación muy peculiar de tres elementos: primero, una perspectiva de clase sobre la

58 Para una presentación del pensamiento de Emma Goldman, véase el libro reciente de Ferguson (2011), en particular el capítulo 4, 'Género y género', en el que la autora desafía el enfoque psicológico en la erudición sobre el feminismo de Goldman, que se inclina a enfatizar las contradicciones entre las posiciones políticas de Goldman y su dependencia de los amantes masculinos.

condición de la mujer; en segundo lugar, una crítica al feminismo emancipador, particularmente en lo que respecta a las cuestiones del sufragio y de la igualdad económica de oportunidades; y tercero, un enfoque en la liberación sexual y el desarrollo de una crítica de la moralidad burguesa y sus instituciones, como el matrimonio.

El artículo 'El tráfico de mujeres' (en Goldman, 1970), en el que Goldman articula su posición antiprohibicionista sobre la prostitución, combina análisis de clase, denuncia de la cosificación sexual de la mujer y crítica de la moral burguesa. Como subraya Goldman, la moralidad pública burguesa, al mismo tiempo que contribuye a la visión de que las mujeres son objetos sexuales, al mismo tiempo inculca en las mujeres una profunda ignorancia sobre su propia sexualidad, lo que hace que muchas mujeres sean incapaces, por un lado, de tener control sobre ella, y por otro lado, de separarla de la reproducción biológica. Si bien explica que el fenómeno de la prostitución tiene su origen en la explotación de clase y la pobreza, Goldman denuncia la hipocresía de la sociedad burguesa desplegada en las políticas prohibicionistas, por varias razones. La condena pública de la prostitución es hipócrita, en primer lugar, porque es una faceta del mismo sistema de explotación de clase en el que se basa la sociedad burguesa, ya que la sociedad burguesa crea la creciente necesidad de la prostitución como medio de supervivencia para las mujeres

que explota económicamente. En segundo lugar, es hipócrita porque la principal opción alternativa abierta a las mujeres marginadas económicamente, es decir, la institución del matrimonio, no es más que la ratificación legal de una transición económica que obliga a las mujeres a ofrecer servicios sexuales a cambio de ganarse la vida. La evaluación del matrimonio de Goldman se hace eco del análisis de la base económica de las familias monógamas ya articulado en varios escritos socialistas, y desarrollado teóricamente en particular en las páginas de Engels sobre la monogamia en *El origen de la familia* (1996, pp. 95–118). Desde este punto de vista, el matrimonio no se diferencia especialmente de otras formas de prostitución condenadas moral y legalmente por la sociedad. Para citar un pasaje de 'Matrimonio y amor' de Goldman:

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.

(Goldman, 1970, pág. 38)

En su artículo 'Los que se casan hacen mal', Voltairine de Cleyre subraya las desventajas de las relaciones exclusivas prolongadas, en particular cuando implican dependencia económica (de Cleyre, 2005). Esta relación económica y sexual prolongada y permanente entre un hombre y una

mujer, al desarrollar una fuerte interdependencia a través de su forma de mantenimiento del hogar, tiene un efecto fundamentalmente negativo tanto en el libre desarrollo del individuo como en el amor. La conclusión es, por tanto, clara, e implica la separación del deseo sexual de la reproducción, el cuestionamiento de la crianza individual, la ausencia de todo vínculo económico entre los cónyuges, y el replanteamiento radical de lo que es una unión de amor en general, para en aras del pleno desarrollo de la personalidad de la mujer y de la liberación de su deseo sexual:

Que el amor y el respeto duren, quisiera uniones raras y transitorias. Para que la vida crezca, quisiera que hombres y mujeres siguieran siendo personalidades separadas. No tengas posesiones comunes con tu amante más de las que podrías tener libremente con alguien que no sea tu amante. Porque creo que el matrimonio envejece el amor, convierte el respeto en desprecio, ultraja todas las intimidades y limita el crecimiento de ambas partes, creo que 'los que se casan hacen mal'.

(de Cleyre, 2005, pág. 206)

La tercera razón por la que, según Goldman, el prohibicionismo es hipócrita, es que oculta el hecho de que la prostitución es en sí misma pensable sólo como resultado de la cosificación sexual de las mujeres, cosificación que

está en la raíz misma de una división de los roles de género social y patriarcal:

En ninguna parte se trata a la mujer según el mérito de su trabajo, sino como sexo. Por lo tanto, es casi inevitable que pague por su derecho a existir, a mantener un puesto en cualquier línea, con favores sexuales.

(Goldman, 1970, p. 20)

Como se señaló anteriormente, esta denuncia de la hipocresía burguesa en relación con el matrimonio y la sexualidad se combina con un análisis de clase. En dos artículos sobre el sufragismo y el feminismo emancipador, 'El sufragio femenino' y 'La tragedia de la emancipación de la mujer', Goldman respalda una perspectiva de clase para subrayar los límites constitutivos de las demandas sufragistas dentro del movimiento feminista liberal. Por un lado, el sufragismo está, de hecho, desvinculado de la gran mayoría de las mujeres de clase trabajadora y no tiene en cuenta sus necesidades e intereses económicos. Por otro lado, la consecución de la igualdad de sufragio no implica ninguna mejora en las condiciones de trabajo y salarios, ni la superación de la diferencia salarial entre hombres y mujeres. Por el contrario, combinado con la reivindicación de igualdad de oportunidades económicas (es decir, la posibilidad de elegir una carrera), contribuye a la ilusión de la posibilidad de una plena emancipación de la mujer dentro

de una sociedad basada en la explotación y dominación de clase.

Es particularmente en su crítica de una visión estrecha del emancipacionismo y de los efectos que esto tiene en las vidas concretas de las mujeres, que Goldman anticipa la crítica del feminismo emancipador que se desarrollará varias décadas después en el feminismo de segunda ola. Goldman muestra, en una etapa muy temprana, cómo el emancipacionismo comete el error de pensar que lo que se necesita es nada más que la independencia de las tiranías externas, mientras que las tiranías internas –las convenciones sociales y éticas– quedan problemáticamente en su lugar. El resultado es que en una situación en la que la totalidad de las relaciones sociales y humanas permanece invariable, la mujer emancipada se ve empujada a convertirse en vestal, y a sacrificar sus deseos y el posible desarrollo de una sexualidad libre y auténtica en aras de su independencia.⁵⁹

Tanto de Cleyre como Goldman señalan cómo la división sexual del trabajo, las convenciones sociales, instituciones como el matrimonio, la moralidad pública y la maternidad

59 Al igual que Engels, y después de él Bebel, Zetkin y Kollontai, de Cleyre insistió en que la otra cara de la moneda de la esclavitud asalariada era la nueva posibilidad para las mujeres de independencia económica y reinsertión en la sociedad, abierta por el desarrollo capitalista. Como ella notó, el pan es la base de toda independencia e individualidad. Ver 'El caso de la mujer versus la ortodoxia', en de Cleyre (2005, pp. 209–19).

normativa contribuyen a bloquear el libre desarrollo de las mujeres como seres humanos. El resultado de este proceso es un ser humano mutilado, dependiente, temerario, cobarde, sexualmente reprimido, incapaz de luchar y carente de conciencia social (Goldman, 1970, pp. 42-3). Lo que solemos llamar 'mujer' es el resultado de este conjunto de convenciones, reglas e instituciones sociales que, además de ejercer una presión externa, se han interiorizado. A través de este proceso, el horizonte posible para el desarrollo de la naturaleza humana de la mujer se ha reducido dramáticamente.

Lo que hay que notar aquí es que detrás de tal denuncia de la condición de la mujer está la idea de una naturaleza humana y una sexualidad dada antes de las relaciones de poder.

La dominación y la explotación implícitas en las relaciones de poder son, pues, responsables de la opresión y mutilación de una naturaleza humana, que siempre está ya dada.

En otras palabras, la naturaleza humana juega el papel de una invariante histórica que, precisamente en virtud de esta invariancia, ofrece la posibilidad de una postura crítica con respecto a las condiciones políticas, económicas y sociales existentes.

Estas condiciones, en efecto, son criticadas, pues son un

obstáculo para el pleno desarrollo de capacidades que ya están implícitas, ahistóricamente, en la humanidad de las mujeres.

Anarco-feminismo y feminismo de segunda ola

Goldman y de Cleyre no desarrollaron una teoría de la organización política autónoma de las mujeres. Anticiparon –como hemos visto– algunos argumentos que luego fueron refrendados por el feminismo de segunda ola. No anticiparon la centralidad que luego adquiriría la cuestión de los procesos de subjetivación de las mujeres a través de formas de autoorganización separatista o autónoma. En este sentido, una aportación fundamental vendría más bien a ofrecer la experiencia de *Mujeres libres* en España⁶⁰. Sin embargo, la visión de Goldman y de Cleyre sobre la liberación de la mujer, con su combinación de los tres elementos que cité anteriormente –perspectiva de clase, crítica del emancipacionismo y centralidad de la cuestión de la sexualidad– ocupó una posición original y peculiar con respecto tanto a los feminismos liberales emancipacionistas como al feminismo socialista. En otras palabras, ya estaban

60 Sobre la historia de *Mujeres libres* ver Ackelsberg (2004).

presentes las semillas del pensamiento anarcofeminista diferenciado de otras corrientes feministas.

El florecimiento del feminismo de segunda ola en las décadas de 1960 y 1970, y la forma en que fue acogido por las autoras anarcofeministas, contribuyó a bloquear el crecimiento de estas semillas, en lugar de alentarlo. Bajo varios aspectos, el feminismo de la segunda ola apareció para los autores y activistas anarquistas como una especie de aplicación práctica de los principios organizativos anarquistas. Su rechazo al liderazgo y la jerarquía, su crítica al centralismo y la delegación, su apoyo a los grupos pequeños y su voluntad de relacionar fuertemente lo público y lo privado, centrándose en los comportamientos, las prácticas y la liberación personales, todo ello contribuyó a debilitar la crítica desde un punto de vista político. La cuestión de las formas organizativas y de la fuerte solidaridad entre el feminismo radical y el feminismo anarquista es el tema central en los pocos escritos teóricos anarcofeministas de la década de 1970, particularmente en los Estados Unidos. Me refiero aquí en particular a un conjunto de ensayos que aparecieron entre 1974 y 1979 en revistas como *Aurora*, *Second Wave* y *Black Rose*: 'Anarchism: the feminist connection' de Peggy Kornegger (2008), 'Feminism as anarchism' de Lynne Farrow (2002), 'Anarcofeminismo' de Marian Leighton (1974) y 'Socialismo, anarquismo y feminismo' de Carol Ehrlich (1979).

El supuesto compartido de estos escritos era la existencia de una afinidad natural entre el movimiento feminista, particularmente en su versión radical, y el anarquismo. Mientras que para Lynne Farrow, 'El feminismo practica lo que predica el anarquismo' (2002, p. 15), para Peggy Kornegger, no solo el movimiento feminista contribuyó decisivamente al pensamiento libertario, sino que, además, las feministas habían sido anarquistas inconscientes en ambos sentidos. teoría y práctica durante años, y solo necesitaba tomar conciencia de la conexión natural entre el anarquismo y el feminismo radical (2008, pp. 21–31).

Este anarquismo inconsciente se reveló primero en las formas concretas en que se organizó el movimiento feminista: grupos pequeños, el enfoque en proyectos de resolución de problemas, el desarrollo de formas alternativas de organizar la reproducción de la vida material y el intento de remodelar las relaciones interpersonales, modificando inmediatamente las relaciones sociales y las formas de vida, a partir de las prácticas cotidianas (Ehrlich, 1979, p. 44)⁶¹. En segundo lugar, la tendencia inconsciente

61 Jo Freeman (1972–3), por el contrario, criticó la idea misma de la existencia de estructuras informales: la informalidad de los grupos de mujeres, de hecho, oculta procesos de toma de decisiones que a menudo se basan en jerarquías ocultas y dinámicas de poder dentro del grupo. Es por esto que son preferibles las estructuras formales que incorporan principios claros de estructuración democrática, ya que hacen que los procesos de toma de decisiones sean responsables y no arraigados en relaciones y preferencias interpersonales. Véase también la respuesta de Cathy Levine (1979).

hacia el anarquismo se evidenció en la crítica de la actitud dominante masculina, de la subordinación jerárquica tanto de la sensualidad a la racionalidad como de la intuición a la mente (Kornegger, 2008, p. 27; Farrow, 2002, pp. 18– 19).

El énfasis en la afinidad natural entre el feminismo radical y el anarquismo llevó a Kornegger, Farrow, Leighton y Ehrlich a conclusiones ligeramente diferentes. Para Farrow, lo que estaban haciendo las feministas era exactamente lo que se suponía que debían hacer: no tener un programa, no elaborar grandes narrativas sociales, tener proyectos comunitarios concretos, es decir, no planear una revolución. En una manifestación de sospecha de la "lógica y sus rituales" dominados por los hombres, respaldó una posición antiintelectualista general, afirmando que las mujeres no tienen ningún interés en los supuestos teóricos. Como ella dijo:

Debido a que las mujeres no tienen ningún interés creado en los supuestos teóricos y sus implicaciones y, por lo tanto, no tienen práctica en las artes de la dominación verbal, no se verán fácilmente atraídas por sus intrincados mecanismos.

(Farrow, 2002, pág. 19)

Para Kornegger (2008), el punto era reconocer la necesidad de verbalizar el anarquismo 'subsuperficial' que subyace al movimiento feminista: solo después del

reconocimiento de sus raíces anarquistas inconscientes, el feminismo podría proclamarse legítimamente como la 'revolución definitiva'. Una visión similar fue sugerida por Leighton, miembro fundador de Black Rose Anarcho-Feminists en 1971, cuando planteó y respondió explícitamente a la cuestión del uso significativo de la denominación 'anarco-feminismo':

Dado que el compromiso principal del anarcofeminismo es y debe hacerse con el movimiento feminista radical con solo una participación marginal en la política del movimiento anarquista, ¿posee el término 'anarcofeminista' algún significado funcional, o es solo una etiqueta confusa cargada de dificultades semánticas? Mi propia sensación es que la distinción refinada de feminista radical a anarcofeminista es en gran medida dar un paso en el desarrollo teórico consciente de sí mismo. Habiendo percibido que hay tendencias anarquistas 'naturales' en el movimiento de mujeres, una anarcofeminista es aquella que se identifica intelectualmente con los principales aspectos de la tradición intelectual del radicalismo anarquista.

(Leighton, 1974, pág. 258)

Desde este punto de vista, el anarquismo se convirtió en poco más que la expresión explícita y consciente de la naturaleza anarquista inconsciente del feminismo radical. En otras palabras, dio voz a la expresión consciente de la

relación ineludible entre una crítica del poder masculino y una crítica del poder *per se*. En esta perspectiva, una elaboración anarquista autónoma sobre la naturaleza del poder masculino se volvió redundante, ya que las teorizaciones del patriarcado articuladas por el feminismo radical se tomaron al pie de la letra, el problema ahora se convierte en cómo, a través del desarrollo de su crítica en una crítica más general de poder *per se*, realiza su potencial revolucionario.

Unos 20 años después, en un ensayo crítico sobre los artículos de Kornegger y Farrow, L. Susan Brown subrayó cómo su visión optimista y simplificadora no solo había sido contradicha por el desarrollo posterior del movimiento feminista, sino que se basaba en un desprecio fundamental por la pluralidad de perspectivas feministas (1996, pp.149–55). Yo iría un paso más allá y sugeriría que esta superposición teórica y política se basó en un malentendido fundamental sobre la naturaleza de las motivaciones de la crítica feminista radical del poder masculino. Este malentendido fue posible gracias a cierto fetichismo de las formas sociales y organizativas que llevó a las feministas anarquistas a confundir el contenido político del feminismo radical. Si bien estas autoras anarcofeministas vieron en el feminismo radical las semillas de una oposición general a todas las formas de poder y dominación como opresoras y desfigurantes de la naturaleza humana, pasaron por alto el hecho de que éste era más bien la demanda de empoderar

a un sujeto específico que se estaba constituyendo a sí mismo a través de un discurso de diferencia y separación, y fue encontrando progresivamente expresión en él.

Si bien es cierto que los grupos de tamaño pequeño, centrados en proyectos de concientización, combinados con una crítica a las jerarquías masculinas, mostraron cierta similitud con las preocupaciones anarquistas sobre la coherencia entre medios y fines, la otra cara de la moneda es que estas prácticas formaban parte de un proyecto de creación y empoderamiento de la 'mujer' como un nuevo sujeto. Esta tendencia hacia las políticas de identidad terminaría por borrar tanto la tendencia a cuestionar la dominación y el poder *per se* –que aún estaba presente en los textos fundacionales del feminismo radical– como la relación entre la opresión de las mujeres y la explotación de clase.

Desde un punto de vista teórico, este proceso ha sido pasado por alto por las autoras anarcofeministas citadas anteriormente debido a la aplicación de una ecuación general y simplista: así como específicamente el poder masculino y la dominación masculina son especies del género poder y dominación, también es el movimiento feminista una especie del movimiento general contra todas las formas de poder y dominación. En pocas palabras, la tarea de las anarcofeministas sería simplemente hacer explícita esta relación género especie. Esta actitud de

alguna manera reveló una especie de enfoque ilustrado de la lucha social y política, según el cual el anarquismo sería la expresión consciente, ilustrada y autoconsciente de los impulsos inconscientes del movimiento feminista. El desarrollo posterior del movimiento de la segunda ola pronto revelaría que la relación entre consciente e inconsciente es, también en el caso de la lucha social y política, más complicada que esto.

Ecofeminismo, feminismo materialista y teoría queer

Algunas décadas más tarde, los pocos escritos anarcofeministas más recientes que se han producido muestran un enfoque mucho más crítico de la experiencia del feminismo radical, de su evolución, y una mayor conciencia de las diferencias políticas y teóricas entre el anarcofeminismo y el feminismo radical. Sin embargo, el impresionante florecimiento de las teorías de género en los últimos 30 años plantea la pregunta de cuál debería ser el espacio teórico específico para el anarcofeminismo. La definición de este espacio, de hecho, implicaría un nuevo intercambio y análisis menos simplista con las tendencias actuales en la teoría feminista y de género.

Desde finales de la década de 1990 en adelante, algunos

escritos han tratado de abordar este tema, confrontando en particular el ecofeminismo, el feminismo materialista y la teoría queer. Entre los intentos más logrados en este sentido se encuentra el libro *Ecología de la vida cotidiana* de Chaia Heller, publicado en 1999. Mientras que Heller no renuncia a reivindicar la presencia de un 'impulso anarquista' tanto en el feminismo de los años 60 y 70 como en el surgimiento de activismo ecofeminista en la década de 1980, también señala los límites de su anarquismo. En particular, critica su tendencia a la abstracción y su romantización tanto de la naturaleza en general como de la naturaleza de las mujeres en particular, la pérdida de "grados de inmediatez e historicidad" (Heller, 1999, p. 46), la tendencia hacia una descripción individualista de la subjetividad, la creciente ausencia de una crítica del capitalismo y del Estado arraigada en el análisis histórico, y con algunas excepciones, el borrado de la cuestión racial⁶². A partir de esta valoración crítica, Heller intenta delinear las bases de una nueva perspectiva ecofeminista anarquista.

El valor de este proyecto radica en su negativa a recurrir, por un lado, a una visión romántica o nostálgica de la naturaleza y, por otro, a una oposición estándar entre espiritualidad y racionalidad. Heller insiste más bien en la posibilidad de construir un ecofeminismo anarquista sobre la fenomenología de lo que ella llama 'socioerotismo': un

62 En particular, Heller señala las operaciones del WomanEarth Feminist Peace Institute entre 1984 y 1989.

espectro de deseos sociales orientados hacia la colectividad, la sensualidad y la no jerarquía, que no se oponen a la racionalidad sino que, por el contrario, están racionalmente informados. De hecho, según Heller, la dicotomía entre racionalidad y espiritualidad (que informa gran parte de la teoría ecofeminista), y la equiparación entre lo que es rico, profundo y significativo con lo que no es racional, no tiene en cuenta la posibilidad de utilizar la razón para crear estructuras y formas de vida en las que los deseos sociales puedan encontrar una expresión significativa y cooperativa (1999, p. 115).

Para Heller, estos deseos sociales tienen su raíz en la naturaleza humana entendida en su sociabilidad. Los deseos son producto de la vida social de los seres humanos, pero al mismo tiempo afectan –en una relación dialéctica entre individualidad y sociedad– las formas de socialidad. Si bien Heller se niega a confiar en una visión simplista de la bondad de la naturaleza humana, insistiendo –junto con Kropotkin– en que la naturaleza humana implica tanto el impulso a la sociabilidad como su opuesto, sin embargo, confía en la idea de la naturaleza humana y sus potencialidades para poder fundamentar su noción de deseo social. Como en el anarquismo tradicional, la naturaleza humana sigue siendo un recurso de resistencia a las relaciones sociales de poder.

Sin embargo, recurrir a la noción de naturaleza humana es

uno de los supuestos cruciales que el anarcofeminismo necesitaría desafiar hoy, a la luz del cuestionamiento radical de tal presuposición por parte del feminismo materialista y la teoría queer. Como traté de mostrar, la idea de que las relaciones de explotación y dominación impiden que las mujeres se realicen como seres humanos plenos está en el centro de las primeras críticas anarquistas a la opresión de las mujeres. Pero, ¿debería esta idea seguir estando en el centro del anarcofeminismo hoy? ¿Debería ser la tarea del anarcofeminismo dar género a la noción de naturaleza humana, o ir más allá de esta misma idea? Esta pregunta es particularmente convincente, ya que tanto el feminismo materialista como la teoría queer han desafiado la idea de cualquier base natural para la división de sexos, argumentando que el género como construcción social precede y causa el cuerpo sexuado. El punto, por lo tanto, no es desarrollar una noción de naturaleza humana capaz de incluir la especificidad de género y sexo, sino más bien renunciar a la 'naturaleza humana' como base para una crítica feminista de la opresión de las mujeres y como fuente de una política de liberación.

Este problema se debate, entre otros, en el muy reciente número monográfico de la revista *Refractions, Des feminismes, en veux-tu, en voila* (Feminismos, si quieres algunos, aquí están), que confronta la tradición anarquista (concentrándose particularmente en el anarcocomunismo y el anarcosindicalismo) con las actuales prácticas políticas

dentro de los medios anarco-feministas y libertarios, y con las teorías feministas contemporáneas. Todos sus artículos comparten perspectivas comunes sobre la crítica al anarquismo individualista, la centralidad de la explotación de clase y su relación con la opresión racial y de género, las estrategias colectivas de emancipación de la mujer y su vínculo con otras luchas colectivas; sin embargo, la valoración de la contribución del deconstruccionismo a la teoría feminista parece más problemática.

Françoise Picq, por ejemplo, considera que la teoría queer representa una nueva forma de vanguardismo, que no sólo disuelve a las mujeres como sujeto, sino que además no muestra ninguna solidaridad política con las mujeres como grupo oprimido. Insiste, pues, en que la relación hombre/mujer es el 'sujeto y el objeto del proyecto feminista', frente tanto a la obliteración de la maternidad en el feminismo materialista, como a la del sujeto y del género en la teoría queer (Picq, 2010, pp. 5–13). Por el contrario, Irene Pereira en su artículo 'Être anarchiste et féministe aujourd'hui' (Ser anarquista y feminista hoy), saluda la deconstrucción de la diferencia biológica entre los sexos llevada a cabo por autoras feministas materialistas como Elsa Dorlin. Como advierte, considerar el sexo como una diferenciación de clase y no biológica conduce a un cuestionamiento de la antropología anarquista. La pregunta es, en efecto, si la antropología anarquista conduce o no a la deconstrucción de la diferencia biológica sexual, y si es

capaz de contribuir fructíferamente al debate sobre la relación entre categorías sociales y biológicas (Pereira, 2010, pp. 68–9).).

Este debate, aunque todavía muy embrionario, muestra una voluntad de abordar teóricamente cuestiones tan fundamentales como el papel de la naturaleza en la opresión de las mujeres, la relación entre los diferentes sistemas de dominación y el papel de la interacción entre clase, género y raza en los procesos de subjetivación y estrategias de liberación colectiva. Esto marca una diferencia fundamental con los escritos anarcofeministas de la década de 1970. Estos escritos, en la mayoría de los casos, se limitaron a recordar al movimiento feminista –y en particular al feminismo radical– la necesidad de vincular la lucha contra la opresión de género a la lucha más general contra la dominación, sin cuestionar el análisis del feminismo radical sobre las razones y el origen de la violencia y dominación masculinas.

Referencias

- Ackelsberg, Martha A. (2004) *Mujeres Libres de España: El anarquismo y la lucha por la emancipación de la mujer*. Oakland, California: AK Press.
- Brown, L. Susan (1996) 'Más allá del feminismo: el anarquismo y la libertad humana', en Howard J. Ehrlich (ed.), *Reinventing Anarchy, Again*.

Edimburgo y San Francisco, California: AK Press.

De Cleyre, Voltairine (2005) *Rebelde exquisita: Los ensayos de Voltairine de Cleyre, feminista, anarquista, genio*, ed. S. Presley y C. Sartwell. Albany, Nueva York: Prensa de la Universidad Estatal de Nueva York.

Dupuis–Deri, Francis (2010) 'Hommes anarchistes face au féminisme. Pistes de réflexion au sujet de la politique, de l'amour et de la sexualité', *Refractions*, 24, pp. 107–21.

Ehrlich, Carol (1979) 'Socialismo, anarquismo y feminismo', repr. (2008) como pp. 41–50 en *Quiet Rumors: An anarchy–feminist reader*. San Francisco, California: También conocido como Press/Dark Start.

Engels, Friedrich (1996) *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Nueva York: Pathfinder.

Farrow, Lynne (2002). 'El feminismo como anarquismo', repr. (2008) como pp. 15–20 en *Quiet Rumors: An anarchy–feminist reader*. San Francisco, California: También conocido como Press/Dark Start.

Ferguson, Kathy E. (2011) *Emma Goldman: Pensamiento político en las calles*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

Freeman, Jo (Joreen) (1972–3) 'La tiranía de la falta de estructura', repr. (2008) como pp. 54–61 en *Quiet Rumors: An anarchy–feminist reader*. San Francisco, California: También conocido como Press/Dark Start.

Goldman, Emma (1970) *El tráfico de mujeres y otros ensayos sobre feminismo*. Nueva York: Times Change Press.

Greenway, Judy (2010) 'Recordando a las mujeres, recordando a los hombres: la política de género de la historia anarquista', ponencia

presentada en el panel sobre Anarquismo y Feminismo, Conferencia PSA, Edimburgo 2010 (disponible en www.judygreenway.org.uk/anarchfem.html).

Heller, Chaia (1999) *Ecología de la vida cotidiana: repensar el deseo por la naturaleza*. Montreal, Nueva York y Londres: Black Rose.

Kornegger, Peggy (2008) 'Anarquismo: la conexión feminista', págs. 21–31 en *Quiet Rumors: An Anarcha-feminist reader*. San Francisco, California: También conocido como Press/Dark Start.

Leighton, Marian (1974) 'Anarcofeminismo', repr. (2001) como pp. 253–8 en *Reinventing Anarchy, Again*. Edimburgo y San Francisco, California: AK Press.

Levine, Cathy. (1979) 'La tiranía de la tiranía', repr. (2008) como pp. 63–6 en *Quiet Rumors: An anarcha-feminist reader*. San Francisco, California: También conocido como Press/Dark Start.

Pereira, I. (2010) 'Etre anarchiste et féministe aujourd'hui', *Refractions*, 24, pp. 63–72.

Picq, Françoise (2010) "'Vous avez dit queer?" La question de l'identité et le féminisme', *Refractions*, 24, pp. 5–13.

Rosell, Thyde (1992) 'Anarcha-féminisme', *Actes de la Rencontre Internationale Anarcho-féministe*, 2 de mayo.

Steiner, Anne (2010) 'De l'émancipation des femmes dans les milieux individualistes à la Belle Époque', *Refractions*, 24, pp. 19–29.

Trumel, Nelly (1992) 'Les raisons de l'anarcho-féminisme', *Actes de la Rencontre Internationale Anarcho-féministe*, 2 de mayo.

VII. NEGRO, ROJO, ROSA Y VERDE: ROMPIENDO LÍMITES, CONSTRUYENDO PUENTES

Laura Corradi

Introducción

A partir de 1990, los nuevos movimientos sociales vienen expresando diferentes formas de agencia en términos de acción colectiva, capacidad de movilización y autorreflexión, con reelaboración de sus propios fines, límites y métodos. Su relevancia, contextual a la crisis económica y ecológica, ha sido destacada por una creciente simpatía popular. Las llamadas masas parecen estar indignadas por la desigualdad social, la evidencia de formas degenerativas de patriarcado, y espontáneamente

participan en procesos multifacéticos de deslegitimación de partidos políticos e instituciones.

El antagonismo de los nuevos movimientos sociales con el *statu quo* se ha expresado en diferentes niveles: social, político y económico; también incluye, en cierta medida, cuestiones críticas relacionadas con el género, la orientación sexual y la relación entre los humanos y el resto de la naturaleza. Curiosamente, los nuevos movimientos sociales muestran varias formas de participación en prácticas discursivas radicales, de manera intermitente, a menudo alternando diferentes tipos de tácticas y enfoques de la política institucional de manera impredecible. Como afirman Larana, Johnston y Gusfeld, lo significativo para los sociólogos “es la incapacidad de estos movimientos para ser claramente comprendidos dentro de las tradiciones de análisis europeo–estadounidenses. Constituyen las “anomalías” de la ciencia normal kuhniana’ (1994, p. 3). Si tales anomalías pueden dar lugar a un nuevo paradigma, deben ser un foco especial de nuestro interés como académicos y activistas.

El propósito de este capítulo es compartir los resultados empíricos y proponer una nueva forma de observar los diferentes tipos de identidades políticas de oposición que actúan hoy dentro de los nuevos movimientos sociales, que tienen raíces diferentes y prácticas intermitentes comunes. La investigación empírica discutida aquí se centra en la

percepción individual de los elementos constitutivos de los cuatro componentes principales de los movimientos sociales contemporáneos: los más antiguos 'históricos' –anarquismo y comunismo– y los más jóvenes, feminismo y ecologismo, que surgieron de manera poderosa durante las luchas sociales y políticas de las décadas de 1960 y 1970. Mi investigación tuvo como objetivo comprender las representaciones de las activistas sobre el anarquismo, el comunismo, el feminismo y la ecología dentro de los nuevos movimientos sociales. Mediante el uso de términos cromáticos, el objeto del proyecto fue la percepción individual de cómo el negro, el rojo, el rosa y el verde han jugado un papel en la construcción de la vida política de cada activista. Este proyecto sociológico –que puede considerarse único en su género en el ámbito de los nuevos movimientos sociales– se ha inspirado en la obra de Ilvo Diamanti *Blanco, rojo, verde y azul* (2003), obra maestra de la politología en el contexto de los partidos institucionales italianos, en el que discuten las posiciones políticas de cristianos, comunistas, comunitaristas –es decir, la 'verde' Lega Nord– y el nuevo partido de Berlusconi Forza Italia, cuya elección de color recayó en un tranquilizante celeste. En pocas palabras, el color importa, incluso cuando los límites entre ellos se vuelven borrosos. Los resultados de mi investigación se presentaron en la Conferencia Internacional sobre 'Negro y Rojo' en la Universidad de Nottingham en 2008. Dado el interés expresado por colegas y amigos, me sentí animado a buscar más datos.

Hoy en los países occidentales, la movilización contra el neoliberalismo por la salud, el medio ambiente, por la justicia social, contra todo tipo de explotación y exclusión, ha creado una plétora de grupos y asociaciones como protagonistas. Se puede considerar que albergan diversas tradiciones y herencias mixtas: ecoanarquistas, ecofeministas, ecomarxistas, anarcofeministas, feministas marxistas, comunistas libertarias, etc. Se puede identificar una sorprendente tendencia de combinar viejas y nuevas líneas de pensamiento tanto en la literatura como en el ámbito de la praxis social y política donde esta investigación encontró su contexto de relevancia.

Algunas observaciones metodológicas serán útiles. En mi trabajo, el anarquismo, el comunismo, el feminismo y la ecología han sido tratados como grandes *significantes*. A todos los sujetos entrevistados se les ha pedido que den definiciones de lo que significan para ellos el anarquismo, el comunismo, el feminismo y la ecología. Al hacerlo, se comprometieron personalmente con su significado, a menudo incuestionable, sobre la base de la experiencia individual y social, las lecturas y el intercambio a excavar en su propia biografía. Mucho silencio, densidad de pensamiento y concentración han estado involucrados en las entrevistas. Los sujetos de investigación se tomaron muy en serio la tarea de definirse y decodificar esos significantes –entendiendo cómo su activismo se ha nutrido de diferentes teorías e ideas– en la reconstrucción de cómo se

ha producido la atribución de un determinado significado, y en analizar cuánto de el de los otros está presente en nosotros, dado el profundo *mestizaje* de la praxis y los medios políticos.

Tenía algunas expectativas en esta investigación. Una era alentar un proceso espontáneo –a través de la decodificación de identidades políticas subjetivas y prácticas discursivas– en la dirección de facilitar la toma de conciencia de una práctica en curso de romper fronteras y construir puentes en términos de una mejor cooperación. Este curso de acción ya está teniendo lugar en varias luchas de nuestra realidad social, mientras que la reflexión entre académicos y activistas parece no estar aún orientada hacia la necesidad de cambiar la atención de las diferencias a los puntos en común.

Hay varios escenarios donde negros, rojos, rosas y verdes se encuentran juntos, como el antifascismo y el antirracismo, en los movimientos sociales contra la globalización neoliberal y las guerras 'humanitarias'; contra la energía nuclear y los organismos genéticamente modificados (OGM); en asociaciones de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales (LGBT), grupos autónomos y organizaciones de base por la salud, el medio ambiente, los derechos de los animales; en sindicatos de trabajadores precarios, colectivos de estudiantes y organizaciones de derechos indígenas; en nuevas oleadas de campesinos que

viven en comunas y en jardines de infancia antiautoritarios. Hay muchos lugares donde conviven comunistas, anarquistas, feministas y ecologistas. Y encontré más que eso: identidades tan diferentes tienden a superponerse dentro de los propios sujetos.

Conocimiento localizado: revelando la perspectiva

Este trabajo se ha realizado con un enfoque de sociología reflexiva (Bourdieu, 1992). Si se me permite situar mi investigación en términos de conocimiento localizado, primero debo confesar una metodología feminista radical. Escandalosamente, partí de mí misma, habiendo crecido en diversos ambientes políticos desde mi infancia, con una abuela gramsciana, que había sido un correo *partisano*. La otra era *curandera* en su comunidad campesina. Tuve un padre autodenominado anarquista, despótico y represor, que amaba profundamente su propia libertad y la idea de masa, y que luego se convirtió en hinchado del partido comunista italiano, y una madre gandhiana, que creía en la liberación de la mujer. Pasé mi adolescencia como trabajadora de una fábrica, a tiempo completo en una línea de producción, donde el estudio del marxismo era la única opción de supervivencia mental. Después de la obtención tardía de un título de secundaria, obtuve acceso a la

universidad y trabajé como conserje y niñera a tiempo parcial. Yo era una nueva estudiante de clase trabajadora en una universidad "autónoma" pequeño burguesa en Padua, donde la teoría de Negri era hegemónica de una manera autoritaria.

Durante mis años de doctorado en la Universidad de California en Santa Cruz, y luego como académica-activista, siempre tuve la sensación de que diferentes ideas políticas estaban encontrando espacio en mi forma de pensar, fusionándose de una manera no dicotómica. A lo largo de los años, los autores y las prácticas libertarias me han influido. Desde 1990, he estudiado teorías afrocéntricas y nativas americanas, y tuve la oportunidad de una temprana e intensa experiencia política con los zapatistas (1994-96), que incluyó ser observadora participativa en los *Acuerdos de San Andrés de los Pobres* entre el EZLN y el gobierno mexicano. Los *Encuentros Intercontinentales Contra El Neoliberalismo y Por la Humanidad* (1996-7) –organizados primero por las poblaciones indígenas mayas– destacaron las divisiones y conflictos entre los activistas occidentales (que nunca han sido adecuadamente abordados o resueltos) y también establecieron la conciencia de la necesidad de crear lugares de debate globales. Los *Encuentros* estimularon el nacimiento de un embrión de conciencia, que eventualmente condujo a la constitución del Foro Social Mundial –que, a pesar de la burocracia interna, en sus primeros años representó un escenario

importante para lograr una mayor contaminación entre los diferentes componentes, para producir una discusión orientada hacia la acción (dejando de lado los improductivos debates ideológicos occidentales, que de repente no tenían mucho sentido en el contexto del mundo).

Mi búsqueda de una perspectiva política no eurocéntrica en las últimas dos décadas se ha visto profundamente afectada por los estudios poscoloniales y subalternos. El ecofeminismo y la sociología aborígen, así como los puntos de vista y las luchas indígenas adivasi, me ayudaron a reeducarme, en combinación con mi vida durante algún tiempo en contextos selváticos. Leer sobre subversiones primitivas (Kulchyski, 1992) y obtener una comprensión teórica y práctica de las cosmogonías nativas marcó una diferencia importante en mi propia existencia y como militante política.

Sorprendentemente, la mayoría de los entrevistados no hizo referencia explícita a la teoría y la práctica de los pueblos indígenas o aborígenes, aunque aquellos que se identificaron con el pensamiento ecológico utilizaron varios conceptos que se remontan a las culturas indígenas.

Esta es una de las razones por las que, en este capítulo, he optado por ofrecer, como muestra de investigación cualitativa, una entrevista con una activista académica feminista nativa.

Sentí que faltaba esa perspectiva entre los entrevistados (en su mayoría blancos).

Mi hipótesis central es que los sujetos que están comprometidos con el cambio social y que cuestionan radicalmente el *statu quo*, independientemente de sus identificaciones ideológicas, se inspiran tanto teórica como prácticamente en diferentes conjuntos de ideas y praxis sociopolíticas. En general, podemos decir hoy que los movimientos sociales pueden nutrirse de una herencia común, a veces contradictoria. El proyecto de investigación no aspira a borrar el valor de las diferencias y una historia de conflictos entre los cuatro componentes examinados. Sin embargo, el objetivo es centrarse en las representaciones sociales actuales, una perspectiva sincrónica que puede ayudar a mirar más allá del estado real de las relaciones entre los componentes mismos. Como veremos, los resultados de la investigación señalan cómo la heterodoxia se generaliza entre activistas de diferentes edades, quienes parecen haber construido sus identidades con coloridos mosaicos.

Decidí trabajar sin más hipótesis que una más amplia basada en la suposición de puntos en común entre diferentes componentes y la existencia de diferentes ideas y conceptos (tomados de diferentes tradiciones) en cada tema. Pregunté a los entrevistados: '¿Qué significan para ustedes 'anarquismo', 'comunismo', 'feminismo' y

'ecología'?' El cuerpo de datos empíricos que emergió consta de cinco entrevistas en profundidad a testigos privilegiados y 30 cuestionarios administrados con un tipo de reclutamiento tipo salpicadura de aceite. La mayoría de los sujetos involucrados en la investigación parecían estar felices de tener la oportunidad de enfocarse en su propia identidad política.

Alguien incluso me dijo que nunca se les ocurrió mirarse a sí mismos de una manera tan profunda.

Ahora presento los resultados de mi investigación, comenzando con una entrevista con Roxanne Dunbar-Ortiz, activista política y autora de la introducción a *Quiet Rumors: An anarchy-feminist reader* (Rumores silenciosos: una lectura anarcofeminista) (2002). Fue elegida como testigo privilegiado, como persona que ha estado estudiando y escribiendo sobre el tema de las intersecciones, en particular, entre el anarquismo y el feminismo.

Entrevista con Roxanne Dunbar Ortiz

Su autodefinición es la siguiente: 'feminista, historiadora, revolucionaria'. Ella considera que se trata de superidentidades, autoidentificaciones, regalos. Otras

identidades se refieren a quién es ella materialmente: 'una persona de clase trabajadora con antecedentes familiares pobres', una 'nativa americana de Oklahoma'.

El comunismo, para Roxanne, es “la única fuerza que desafía al capitalismo; la dedicación de los comunistas que conocí, [fueron] modelos en mi vida y activismo; la aparente irracionalidad del anticomunismo [me hizo pensar en] la fragilidad de la ideología capitalista; [y hoy siento] la falta de análisis y organización comunista en los Estados Unidos'.

También en su relato del comunismo, hay 'movimientos de liberación nacional y maoísmo, que no siempre fueron positivos', aunque siente que algunas de estas ideas deben considerarse parte de su pasado.

Al hablar sobre el anarquismo, Roxanne comienza con un prefacio sobre personas importantes en su familia. Su abuelo era "un *wobbly*⁶³ de Oklahoma, donde los granjeros habían sido expulsados de la tierra".

Su padre tenía una fuerte conciencia de clase, pero sentimientos antisindicales, "un hombre escocés-irlandés que estaba convencido de que todos [los sindicalistas] estaban vendidos". Su madre, una nativa americana que abrazó la religión evangélica bautista, era una mujer 'muy mística'. Una herencia bastante mixta comenzó a entretejer

63 Pertenece al sindicato revolucionario IWW (Industrial Workers of the world)

su identidad a una edad temprana. Luego, como adulta joven:

durante los movimientos de derechos civiles en Oklahoma... [la idea de] libertad y opresión afroamericana... Elegí de qué lado estar... Tengo una personalidad antiautoritaria muy fuerte, con individualismo y sin egoísmo. La esencia del anarquismo (a diferencia del comunismo) es confiar en la conciencia de las personas para estar al servicio de la comunidad.

Para ella, la anarquía es principalmente "negarse a ser seguidora y líder". Nunca confíes en los líderes. Termina comentando cómo "el anarquismo puede existir sin el análisis del capitalismo y el imperialismo. Cuestiona el Estado, pero no cambia el Estado. Es un flujo, pero es una expresión de libertad.

Su descripción del feminismo comienza con una autorreflexión: 'Nunca me consideré una mujer. Era tan consciente de la clase.

Fui discriminada por pobre no como niña. [Luego leyó] *El segundo sexo* de Simone [de Beauvoir] en 1963. ¡Yo era una adolescente en los años 50 y leía todo lo traducido!' En el contexto social segregado por el sexo en el que vivía, el feminismo al principio significaba "comprender cómo las mujeres desempeñan los roles del patriarcado", lo que tenía que ver con el "resentimiento común hacia la madre".

Su madre se había vuelto alcohólica y murió a causa de ello. La ira y la amargura eran 'parte del sentimiento de hermandad con otras mujeres'. En ese momento Valerie Solanas le disparó a Andy Warhol [lo que nos permitió] entender a la 'mujer loca' y la fuente de la propia violencia'.

Mientras hacía su doctorado, 'el antimilitarismo y la antiviolenencia la llevaron al feminismo, al apoyo mutuo y la asistencia mutua, a los centros de salud, al desafío del Estado y a la guerra de Vietnam'.

En ese período, la escritura de 'William Hanton, *Fanshen*'⁶⁴ fue crucial. 'Durante [la] revolución cultural [el libro] nos ayudó a organizarnos nosotras mismas, de modo que las jóvenes feministas adoptaron también el antiimperialismo'. Entonces llegó el momento de '*Atrévete a ser mala*' en los años 80: la división entre las feministas culturales y políticas y el feminismo lésbico, la amenaza púrpura con el triángulo rosa'.

La conciencia ecológica de Roxanne comenzó durante el activismo contra la guerra de Vietnam, con la información sobre el 'Agente Naranja'⁶⁵ y la guerra química' y en el

64 William Hanton:*Fanshen*, Un documento de la revolución en un poblado chino

65 El Agente Naranja fue uno de los herbicidas y defoliantes utilizados por los militares estadounidenses como parte de su programa de guerra química en la operación Ranch Hand, durante la Guerra de Vietnam. [N. e. d.]

movimiento antinuclear, más tarde promoviendo la conciencia sobre los pesticidas.

Para ella, lo que es muy importante es la lucha por 'la salud y el medio ambiente, [desde] el capítulo inicial de *El Capital* de Marx –[las partes sobre] la deforestación, la contaminación, los barrios marginales, el colonialismo]... la parte ecológica menos conocida del marxismo' es al que ella se refiere como el más útil.

Finalmente, el pensamiento ecológico jugó un papel crucial en su decisión de 'hacerse vegana, consciente de los derechos de los animales y politizar su comportamiento sobre cómo respetar el planeta, lo cual está relacionado con mi ser nativo'. Al final, su identidad nativa, su herencia familiar, se convirtió en una elección de identidad que abarca incluso sus elecciones recientes. Sus propias raíces, enriquecidas con la conciencia que adquirió durante su vida (a través de la experiencia personal, las lecturas, el compartir con los demás) cerraron el círculo de la entrevista de manera significativa.

Dame cinco: definiciones

Ahora vemos ocho entrevistas de estudiantes (que

también realizan trabajos precarios) y trabajadores manuales, seguidas de ocho entrevistas de trabajadores intelectuales (académicos-activistas). Esta parte de la investigación se denominó 'dame cinco'. Le pedí al sujeto que proporcionara cinco definiciones para cada significante (anarquismo, comunismo, feminismo, ecología).

Los siguientes resultados deben leerse como narraciones sintéticas, como piedras semipreciosas en bruto excavadas en la mina de la memoria individual y social. He subrayado las definiciones más frecuentes, mientras que la definición de autoidentificación del sujeto está resaltada en negrita.

Las primeras tres entrevistadas consideradas aquí eran de participantes en un 'campamento no nuclear' en la región de Puglia, en el sur de Italia, donde dicté un taller de liderazgo feminista en el verano de 2008.

Una estudiante, una joven de 25 años, se definió a sí misma como *comunista libertaria* y dio las siguientes definiciones:

Comunismo: compartir; claridad; racionalidad; método; metas

Anarquía: libertad; autoliberación; alegría; creatividad; autonomía

Feminismo: revolución aquí y ahora; muchas novias y

camaradas mujeres; autoconciencia y autogobierno del cuerpo; ironía; placer

Ecología: futuro más allá de mí misma; nuevas generaciones; superación del ego personal y del antropocentrismo; armonía; relación con el territorio.

Su novia, militante del mismo grupo, también era estudiante, de 27 años, y se describía a sí misma como una *feminista queer*. Ella dio una definición en la que el concepto de "conciencia" jugó un papel fundamental:

Comunismo: una familia contra la familia; capacitación; utopía; experimentación; canciones

Anarquía: conciencia de la individualidad; importancia de las cosas pequeñas; apertura mental; relaciones de igualdad y horizontales; conciencia de oposición radical

Feminismo: conciencia de mí misma; diferentes relaciones con la familia, otras mujeres y personas; pertenencia; solidaridad; autodeterminación personal

Ecología: conciencia de ser un elemento de un organismo vivo; antiespecismo; vegetarianismo; esperar; proyectos

Una autodefinida *feminista comunista*, estudiante de 27 años, dio la siguiente clasificación, destacando los

conceptos de autodeterminación y responsabilidad a través de las fronteras ideológicas tradicionales:

Comunismo: igualdad; intercambio; autodeterminación; esperar; recursos

Anarquía: responsabilidad; acción directa

Feminismo: conciencia de mí misma y de mis relaciones con los demás; autodeterminación; fuerza; rabia

Ecología: voluntad de vivir bien; participación; responsabilidad; acción ecológica.

Una activista y zapatera de 55 años, madre de tres hijos, a quien entrevisté en la casa comunal que había fundado en Calabria, se describía con un eslogan político: no votar.

Aquí, las definiciones que ofreció tendieron a cruzar viejas fronteras ideológicas:

Comunismo: respeto; compartir la propiedad; cooperación; libertad; una forma circular de comunicación y toma de decisiones

Anarquía: amor, confianza, altruismo de servicio; alegría de la comunión; el espíritu del pueblo

Feminismo: magia; la fuerza de expresarme y evitar la energía autoritaria masculina; lucha contra la

subalternidad; tener hijos; encontrar mi energía masculina

Ecología: relación entre teoría y praxis en la vida cotidiana; la tierra como descanso; intuición y creatividad; acción directa; trabajando fuera y transmitiendo mi experiencia a otros.

En el mismo hogar, que comúnmente se identifica como un medio anarquista, un agricultor de 42 años se describió a sí mismo como un *ecologista posmarxista* y dio las siguientes definiciones:

Comunismo: análisis de la sociedad; relaciones de clase; capital–trabajo y capital–naturaleza; historia de la evolución del capitalismo; la mercantilización de las relaciones humanas.

Anarquía: solidaridad; laicismo; poder del Estado; crítica de la burocracia; libertad

Feminismo: las diferencias en la relación física entre hombres y mujeres; desigualdades legales y económicas; solidaridad de género; análisis de las diferencias de género

Ecología: diferente enfoque de la economía; desarrollo diferente; cambio de prioridades; emergencias ambientales globales; recursos.

Otro huésped ocasional de la casa, trabajador manual y autodenominado *anarquista*, masculino, de 37 años, hizo la

siguiente caracterización.

Es interesante notar las similitudes entre las palabras clave elegidas para definir comunismo y anarquía en un extremo, y feminismo y ecología en el otro:

Comunismo: solidaridad; igualdad; idealismo; Justicia social; organización

Anarquía: libertad; solidaridad; igualdad, justicia social, ecosostenibilidad

Feminismo: respeto a la libertad de la mujer; conciencia en la relación de pareja; diversidad; conciencia de la opresión de género; energía

Ecología: contra el Estado; respeto por la naturaleza y el medio ambiente; energía; sobriedad; autoproducción.

Un hombre de 37 años, que pertenecía a la misma federación anarquista que el entrevistado anterior, se define como *libertario*. Curiosamente, adjuntó la palabra 'libertad', que tiene una carga emocional, al comunismo y al feminismo, mientras que para definir la anarquía eligió tipos de significados más racionales:

Comunismo: igualdad; trabajo colectivo; literatura, Gramsci; lucha contra las dictaduras y por la libertad

Anarquía: autogestión; autoproducción; autogobierno; autoestima; autosuficiencia

Feminismo: rechazar la sumisión; más libertad sexual; igualdad y responsabilidad; antiautoritarismo de género; crítica al mando y violencia de género

Ecología: respeto a los seres vivos; vegetarianismo; contacto con la tierra; estilo de vida y ejemplo como construcción de conciencia.

Otro hombre, un artesano nómada de 52 años, se definió a sí mismo como *libertario* y adjuntó la palabra libertad al comunismo, reservando la palabra clave 'respeto' para la anarquía y la ecología:

Comunismo: libertad; igualdad; independencia; compartir, cooperar y ayudar sin propiedad privada; relaciones transparentes en pareja

Anarquía: revolución desde dentro; dar valor a las personas que te rodean; respeto por los humanos y la naturaleza; hablar con la gente y dar información; evitar la autoexclusión, es decir, permanecer en 'reservas'

Feminismo: victorias en torno al cuerpo y el trabajo

Ecología: respeto por la naturaleza, intercambio; limpieza de bosques y ríos; cambiar el sistema; detener el consumismo.

La primera trabajadora intelectual que entrevisté fue una madre colombiana, de 37 años, investigadora que se definía como *feminista libertaria*. En sus descripciones, atribuyó la libertad al comunismo y al feminismo, y usó la palabra clave 'deseo' para el anarquismo y el feminismo, y 'espiritual' para la ecología, que era bastante común entre los entrevistados:

Comunismo: comprensión; libertad; alegría; unión; práctica

Anarquismo: alegría; espontaneidad; deseo; importancia del individuo; ruptura

Feminismo: liberación; libertad; subjetividad; la unidad de intelectualidad y deseo; el cuerpo

Ecología: equilibrio; alteridad no humana; espiritual; metafísico; puesta a tierra

Una joven ayudante de cátedra, de 34 años, madre de dos hijos, se define como una *ecologista anarquista posmarxista feminista libertaria*. Colocó la 'libertad' en lo que generalmente se considera el lugar correcto y combinó la 'liberación' con el feminismo dos veces:

Comunismo: lucha contra la alienación; solidaridad; liberación; lucha contra el capitalismo; emancipación humana

Anarquismo: libertad; emancipación; crítica de la autoridad establecida; autogobierno; autonomía

Feminismo: liberación de la mujer; igualdad entre los sexos; liberación del cuerpo; creatividad; difícil

Ecología: relación con la naturaleza y el medio ambiente; redescubrir nuestro ser como parte de la naturaleza; respeto por los demás; generaciones futuras; salvar al planeta del desastre final.

Un investigador griego, hombre, 39 años, se definió como *antiautoritario* y dio las siguientes definiciones:

Comunismo: romanticismo; sencillez; modestia; autosacrificio; orgullo

Anarquismo: contra el dinero; ningún poder; sin presumir; amor; ecología

Feminismo: respeto; comprensión; no violencia; amor

Ecología: alimentos; agua; aire; sol; lluvia.

Un profesor británico, varón, de 66 años, eligió el *anarco-marxismo* como forma de retratarse a sí mismo. En sus descripciones, 'libertad' combinada con anarquismo, mientras que 'igualdad' era la palabra clave común para el comunismo, el feminismo y la ecología:

Comunismo: utopía; disciplina y orden; ortodoxia; educación; igualdad

Anarquismo: espontaneidad; libertad; autoorganización; Arte; imaginación

Feminismo: igualdad de género; oposición a la violencia; igualdad sexual; lesbianismo; anti-jerarquía

Ecología: equilibrio; antiindustrialismo; antiglobalización; ambientalismo; igualdad de especies.

Una joven investigadora, mujer, de 25 años, se define como *feminista anarquista*. Vio la ética de las relaciones como un vínculo entre el anarquismo y el feminismo, mientras que la igualdad y las relaciones igualitarias conectan el comunismo y el anarquismo. Los valores expresivos fueron dominantes en su relato de la contribución de la ecología a su identidad política:

Comunismo: teoría y práctica multifacética; vida comunitaria; igualdad de la mujer en el lugar de trabajo; la obra de Marx; fuerte análisis económico y propuesta

Anarquismo: libertad; responsabilidad; contranormatividad; filosofía de la vida cotidiana; ética de la relación

Feminismo: ética de las relaciones; extraña teoría; opresión específica de las mujeres; proporciona

herramientas para crear relaciones igualitarias;
herramienta útil para personas de todos los géneros y
orientación sexual

Ecología: sostenibilidad; amor por la naturaleza; la
importancia del futuro; poner a los humanos en contexto;
el ciclo de la vida: muerte, nacimiento, crecimiento.

Una estudiosa de Chipre, mujer de 40 años, se definió a sí
misma como *anarquista* y dio las siguientes
caracterizaciones. Curiosamente, el concepto de libertad
vincula el comunismo y el anarquismo; los conceptos de
imaginación y 'la encarnación de la teoría y la práctica'
conectan el anarquismo y el feminismo. La organización
describe tanto su idea de comunismo como de ecología, que
se caracteriza principalmente por tipos de conceptos
racionales:

Comunismo: organización; resistencia; protección de la
clase obrera; imaginación; disciplina

Anarquismo: autogobierno; intrepidez; libertad;
encarnación de la teoría y la práctica; imaginación

Feminismo: libertad; estilo de vida; protección de la
mujer; resistencia; encarnación de la teoría y la práctica

Ecología: organización; acción orientada al futuro;
globalidad; creatividad; compromiso.

Un investigador, varón, de 30 años, se autodefine como *anarquista comunista crítico*. Ofreció las siguientes descripciones, también basadas en la igualdad y la libertad, reconociendo que el feminismo aportó un aspecto importante a su propia identidad:

Comunismo: igualdad; cooperación; la base material de la libertad; movimiento histórico; cuidar a los demás

Anarquismo: participación; libertad sustancial; no dogmatismo; necesidad de acción; crítica del moralismo

Feminismo: deconstruyendo la masculinidad; Cuestionándome a mí mismo y a mi sexualidad.

Ecología: la trascendencia de la naturaleza; noción de don; respeto; fugacidad: lo efímero, belleza.

Un joven trabajador intelectual, varón, de 24 años, se definió a sí mismo como *revolucionario* y dio las siguientes definiciones, donde se le atribuye el aspecto racional a la ecología. Para el entrevistado anterior, se describió en términos opuestos:

Comunismo: propiedad común de los medios de producción; revolución; conflicto; lucha de clases; organización

Anarquismo: autogestión; emancipación; difícil; libertad; educación

Feminismo: igualdad de sexos; libertad sexual; conciencia de género; deconstrucción de las relaciones de dominación; emancipación

Ecología: respeto por el mundo; relación racional con el medio ambiente; respeto por la naturaleza; Tecnología verde; cuestionando la productividad.

Un comentario

La riqueza de los datos ofrece al lector alguna evidencia de una miscelánea ideológica que requiere algunos comentarios. Independientemente de cómo se representen los entrevistados, sus declaraciones parecen parecerse entre sí. En otras palabras, no importa mucho si la autodefinición es principalmente anarquista o comunista, feminista o ecologista, lo que a veces es difícil de evaluar, dada la amplia gama de autodefiniciones originales. Dado que se les pidió que se centraran en el aspecto positivo de cada línea de pensamiento, tendieron a ofrecer visiones similares y mostrar un sentimiento de satisfacción posterior.

Más allá de la ventaja metodológica positiva, que fue una

sugerencia nativa, el comunismo parece haber perdido gran parte de las características autoritarias del pasado. Si bien el anarquismo encuentra minimizado su individualismo proverbial, todavía mantiene un aura incontaminada de caos creativo. Siendo una feminista radical, esperaba encontrar señales claras de cómo el feminismo ha ido cambiando las dos ideologías principales de manera predominante. En cambio, lo que encontré es un alto grado de contaminación en todas las direcciones. Los conceptos que comúnmente se atribuyen al feminismo y la ecología parecen haber influido en la representación de la historia y la experiencia personal de cada entrevistado (entre aquellos con antecedentes tanto comunistas como anarquistas). Las perspectivas feministas y ecológicas parecen haber inspirado y estimulado de manera igualmente poderosa tanto a los trabajadores manuales como a los trabajadores intelectuales, hombres y mujeres.

Los datos de la investigación son propensos a ser sometidos a un análisis posterior. Parece surgir una ligera diferencia entre el feminismo y el anarquismo, que muestra tipos de conceptos internos, mientras que el comunismo y la ecología se asociaron principalmente con conceptos de tipo externo. Parecen ubicarse en un continuo, entre polos de lo subjetivo y lo objetivo, de manera no dicotómica.

Un comentario sobre las similitudes en los diccionarios personales utilizados por los entrevistados: la mayoría de

las definiciones podrían intercambiarse fácilmente entre sí, ya que la identidad política del sujeto significativo no es en absoluto indicativa de los significados atribuidos. Además, si nos fijamos en las palabras elegidas por los entrevistados, hay una recurrencia de términos habitualmente considerados apolíticos: amor, belleza, deseo, cuerpo, sex(ualidad); y otros términos que también se encuentran en diferentes ámbitos políticos, como solidaridad, respeto, igualdad, aquí combinados con un vocabulario revolucionario, como es el caso de autodeterminación, autonomía, liberación, acción directa. En realidad, las palabras parecen no pertenecer a arenas políticas específicas, y tienden a ser intercambiadas y apropiadas en diferentes expresiones y significados por los sujetos, incluso cambiando de signo. Por ejemplo, características como 'idealismo' reciben un sentido positivo incuestionable. En la connotación de los significantes, la principal diferencia que encontré entre los trabajadores manuales y los trabajadores intelectuales parecía ser una mayor conformidad de estos últimos con los límites ideológicos estándar, frente a tipos de descripción más 'poéticos' y no convencionales en el primer grupo.

Conclusiones

En general, los entrevistados parecían ofrecer lo que yo llamaría representaciones 'post-ideológicas'. No hay evidencia de correlación entre los tipos de autodefinición y las formas en que se asignan los términos conceptuales al reconstruir lo que cada entrevistado ha estado tomando de cada conjunto de ideas para definir una identidad política personal y una agencia.

Los resultados de la investigación parecen confirmar que los activistas involucrados en la movilización por la justicia global tienden a tener múltiples identidades. Como escribieron los teóricos de los nuevos movimientos sociales Della Porta y Diani, el fenómeno a menudo se ha dejado sin investigar: "se ha prestado poca atención a los sistemas de relaciones en los que están involucrados los actores, y esto ha impedido que la multiplicidad de identidades y lealtades entre militantes y grupos de movimientos sean reconocidos" (2006, p. 98). También dentro del mismo grupo o asociación, 'la identificación colectiva rara vez se expresa a través de identidades homogéneas integradas'. Esto puede explicarse porque la identidad es un asunto fluido, 'un proceso social, no una propiedad estática'. En otros términos, las identidades de las personas que hoy participan activamente en los movimientos sociales no tienen una estructura jerárquica; pueden definirse como identidades múltiples (Calhoun, 1994) o identidades policéntricas: 'identificarse con un movimiento no significa necesariamente compartir una visión sistemática y

coherente del mundo; ni impide que sentimientos similares se dirijan también a otros grupos y movimientos'. Por lo tanto, las identidades grupales 'pueden verse como un punto de encuentro de historias, necesidades personales y representaciones heterogéneas' (Della Porta y Diani, 2006, p. 99), lo que se desprende claramente de los resultados de la investigación. Una de las razones de la permanencia y el atractivo de los nuevos movimientos sociales, a pesar de las diferencias y contradicciones, puede ser el hecho de que "los activistas por la justicia global han mostrado hasta ahora una gran tolerancia hacia la combinación de identidades de los demás" (Della Porta y Diani, 2006, p. 100). Un resultado positivo, un signo de conciencia de la complejidad, puede ser una característica alentadora de la condición posmoderna (Harvey, 1990).

Las declaraciones de los entrevistados me hicieron pensar en los primeros trabajos de Alberto Melucci sobre los nuevos movimientos sociales (por ejemplo, Melucci, Keane y Mier, 1989), donde descubre que un pequeño grupo puede experimentar múltiples orientaciones dentro de sí mismo, siendo como un reflejo, un microcosmos, del movimiento en su conjunto. En mi investigación, ubicada en la encrucijada política del comunismo, el feminismo, el anarquismo y la ecología, al cuestionar cómo conceptos diferentes informan identidades políticas similares (y cómo conceptos similares afectan identidades políticas diferentes), varios temas quedaron sin abordar. Una

importante sobre la difuminación de las fronteras entre comunismo, feminismo, anarquismo y ecología tiene un valor estratégico: ¿cuáles son los mínimos comunes denominadores en las representaciones políticas colectivas del comunismo, el anarquismo, el feminismo y la ecología?

Encontré una correspondencia inesperada entre las representaciones del comunismo y el anarquismo, tal vez el signo de una influencia recíproca que, en el mundo de la política, no se revela hasta cierto punto: anarquistas que sienten la necesidad de un análisis económico marxista y comunistas que son conscientes de la necesidad de respetar la libertad individual, que cuestionan profundamente las derivas autoritarias. Todos los entrevistados parecen estar impactados de diferentes maneras por el feminismo y la ecología en términos de autorreflexión como mujeres/hombres y como seres humanos, como parte del entorno natural/social. Quizá se rompieron fronteras y se construyeron puentes cuando todavía estábamos viendo divisiones ideológicas. Quizás deberíamos mirar más las nuevas realidades de una manera no dicotómica, lejos de libros polvorientos, con ojos nuevos y con una fuerte voluntad de aprender del ámbito de la praxis social.

Bibliografía

- Babcock, BA (1980) 'Reflexividad: definiciones y discriminaciones', *Semiotica*, 30, pp. 1–14.
- Biehl, J. (1996) *Encontrando nuestro Camino. Repensar la política ecofeminista*. Montreal, Canadá: Rosa Negra.
- Bourdieu, P. (1992) *Invitación a una Sociología Reflexiva*. Chicago, Illinois: Prensa de la Universidad de Chicago.
- Brown, S. (1993) *La política del individualismo: liberalismo, feminismo liberal y anarquismo*. Montreal, Rosa Negra.
- Buechler, SM (1995) 'Nuevas teorías de los movimientos sociales', *Sociological Quarterly*, 36(3), pp. 441–64.
- Calhoun, C. (1994) *Ni dioses ni emperadores: los estudiantes y la lucha por la democracia en China*. Los Ángeles, California: University of California Press.
- Castells, M. (2004) *El poder de la identidad*, 2ª ed. Londres: Blackwell. Della Porta, D. and Diani, M. (2006) *Movimientos sociales: una introducción*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Diamanti, I. (2003) *Bianco, rosso, verde... e azzurro. Mappe e colori dell'Italia política. (Blanco, Rojo, Verde y Azul)*. Bolonia, Italia: Il Mulino.
- Dunbar–Ortiz, R. (ed.) (2002) *Quiet Rumours: An anarco–feminist reader*. Londres: Dark Star/Rebel Press.
- Eisenstein, ZR (1995) *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, citado en Nancy Tuana y Rosemarie Tong (eds), *Feminismo y filosofía: lecturas esenciales en teoría, reinterpretación y aplicación*. Boulder, Colorado: Westview Press.

- Harvey, D. (1990) *La condición de la posmodernidad*. Oxford: Blackwell.
- Holmstrom, N. (ed.) (2002) *El Proyecto Feminista Socialista: Un lector contemporáneo en teoría y política*. Nueva York: Prensa de revisión mensual.
- Kornegger, P. (1996) 'Anarquismo: la conexión feminista', en Howard J. Ehrlich (ed.), *Reinventing Anarchy, Again*. Edimburgo: AK Press.
- Kulchyski, P. (1992) 'Subversiones primitivas: totalización y resistencia en la política nativa canadiense', págs. 171–95 en *Cultural Critique* 21, Universidad de Minnesota.
- Larana, E., Johnston, H. y Gusfield, JR (1994) *Nuevos movimientos sociales*. Filadelfia, Pensilvania: Temple University Press.
- Maurer, D. (2002) *Vegetarianismo: ¿Movimiento o momento?* Filadelfia, Pensilvania: Temple University Press.
- Mcadam, D., Tarrow, S. y Tilly, C. (2001) *Dynamics of Contention*. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.
- Melucci, A., Keane, J. y Mier, P. (1989) *Nómadas del Presente: Movimientos sociales y necesidades individuales en la sociedad contemporánea*. Londres: Hutchinson Radius.
- Meulenbelt, A. (1980) *Una tensión creativa: cuestiones clave del feminismo socialista*. Cambridge, Mass.: South End Press.
- Mies, M. y Shiva, V. (1993) *Ecofeminismo*. Londres: Zed.
- Mohanty, CT (2003) *Feminismo Sin Fronteras: Descolonizando la teoría, practicando la solidaridad*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.
- Oberschall, A. (1995) *Movimientos sociales: ideologías, intereses e*

identidades. Somerset, NJ: Transacción.

Pepinsky, H. (1978) 'El anarquismo comunista como alternativa al estado de derecho penal'. *Crisis Contemporáneas*, 2, pp. 315. Repr. en Charles E. Reasons y Robert M. Rich (eds), (1978) *La sociología del derecho: una perspectiva de conflicto*. Scarborough, ON: Butterworths.

Price, W. (2007) *La abolición del Estado: perspectivas anarquistas y comunistas*. Bloomington, Indiana: Casa del autor.

Plumwood, V. (1993) *El feminismo y el dominio de la naturaleza: cultura ambiental: la crisis ecológica de la razón*. Londres: Routledge.

Salleh, A. (1997) *El ecofeminismo como política*. Nueva York: Palgrave.

Salleh, A. (2006) 'Simposio editado: 'Diálogo ecosocialista–ecofeminista'', *Capitalism Nature Socialism*, 17(4), pp. 32–124.

Tarrow, S. (1998) *Poder en movimiento: movimientos sociales y política contenciosa*. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.

Tilly, C. (2004) *Movimientos Sociales*. Boulder, Colo.: Paradigma.

PARTE III

GEOGRAFÍAS DE LA ANARQUÍA

VIII. LA GEOGRAFÍA ANARQUISTA DEL NO-LUGAR

Esteban Duncombe

¿Cómo es el espacio y el lugar anarquista? Tenemos modelos para imaginar la geografía de otras formaciones político-económicas: el feudalismo es local y estático, ligado a la tierra y arraigado en la tradición; el capitalismo, con sus dinámicos flujos globales de capital, mano de obra, materiales y bienes⁶⁶; la relación asimétrica del imperialismo entre la metrópoli y las colonias; el espacio

66 Irónicamente, el globalismo dinámico del capitalismo no se describe mejor en ninguna parte que en el *Manifiesto Comunista*: "En lugar de la antigua reclusión y autosuficiencia local y nacional, tenemos relaciones en todas direcciones, interdependencia universal de las naciones" (Marx y Engels, 1978)., pág. 476).

homogéneo y lugar monumental del fascismo⁶⁷; y el espacio de expansión mundial del comunismo de solidaridad y reciprocidad proletaria, dirigido por un partido de vanguardia. Pero, ¿cómo imaginamos, o más bien cómo *deberíamos*, imaginar una geografía anarquista?

Utopía es no-Lugar

En un intento de responder a esta pregunta, nos llevaremos a un viaje a un lugar lejano, hace mucho tiempo: la mítica isla-nación de Utopía de Tomás Moro. Hay mucho que admirar para un anarquista en Utopía. No hay dinero, ni propiedad privada ni riqueza privada. Hay un gobierno y un sacerdocio elegidos democráticamente, y las mujeres pueden alcanzar posiciones de poder. La vida y el trabajo están racionalmente planificados para el bien de todos, y hay salud pública y educación. A los utópicos se les garantiza la libertad de expresión y religión; y, quizás lo mejor de todo, no hay abogados en Utopía. Pero la utopía está lejos de ser un ideal anarquista: la esclavitud se practica ampliamente y las mujeres, incluso las que están en el poder, son decididamente ciudadanas de segunda clase. El poder político es jerárquico y la libertad personal es

67 Como lo describió el arquitecto de Hitler, Albert Speer: 'un escenario arquitectónico de majestuosidad imperial' (citado en Spotts, 2003, p. 364).

inexistente. Sin embargo, lo que hace útil a Utopía para pensar a través de una geografía anarquista no son las características de la isla o las cualidades de la sociedad; más bien, es la naturaleza curiosa de la descripción de Moro de este lugar idílico.



Mapa grabado en madera de Utopía incluido en la primera edición de 1516

Utopía, escrita por Moro en 1515 y 1516, consta en

realidad de dos libros (así como de mucho material auxiliar). El Libro I es fascinante, ya que trata sobre el fracaso de la crítica racional, sin embargo, es el Libro II el más apropiado para esta discusión, ya que involucra una descripción de la Utopía con respecto a su lugar y espacio:

La isla de Utopía tiene en el medio doscientas millas de ancho, y tiene casi la misma anchura en una gran parte de ella, pero se estrecha hacia ambos extremos. Su figura no se diferencia de una media luna. Entre sus cuernos, el mar tiene once millas de ancho y se extiende en una gran bahía, que está rodeada de tierra alrededor de unas quinientas millas, y está bien protegida de los vientos. En esta bahía no hay gran corriente; toda la costa es, por así decirlo, un puerto continuo, lo que da a todos los que viven en la isla gran comodidad para el comercio mutuo.

(Moro, 2011a)

A lo largo *del Libro II*, Moro hace todo lo posible para convencer al lector de que la utopía, de hecho, existe. Hay descripciones detalladas de las relaciones económicas, sociales y políticas de los utópicos. Y hay una miríada de descripciones físicas del país, las ciudades, los salones de reuniones y comedores, y las casas de Utopía.

Cada casa tiene una puerta a la calle y otra al jardín. Las puertas, que son de dos hojas, se abren con facilidad

y se cierran por sí solas, dejando entrar libremente a cualquiera (pues no hay propiedad privada).

(Más, 1949, pág. 31)

En ninguna parte es más evidente esta preocupación por la veracidad de la geografía que en una de las cartas que acompañaron a las primeras cuatro ediciones de *Utopía*⁶⁸. Es una carta de Moro al humanista y librero flamenco Peter Giles, su amigo en la vida real y personaje ficticio de su libro. En la carta, a Moro le preocupa que pueda haberse equivocado en un hecho sobre la geografía de Utopía. Recuerda haber oído que cierto puente tenía 500 pasos de largo, pero su sirviente (que estaba presente cuando se describió la isla) recuerda haber oído que el río tenía solo 300 pasos de ancho.

Para resolver esta pregunta, Moro le pide a Giles que le pregunte al propio Hythloday, ya sea por carta o en persona cuando lo vea, la medida real. A través de este y muchos otros ejemplos, Moro nos convence de que existe una geografía de la utopía (aunque tal vez mal registrada). La utopía existe como un lugar dentro del espacio, aunque se nos dice que una tos desafortunadamente cronometrada

68 Estas cuatro ediciones: 1516 en Lovaina, 1517 en París y dos ediciones de 1518 en Basilea, fueron las únicas ediciones de *Utopía* en las que Moro tuvo una mano directa y contenían una lista extensa y cambiante de epístolas, cartas y recomendaciones de Moro. amigos y conocidos de los literatos europeos.

impide que More escuche exactamente dónde se encuentra en un mapa del mundo.

Sin embargo, la descripción que hace Moro de la utopía es problemática. De hecho, *Utopía* está llena de contradicciones, enigmas y paradojas. El más grandioso y mejor conocido es el nombre del lugar mismo.

Utopía (compuesta por Moro del griego *ou* y *topos*) es un lugar que es, literalmente, ningún lugar. Además, el narrador de esta tierra mágica se llama Raphael Hythloday (o Hythlodaeus), del griego *Huthlos*, que significa tontería. Entonces, aquí se nos cuenta la historia de un lugar que se nombra fuera de la existencia, por un narrador que se nombra como poco confiable.

Si se lee a través de esta lente, la preocupación de Moro por los detalles geográficos adquiere un significado diferente. Piense en su conversación con Peter Giles sobre la medida específica de un puente y su pedido a su amigo: Pregúntale a Raphael la próxima vez que lo veas.

El chiste aquí es que Giles nunca le preguntará nada a Raphael; no habrá verificación de hechos, porque no hay verificador de hechos, ya que Raphael solo existe en y como ficción.

En otra carta a Giles, esta adjunta a la segunda edición (1517) de *Utopía*, Moro defiende la facticidad de su relato,

argumentando que si fuera meramente ficción, habría tenido el sentido común y el ingenio para ofrecer pistas para alertar a su audiencia. 'Así', afirma,

Si no hubiera puesto nada más que los nombres de príncipe, río, ciudad e isla que pudieran sugerir a los sabios que la isla no estaba en ninguna parte, la ciudad fantasma, el río sin agua y el príncipe sin pueblo, esto no hubiera sido difícil de hacer, y habría sido mucho más ingenioso que lo que hice; porque si la fidelidad de un historiador no me hubiera obligado, no soy tan estúpido como para haber preferido usar esos nombres bárbaros y sin sentido, Utopía, Anyder, Amaurot y Ademus.

(Moro, 2011a)

La ironía aquí, que el lector 'erudito' sin duda entendería, es que esto es exactamente lo que Moro ha hecho en su libro. Utopía, el nombre de la isla, significa ningún lugar. Amaurot, la ciudad utópica descrita, significa fantasma (un juego de palabras con la palabra griega *amauroton*, que significa tenue u oscuro) y así sucesivamente. Esto en cuanto a la vinculante 'fidelidad de un historiador'.

Y así comienza el debate académico: ¿es la totalidad de la *Utopía de Moro* un esfuerzo serio por trazar una geografía utópica imaginaria? ¿O se trata de una sátira, un ejercicio que demuestra la imposibilidad de tal lugar y espacio? Creo que este debate ortodoxo sobre si Moro era satírico o

sincero ofusca en lugar de aclarar, y en realidad pasa por alto la genialidad de *Utopía* por completo. Son ambas cosas. Escrita en la tradición seria de *ludere*, o 'obra seria', que Moro admiró tanto en los autores clásicos, la historia se presenta como realidad y ficción, sincera y satírica, seria y absurda. Utopía es algún lugar y un no-lugar.

Moro se esfuerza por convencer al lector de que Utopía es un lugar real, y es a través de la veracidad de la descripción que pueden comenzar a imaginar un lugar que es radicalmente diferente al mundo en el que habitan actualmente. Al leer *Utopía*, experimentamos una sensación de alteridad radical: lo extraño se vuelve familiar y lo antinatural se naturaliza. Se proporciona una visión alternativa y luego se desestabiliza.

Esta desestabilización es la clave. Es la presentación de la utopía como *ningún lugar*, y su narrador como una tontería, lo que *abre* un espacio para que la imaginación del lector se pregunte cuál podría ser su visión de un *lugar alternativo*. Es decir, Moro imagina una alternativa a su Europa del siglo XVI que luego revela como una obra de imaginación (después de todo, no es un lugar). El lector ha sido infectado; se ha mostrado otra opción. No pueden volver con seguridad a las seguridades de su propio presente, ya que la naturalidad de su mundo ha sido interrumpida.

Las primeras líneas de un breve poema adjunto a las primeras ediciones de *Utopía* dicen:

¿Sabrás qué maravillas son extrañas,
en la tierra que tarde fue hallada?
¿Aprenderás a llevar tu vida,
por diversos caminos que sean piadosos?

(Graphey, 2011)

Una vez que se ha imaginado una alternativa ("diversas formas de ser piadoso"), quedarse donde uno está o intentar otra cosa se convierte en una cuestión que *exige* atención y una elección. Sin embargo, la elección de Más ofertas no es fácil. Al desestabilizar su propio diseño de una sociedad ideal, evita que cortocircuitemos este momento imaginativo en un futuro imaginario fijo y realizable. Tenemos que generar nuestros propios planes, *porque* el plan ofrecido es insostenible, irrealizable.

El problema de muchos imaginarios sociales es que se plantean como una posibilidad realizable. Sus diseñadores imaginan un futuro o una alternativa y lo presentan como *el* futuro o *la* alternativa –'Socialismo real', por ejemplo. Pero, ¿y si la imposibilidad se incorpora al diseño en primer lugar? Esto es exactamente lo que hace Moro. Al posicionar su lugar imaginario como no-lugar, escapa a los problemas que típicamente rondan los imaginarios. Las alternativas que describe Moro son a veces absurdas (¿un lugar llamado no-lugar?), pero este absurdo consciente es lo que impide que la *utopía* sea una narrativa singular y autorizada, un acto de imaginación cerrado para ser aceptado o rechazado.

El libro, que traslada metáforas de un medio a otro, funciona como una especie de código fuente, que proporciona el núcleo de lo que podemos y debemos modificar para crear un programa utópico funcional (ya que, como programa en sí mismo, se repite constantemente). En última instancia, la *Utopía* de Tomás Moro es mucho más que un libro, y más ambicioso incluso que un anteproyecto para una sociedad utópica. No es el plan de Utopía lo que hace de *Utopía* un modelo de geografía anarquista. Más bien, es el trabajo que el libro permite y alienta. *Utopia* es un diseño para lo que Hakim Bey ha identificado, y Stephen Shukaitis ha estado llamando una máquina imaginal: una tecnología para permitir que otros se conviertan en cartógrafos de sus propios sueños.

Nueva Babilonia

Permítanme darles otro ejemplo de esta maquinaria en acción: Nueva Babilonia tal como se está construyendo actualmente, virtualmente, en, sobre y sobre la ciudad de Nueva York. La Nueva Babilonia original fue creada por Constant Nieuwenhuys (más conocido como Constant), un artista holandés y uno de los fundadores de la Internacional Situacionista (quien, como la mayoría de los miembros de la IS, abandonó el grupo poco después). Constant pasó una

buena parte de su vida, de 1956 a 1974, creando un modelo para lo que podría describirse mejor como una geografía anarquista: un espacio construido para la asociación libre y el juego creativo (Nieuwenhuys, 1974)⁶⁹. Como Mark Wigley describe evocadoramente en la introducción a una exhibición del trabajo de Constant, New Babylon estaba destinada a ser:

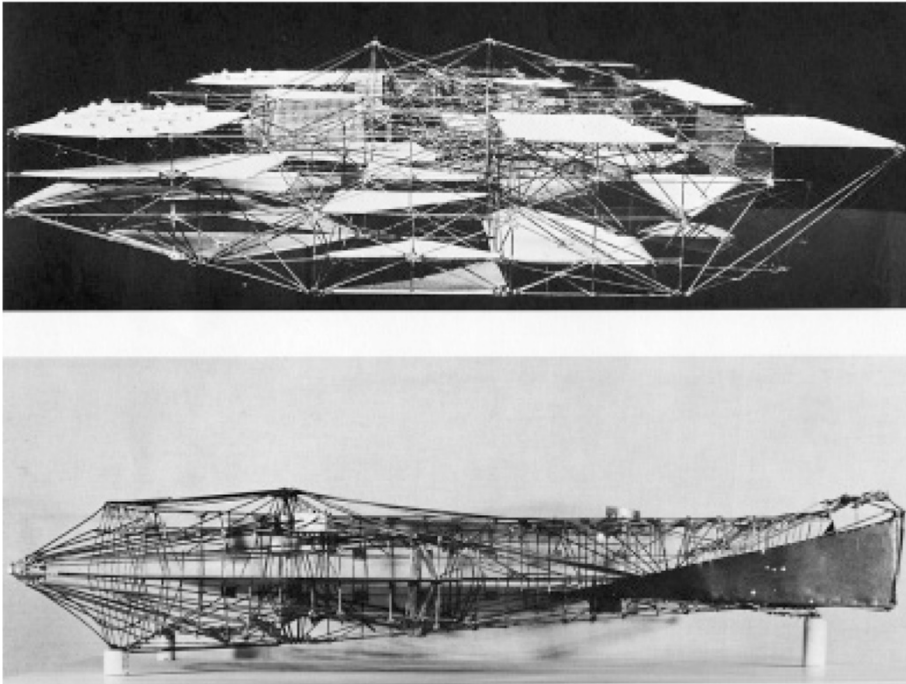
Una vasta red de enormes espacios interiores de varios niveles se propaga para eventualmente cubrir el planeta. Estos 'sectores' interconectados flotan sobre el suelo en altas columnas. Mientras el tráfico vehicular corre por debajo y el tráfico aéreo aterriza en el techo, los habitantes se desplazan a pie por los enormes y laberínticos interiores, reconstruyendo sin cesar las atmósferas de los espacios. Cada aspecto del entorno se puede controlar y reconfigurar espontáneamente. La vida social se convierte en juego arquitectónico. La arquitectura se convierte en una exhibición parpadeante de deseos que interactúan.

(Wigley, 1998a)

Tarimas, y tarimas sobre tarimas, unidas por pasillos, abriéndose a estancias que podían transformarse a

⁶⁹ Constant una vez describió New Babylon como un 'reino marxista de libertad', pero, como el marxismo libertino de muchos de los situacionistas, su filosofía estaba mucho más cerca del anarquismo que de la ortodoxia marxista (Nieuwenhuys, 1974).

voluntad en otras estancias, ad infinitum. Homo ludens, humanos-en-juego, deambularían nómadamente a través de la estructura, transformando libre y continuamente sus relaciones entre sí y su espacio, transformando a su vez la geografía física y social.



Modelo de Nueva Babilonia. Constant Nieuwenhuys

Sin embargo, el anteproyecto de Constant para una sociedad de libertad fue severamente encadenado por sus médiums. Recluido en dibujos y pinturas, y en una enorme maqueta expuesta en el Haags Gemeetenmuseum de los Países Bajos, sus planes de asociación y reasociación voluntaria quedaron fijados en papel, lienzo, madera y plexiglás, la visión de un creador singular congelado en el tiempo y el espacio. Constant se dio cuenta de esta limitación él mismo, y escribiendo en un catálogo de

exposición de 1974 que acompañó a su modelo en La Haya, explicó que:

Cualquier representación tridimensional tendría, en sí misma, sólo el valor de una instantánea, ya que aun admitiendo que el modelo de cada sector puede reducirse a varios planos y secciones de los diferentes niveles, y que se llega así a constituir una suerte de atlas detallado de los sectores, seguiría siendo necesario, de un instante a otro, registrar, mediante anotaciones simbólicas como en un cuaderno de bitácora, todas las modificaciones topográficas que se producen.

En la siguiente oración, Constant ofrece una solución a la inmensa dificultad de seguir la pista de la forma cambiante de Nueva Babilonia: "El recurso a una computadora", escribe, "sin duda será necesario para resolver un problema tan complejo" (Nieuwenhuys, 1974).

En enero de 2011, Nueva Babilonia finalmente se volvió digital⁷⁰. Su nueva ubicación era Betaville, un entorno de

70 Dada la función principal de las computadoras en 1974, Constant solo podía imaginar su uso para la indexación y el inventario: es decir, para operaciones esencialmente cuantitativas. La explosión técnica y social de la informática en los 35 años intermedios ha demostrado el uso de la computadora también para esfuerzos creativos y cualitativos, no solo para ordenar y contabilizar lo que ya se ha imaginado y construido, sino como una herramienta para imaginar y crear en sí misma. Betaville es solo un ejemplo. <http://betaville.net/>. Betaville se inició en un simposio de 'Medios urbanos internacionales' en el Instituto Media2Culture (M2C) para la investigación de medios aplicados en la Hochschule Bremen, en julio de

planificación urbana virtual desarrollado por el artista/programador/profesor Carl Skelton y utilizado para representar el bajo Manhattan y el sur de Brooklyn en tres dimensiones. Betaville opera con un modelo de desarrollo de software de código abierto, en el que individuos y grupos crean edificios, obras de arte y paisajes que luego están abiertos a la discusión, apropiación, transformación y recreación. Utilizando un software de modelado simple y disponible gratuitamente como Google SketchUp, las personas construyen sus propias estructuras (proyectos de viviendas adosadas, piezas de arte público, ciclovías alternativas, torres futuristas) y luego las agregan al horizonte de Nueva York. Luego, estas estructuras están abiertas a los visitantes para navegar alrededor, sobre y a través. Pero lo que hace de Betaville un entorno verdaderamente liberador es la capacidad de estos visitantes, o 'usuarios', de convertirse en creadores. Cada nueva estructura en Betaville puede ser alterada por usuarios/creadores que tienen la capacidad de agregar o quitar funciones y probar nuevas formas, simplemente editando la estructura original. Al igual que un programa de código abierto o un artículo de Wikipedia, todas las iteraciones se conservan, por lo que siempre puede volver a la fuente original o, avanzando, explorar y modificar las permutaciones potencialmente ilimitadas. Trabajando dentro de este entorno virtual y trabajando a partir de los

2008. La primera demostración pública se realizó en la Cumbre para el futuro de la ciudad de Nueva York en octubre de 2010.

diseños originales de Constant, McKenzie Wark y Ali Dur, dos miembros de la comunidad New School, crearon New Babylon 2.0.⁷¹



New Babylon en Betaville

Visitar New Babylon 2.0 en Betaville es una experiencia reveladora. Haciendo clic en los nodos que flotan en el puerto de Nueva York y flotando sobre el puente de Brooklyn, New Babylon se despliega ante tus ojos, cubriendo grandes franjas de Brooklyn y Manhattan con planos geométricos multicolores. Manipulando los controles de navegación, puedes elevarte por encima de la

71 No es coincidencia que Wark, al mismo tiempo que creaba New Babylon 2.0, estaba trabajando en un excelente libro sobre los situacionistas, *The Beach Beneath the Street* (2011).

inmensa estructura o descender en picado y explorar sus sectores, deambular por sus pasillos y entrar en habitaciones (algunas con música atmosférica proporcionada por el DJ actual y erudito reinante, DJ Spooky), atravesando paredes y techos como un espectro. Si lo desea, puede remodelar el espacio, codificar una nueva adición o eliminar una pared y guardar su versión como una nueva iteración. New Babylon 2.0 finalmente se da cuenta, aunque virtualmente, de lo que siempre fue ilusorio en los modelos estáticos de Constant.

New Babylon 2.0 funciona como una geografía anarquista de varias maneras. Si bien Constant propuso que los habitantes de Nueva Babilonia pudieran actuar espontáneamente para reconfigurar el espacio en el que vivían y deambulaban, la "figuración" inicial (es decir, el diseño en sí) debía ser realizada por una persona autorizada: el propio Constant. Era obviamente difícil reconciliar tal poder y autoridad con principios anarquistas. Sin embargo, Betaville, como plataforma de código abierto, abre el proceso de planificación al juego colaborativo. Lo que una vez fue una posibilidad solo cuando se construyó New Babylon ahora está integrado en su propia creación. Para citar nuevamente la descripción de Wigley: 'Cada aspecto del entorno puede controlarse y reconfigurarse espontáneamente'. Además, a través del proceso de control de versiones que es estándar en cualquier desarrollo de software, se introduce el elemento del tiempo y la

transformación a lo largo del tiempo. Constant creó New Babylon entre 1956 y 1974, y Wark y Dur construyeron New Babylon 2.0 entre 2010 y 2011. Sin embargo, la capacidad de crear fácilmente las versiones 2.1, 2.2, 3.0 y así hasta el infinito asegura que New Babylon nunca se termine. El flujo y el cambio y la capacidad de respuesta a los nuevos sueños de los nuevos pueblos se integran en la geografía desde el principio. Hay dos, tres, muchas Nuevas Babilonias.

La forma más profunda en que New Babylon 2.0 realiza una geografía anarquista es, quizás, menos intencional. Flotando sobre su extensión y deslizándome a través de sus estructuras, me di cuenta de algo que no había descubierto durante todo el tiempo que pasé estudiando los bocetos, pinturas y maquetas de Constant de New Babylon: no me gustaría vivir allí. Es demasiado grande, demasiado imponente, demasiado alienante. Al explorar New Babylon 2.0, tienes la sensación de que el deambular nómada que Constant valoraba se convertiría, en la práctica, en una búsqueda ansiosa mientras te perdías en un desierto de planos y ángulos en constante cambio. Constant, en una entrevista en 1962, llamó a su Nueva Babilonia "un laberinto, inagotable en sus variaciones, un palacio con mil habitaciones" (Nieuwenhuys y Seyforth, 1962). El castillo de Kafka viene más a la mente. Además, la escala está mal. En lugar de facilitar y empoderar a los humanos, la inmensidad de la estructura se cierne sobre ellos; el tamaño de New Babylon anuncia su soberanía sobre el individuo. Cuando Le

Corbusier esbozó su infame Plan Obus para una nueva Argel que habría empequeñecido y diezmado una ciudad que había crecido orgánicamente durante milenios, simplemente estaba expresando la ideología de un Modernismo arrogante y elitista. Para Constant, guiado por sus ideales de desbloquear la creatividad de los humanos comunes y la conveniencia de la asociación libre, planear algo parecido es difícil de entender, y mucho menos de justificar⁷². En una palabra, New Babylon fracasa.

Sin embargo, es en el fracaso mismo de los planes de Constant que New Babylon también tiene éxito. Cuanto más insatisfecho estaba con la visión de Constant de una geografía liberadora, más me impulsaba a explorar mentalmente e imaginar creativamente cómo sería ese espacio⁷³. New Babylon me transportó a un lugar donde

72 La monstruosidad de Nueva Babilonia fue reconocida incluso en su forma "antigua". Zack Winestine, en su manuscrito inédito sobre los situacionistas y la política de la pasión, comenta que “[l]a escala, tanto de los espacios individuales como del proyecto general, parece inhumana. Uno tiene la sensación de que New Babylon sería una catástrofe no solo para el entorno en el que se construyó, sino también para las personas desafortunadas que tendrían que vivir en él' (2011, cap. 3, p. 18).

73 Mi decepción y desencanto con New Babylon dio lugar a problemas como:

- la conveniencia de una planificación ambiciosa, tanto sus fracasos pasados como su ausencia en la actualidad
- el papel del planificador en relación con quienes deben residir en el espacio planificado
- la escala apropiada para la habitación humana

podía imaginar una geografía radicalmente diferente a la que habito hoy, pero al mismo tiempo los problemas con este espacio me impidieron 'perderme' por completo en la imaginación preempaquetada de otro.

Continuamente somos expulsados del Jardín y, por lo tanto, debemos imaginar el nuestro. Nueva Babilonia, en su fracaso, finalmente logra convertirse en una geografía, en palabras de Constant, "para jugar, para la aventura, para la movilidad" que engendra "un proceso ininterrumpido de creación y recreación" (Nieuwenhuys, 1974). Su potencial anarquista está desbloqueado.

Constant notó que cuanto más se acercaba a modelar New Babylon, menos aceptaban los demás su visión. Como explicó en una conferencia casi una década después de haber dejado de trabajar en su plan, "Mis modelos parecían sembrar confusión en lugar de fomentar la comprensión de mis esfuerzos por visualizar un mundo que era tan fundamentalmente diferente".

Su respuesta fue retirarse a representaciones más impresionistas que sugirieran en lugar de reflejar: 'Al final,

-
- los valores relativos de estabilidad y nomadismo
 - la importancia del lugar personal dentro del espacio social
 - el valor esencial de la naturaleza y la forma orgánica dentro de una sociedad construida.

Todo esto me envió a una misión mental para imaginar en qué tipo de mundo me gustaría vivir.

recurrí una vez más al pincel y la pintura como la forma más efectiva de representar lo desconocido' (Nieuwenhuys, 1980). Parece haber reconocido la falla inherente en la presentación de un modelo completamente realizado de una sociedad liberadora, pero su movimiento fue en la dirección equivocada, suavizando su presentación con la esperanza de que su audiencia se vaya con una impresión favorable.

Lo que Constant no se dio cuenta es lo que Moro entendió: es precisamente la confusión y la incomprensión lo que permite a la audiencia desarrollar su propia creatividad. Ya no contento con jugar dentro de un patio de recreo diseñado por otra persona, el usuario, ahora creador, comienza a jugar con los propios ideales de lugar y espacio. Contrariamente a las intenciones de Constant, New Babylon crea una apertura para preguntar, '¿Y si?' al no cerrar este espacio libre con una respuesta convincente de '¡Esto es qué!'

Al digitalizar Nueva Babilonia y reconstruirla en una plataforma como Betaville, esta cualidad latente y abierta de Nueva Babilonia se manifiesta. En Betaville, la visión de Constant de una geografía anarquista ya no es solo un plan, sino que funciona como un aviso, un aviso para una mayor imaginación por parte del visitante virtual. Actuando como individuo, soy libre de editar y reconstruir New Babylon; como proyecto colaborativo, creamos y comunicamos

nuestra(s) visión(es) de cómo sería una geografía anarquista ideal. Como entendió Tomás Moro, la Utopía es el No-Lugar, y por lo tanto nos queda a todos encontrarlo.

Referencias

- Graphey, C. (2011) 'Para el lector', Utopía abierta. <http://theopenutopia.org> (consultado el 3 de septiembre de 2012).
- Marx, K. y Engels, F. (1978) 'Manifiesto del Partido Comunista', en RC Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, 2ª ed. Nueva York: Norton.
- More, Thomas (1949) *Utopía*, ed. HVS Ogden. Nueva York: Appleton-Century-Crofts.
- More, Thomas (2011a) *Utopía, Libro II*. Utopía abierta. <http://theopenutopia.org> (consultado el 3 de septiembre de 2012).
- More, Tomás (2011b). 'Tomás Moro a Peter Giles, II'. Utopía abierta. <http://theopenutopia.org> (consultado el 3 de septiembre de 2012).
- Nieuwenhuys, C. (1974) 'New Babylon', catálogo de la exposición. La Haya: Haags Gemeetenmuseum.
- Nieuwenhuys, C. (1980) 'Nueva Babilonia: diez años después', conferencia

en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Tecnológica de Delft, 23 de mayo.

Nieuwenhuys, V. y Seyforth, M. (1962) Entrevista con Constant. Incluida en *New Babylon de Constant* (2005), película dirigida por Victor Nieuwenhuys y Maartje Seyforth.

Spotts, Frederic (2003) *Hitler y el poder de la estética*. Londres: Pimlico/Random House.

Wark, McKenzie (2011) *La playa debajo de la calle: la vida cotidiana y los tiempos gloriosos de la Internacional Situacionista*. Londres y Nueva York: Verso.

Wigley, Mark (1998a) 'Introduction to Constant – New Babylon', exposición en el Witte de With Center for Contemporary Art, Rotterdam, noviembre de 1998 a octubre de 1999. www.wdw.nl/event/constant-new-babylon/ (consultado 3 de septiembre de 2012).

Wigley, Mark (1998b) *La Nueva Babilonia de Constant: La hiperarquitectura del deseo*. Rotterdam: Witte de With, Centro de Arte Contemporáneo: 010 Publishers.

Winestine, Zack (2011) *The Politics of Passion*, manuscrito inédito.

IX. EL CAMPO DE BATALLA

Alberto Toscano

El esfuerzo por extraer recursos intelectuales y estratégicos para la praxis anticapitalista actual del anarquismo y el marxismo parece comprometido desde el principio por la alternativa desalentadora entre la producción de híbridos doctrinales estériles, por un lado, y la revisión neurótica de la escena primigenia de la separación, por el otro. Volver a los linajes comunistas, ya sean "libertarios" o "científicos", en el pensamiento geográfico es una de las vías más prometedoras disponibles para aquellos que desean evitar los lugares comunes de la polémica aburrida. Si esto definirá nuevos frentes o forjará alianzas inesperadas es una pregunta que aquí dejo abierta. Una perspectiva geográfica puede, entre otras cosas, servir para problematizar la distinción canónica entre el repudio

anarquista de la autoridad estatal y los argumentos marxistas sobre la necesidad de la planificación, dirigiendo nuestro enfoque hacia las dinámicas espaciales más amplias, inextricablemente sociales y naturales, que inciden en cualquier discusión sobre las formas organizativas adoptadas por la política anticapitalista o por las formas sociales poscapitalistas. Mi punto de partida aquí será la referencia afirmativa a la geografía anarquista y específicamente a los escritos de Peter Kropotkin y Elisee Reclus tal como los encontramos en algunos de los escritos de David Harvey, el principal geógrafo materialista histórico de nuestro tiempo.

El saludo de Harvey al trabajo de estos dos notables protagonistas del movimiento anarquista del siglo XIX se produjo en momentos en que la vocación política del pensamiento geográfico ocupaba un lugar destacado en su mente: en su manifiesto materialista histórico de 1984, publicado en *The Professional Geographer* (reimpreso como Harvey, 2001), y en recientes charlas sobre el derecho a la ciudad. En el texto de 1984, Harvey proporciona una definición sucinta de geografía, vinculando la acción con la explicación:

El conocimiento geográfico registra, analiza y almacena información sobre la distribución espacial y la organización de aquellas condiciones (tanto naturales como creadas por el hombre) que proporcionan la base

material para la reproducción de la vida social. Al mismo tiempo, promueve la toma de conciencia de cómo tales condiciones están sujetas a una transformación continua a través de la acción humana.

(Harvey, 2001, p. 108)

Como detalla Harvey, este conocimiento, si bien no se reduce al mero estado de ideología o instrumento, ha jugado durante gran parte de su historia un papel importante al servir patrones de acción destinados a la reproducción y expansión de una forma social constitutivamente explotadora, opresiva y geográficamente perturbadora: el capitalismo.

Ya sea cartografiando el globo con fines de navegación y apropiación territorial, describiendo 'la superficie de la tierra como depósito de valores de uso', inventariando los diversos 'recursos humanos' explotables como mano de obra, trazando horizontes geopolíticos y líneas de frente, racionalizando la planificación y la ubicación, o reforzando a través de los imaginarios cartográficos de supremacía racial y civilizatoria, la geografía ha tenido una importancia destacada para un sistema social en el que la producción, diferenciación, localización y destrucción del espacio (y el lugar) es un momento crucial.

La utilización de la geografía, como la de otras ciencias sociales y naturales, ha ido por supuesto de la mano de una

dinámica de especialización y profesionalización, restringiendo el campo de la reflexión y la crítica.

La invocación de Harvey a Kropotkin y Reclus como precursores de una geografía que podría pensar el capitalismo a contrapelo pretende delinear una práctica intelectual capaz de tratar la realidad total o planetaria del espacio como condición para la reproducción social y, en consecuencia, vincular esta comprensión del espacio a la acción política potencialmente emancipatoria. Kropotkin y Reclus muestran que la geografía 'puede convertirse en el vehículo para expresar visiones utópicas y planes prácticos para la creación de geografías alternativas' (Harvey, 2001, p. 112), y puede hacerlo al tratar la diversidad humana, espacial y natural no como un mero recurso a ser subsumido, explotado o capitalizado, sino como base para formas de vida colectiva no subsumidas por la valorización capitalista. Para Harvey, fue este espíritu el que se encontraba detrás del surgimiento, estimulado por los movimientos insurgentes de los años 60 y 70, de una geografía radical abigarrada centrada en "el proceso de devenir a través del cual las personas (y los geógrafos) se transforman a sí mismos mediante la transformación tanto de su entornos naturales y sociales' (Harvey, 2001, p. 115). Si bien en última instancia no tiene ninguna duda de que, parafraseando a Fredric Jameson, el marxismo subsume perspectivas críticas antagónicas o inconmensurables sin por ello reemplazarlas, Harvey presta atención a los

contrastes y deficiencias dentro del campo anticapitalista.
El escribe:

Los defensores de la comunidad no pueden justificar una postura de 'comunidad correcta o incorrecta' si la ganancia de una comunidad es la pérdida de otra más de lo que los ecologistas pueden proceder razonablemente sin tener en cuenta las consecuencias laborales. Los humanistas, si quieren evitar la trampa del subjetivismo radical narcisista, necesitan una teoría más poderosa que la agencia y la estructura para lidiar con los macroproblemas del poder del dinero, la inflación y el desempleo. Los anarquistas, aunque están sensibilizados con las preocupaciones ecológicas y comunitarias, carecen de la teoría social para comprender la dinámica del capitalismo en relación con el poder estatal. Los marxistas vienen armados con una teoría poderosa, pero les resulta difícil lidiar con cuestiones ecológicas o con un tema en el que las actividades altamente diferenciadas de individuos y grupos sociales dentro de las particularidades del espacio y el lugar son de suma importancia.

(Harvey, 2001, pág. 115)

La integración política y teórica, "un marco común de discurso", es el imperativo cognitivo y político para Harvey, ya que los geógrafos radicales se enfrentan a la restauración del poder de clase, con sus dimensiones espaciales y

disciplinarias, a escala planetaria. Sin olvidar nunca los espacios de esperanza para futuros geográficos alternativos, la tarea principal aquí es una de realismo (cuya ausencia critica Harvey al marxismo dogmático) sobre los espacios del capital: "El mundo debe ser representado, analizado y entendido no como nos gustaría que fuera, sino como realmente es, la manifestación material de las esperanzas y temores humanos mediados por poderosos y conflictivos procesos de reproducción social" (Harvey, 2001, p. 116). Es en este terreno donde la invocación y la crítica de la geografía anarquista, y específicamente de la obra de Reclus, cobra especial interés. Lo consideraré específicamente en términos de la cuestión de la *diferencia* geográfica y cómo esta diferencia se articula en términos de teorías explicativas y orientaciones políticas.

Mientras que el propio trabajo de Marx, y el de la mayoría de sus herederos, tendía a tratar la diferenciación geográfica como una forma de concreción que no incide constitutivamente en la teoría del modo de producción capitalista, una deficiencia que Harvey ha pasado algunas décadas rectificando, a saber, con su teoría de la "solución espacial" –Reclus desempeñó un papel pionero en el tipo de geografía humana y social capaz de vincular las dinámicas económicas y políticas a las geografías de diferencia. Harvey señala correctamente la importancia de la orientación anarquista de Reclus en su práctica geográfica. La creencia política en la conveniencia y viabilidad de una 'vasta

federación de comunidades autónomas con autogobierno' (2001, p. 118), y el énfasis en el desarrollo libre y espontáneo frente a autoridades territoriales arbitrarias, se traduce en un sistema 'profundamente geográfico' y altamente descentralizado, pensamiento vinculado a la autogestión, el control comunitario, la sensibilidad ecológica y el respeto a la libertad.

Este linaje anarquista dentro de la geografía, sugiere el argumento de Harvey, es vital tanto epistemológica como políticamente; trae la diferenciación social y geográfica al ámbito de las ciencias sociales, y afirma la importancia de los particularismos militantes y las espontaneidades locales frente a la tentación de soluciones homogeneizadoras. Pero para Harvey va acompañado de una carencia políticamente debilitante: una tendencia al empirismo sobre las diferencias, lo que se traduce en la falta de una estrategia política totalizadora. Así, mientras que el poder teórico del marxismo no tiene parangón con una sensibilidad equivalente a la ubicación (y su política), la atención a la libertad y la diferencia en el anarquismo es traicionada por un déficit teórico. De ahí la mordaz pregunta de Harvey: "¿Cómo sería nuestro mundo político e intelectual si Marx hubiera sido mejor geógrafo y los anarquistas mejores teóricos sociales?" (2001, pág. 120). Integrar las sensibilidades geográficas en un materialismo histórico-geográfico que sería también una práctica partidista y popular resulta entonces exigir algún tipo de

ajuste de cuentas con el tipo de pensamiento anarquista encarnado en la figura de Reclus. Quiero pasar ahora a Reclus y preguntar si el encuadre de Harvey de la tensión geográfica y las eventuales complementariedades entre el anarquismo y el marxismo es perspicaz y en qué medida.

Que el trabajo de Reclus se ocupe de la riqueza de las diferencias en la "geografía social" y física, para usar su término, es una subestimación considerable. Además de numerosos artículos, panfletos políticos y guías de viaje (incluida una de Londres), Reclus produjo una trilogía que comprende *La terre* (1868–9) en dos volúmenes, la *Nouvelle geographie universelle* (1878–1894) en 19 volúmenes y una *Nouvelle geographie universelle* (1878–1894) en seis volúmenes con el volumen *L'homme et la terre* (1905–8, publicado póstumamente). Estos libros, que se basan en el énfasis de Reclus en la observación de primera mano y su impulso por la comprensión, cumplen con creces la descripción de Harvey de la geografía como "registrar, analizar y almacenar información sobre la distribución espacial y la organización de esas condiciones (tanto naturales como creadas por el hombre) que proporcionan la base material para la reproducción de la vida social" (2001). Su articulación de las dimensiones geológicas, morfológicas, bióticas y urbanas de la geografía, especialmente en *L'homme et la terre*, es formidable, especialmente con respecto a su atención a lo que Harvey llama la cuestión del "llegar a ser". En palabras de Reclus, 'la

geografía no es algo inmutable; se hace y se rehace todos los días: en cada instante, se modifica por la acción del hombre' (1990, p. 94). La importancia de la historia para el relato de Reclus es de particular interés en la medida en que afirma tanto la multiplicidad de trayectorias como una 'evolución' unificadora. Aquí el problema del geógrafo es indisociable del del historiador: ¿cómo van a establecer lo que empleando una expresión utilizada antes por Engels en *Anti-Duhring* Reclus llama el 'paralelogramo de fuerzas' (1990, p. 478), que reúne un enjambre de procesos y voluntades en un desarrollo o tendencia global?

En términos de la afirmación de Harvey sobre el acoplamiento de una atención a la diferencia y un déficit de teoría en la geografía anarquista, vale la pena subrayar que Reclus no rehuye, como lo dejan claro los títulos de sus obras, de pensar en un mundo planetario o totalizador. *L'homme et la terre* reconoce incesantemente una convergencia global, una globalización emancipatoria que es tarea del geógrafo comprender y de la agitación política tanto asumir como promulgar. Se necesita una 'revolución en el pensamiento' (Reclus, 1990, p. 30) para romper con el fetichismo político-geográfico y el etnocentrismo que trata las fronteras y sus autoridades como algo dado. Este pensamiento es a la vez ecológico y político. Reclus, en una metáfora organicista bastante anticuada, se refirió a la humanidad como "la conciencia de la naturaleza", pero esto se traduce en algo mucho más sofisticado y de relevancia

contemporánea que un holismo subhegeliano. Los seres humanos se han 'convertido, por la fuerza de la asociación, en verdaderos agentes geológicos [que] han transformado de diversas maneras la superficie de los continentes, cambiado la economía de los ríos y modificado los climas mismos' (Reclus, 1864).

Como señala un comentarista reciente, esto implica una 'responsabilidad dialéctica' hacia la naturaleza, vinculando la organización social con la gestión, reparación e incluso embellecimiento de la naturaleza (Pelletier, 2009)⁷⁴. También implica ir más allá del empirismo hacia una comprensión teórica del 'globo como un sistema interrelacionado histórica y espacialmente sujeto a leyes detectables' (Fleming, 1988, p. 115)⁷⁵. Si se puede decir que Reclus pertenece al mundo del positivismo del siglo XIX, este es un positivismo que combina "una investigación de las leyes que contribuyen al mantenimiento del orden existente y una búsqueda de las leyes que lo desafían" (Fleming, 1988, pág. 118).

El contexto de esta suposición de la agencia geológica es una comprensión de la unificación planetaria como un proceso social, actualmente evolucionando bajo la égida del

74 Se pueden encontrar temas similares en la idea de John Bellamy Foster de una revolución ecológica que repara la brecha metabólica generada por la acumulación capitalista. Véase Foster (2009).

75 Véase también Dunbar (1978).

capitalismo, pero pervertido por este mismo motor. Como escribe Reclus en *L'homme et la terre*:

El teatro se expande, porque ahora abarca la totalidad de las tierras y los mares, pero las fuerzas que luchaban dentro de cada estado particular son igualmente las que luchan en toda la Tierra. En cada país, el capital trata de controlar a los trabajadores; asimismo, en el mercado más grande del mundo, el capital, crecido sin medida, indiferente a todas las fronteras antiguas, trata de hacer trabajar a la masa de productores para su beneficio, y de garantizarse así mismo a todos los consumidores del globo, salvajes, bárbaros, así como los civilizados.

(citado en Giblin, 2005, pp. 26–7)

Esto abre la importante pregunta, planteada por Harvey, de si Reclus tiene una teoría de la operación geográfica del capitalismo. Aunque el énfasis en la observación es primordial en su trabajo, y el capitalismo se trata más como una forma de expropiación autoritaria que como un modo de producción y explotación más sistémico, el trabajo de Reclus contiene algunas observaciones que prefiguran el tipo de tratamiento geográfico de los efectos concretos, de las abstracciones reales del capitalismo, a saber, la forma de valor, que encontramos en Harvey. Reclus escribirá sobre el dólar como 'el amo del amo: es en virtud de él que los hombres están distribuidos de manera diferente sobre la superficie de la tierra, distribuidos aquí y allá en las ciudades

y el campo, en los campos, talleres y fábricas, que son empujados y tirados de un trabajo a otro como el guijarro de orilla a orilla' (1990, p. 546). No sólo se trata de la distribución y circulación de los seres humanos, sino de la transformación misma de la tierra, "Todas las oscilaciones económicas de la sociedad que afectan a las clases de trabajadores y capitalistas, nobles o burguesas, se representan en el suelo y modifican las líneas de la red de división". (1990, p. 568). También está atento a las transformaciones en las formas capitalistas que afectan la geografía y la urbanización, por ejemplo, la creciente desterritorialización de la propiedad, cada vez menos ligada al territorio y cada vez más subsumida por las finanzas (1990, p. 582). En todos estos dominios, así como en el de la propia ecología, es la "cuestión social" en su conjunto la que exige la atención tanto del geógrafo como del militante. Precisamente por eso la ciencia y la revolución no pueden separarse: 'Ahora sabemos que existe una ciencia social y contamos con usarla contra nuestros enemigos para acelerar el día de la liberación' (Reclus, 2008, p. 46).

En resumen, es posible decir que mientras tanto su positivismo como su política anarquista pueden haber hecho a Reclus escéptico del tipo de movimiento de lo abstracto a lo concreto delineado por el método de Marx, sin embargo reconoció –de una manera que Harvey no reconoce plenamente– la necesidad de integrar la geografía y el estudio del capitalismo en una comprensión de la

producción tanto de la naturaleza como de la diferencia social por parte de una raza humana convertida ahora, en su formulación cada vez más pertinente, en un 'agente geológico' (una agencia que, haciéndose eco de Marx, excluye ninguna concesión a las teorías malthusianas de la ecoescasez).

La afirmación de Neil Smith de que “la geografía del capitalismo es una parte integral del modo de producción de manera más sistemática y completa que cualquier otro modo de producción anterior” (2008, p. 134), puede encontrar algún apoyo en el trabajo de Reclus. De hecho, se podría argumentar que los tratamientos de urbanización, cambio territorial y globalización capitalista contenidos en la "geografía social" de Reclus se explican mejor precisamente por el tipo de teoría del desarrollo desigual y la dialéctica naturaleza/sociedad propuesta por geógrafos marxistas como Smith y Harvey, que por las tres leyes del desarrollo del propio Reclus: la 'lucha de clases', la búsqueda del equilibrio y la decisión soberana de los individuos. Es más, el enfoque de Reclus en aumentar la solidaridad como el único motor real y la marca del "progreso" encaja con gran parte del pensamiento marxista sobre la cooperación y la socialización de la producción, al igual que rechaza cualquier reclusión de la liberación en zonas separadas del desarrollo planetario. Como escribió, reflexionando sobre su propio intento de vivir sin autoridades en Colombia, 'Nunca nos separaremos [los

anarquistas] del mundo para construir una pequeña iglesia, escondida en un vasto desierto. Aquí está el campo de batalla, y nosotros permanecemos en las filas, listos para brindar nuestra ayuda donde sea que más se necesite” (citado en Fleming, 1988, p. 48)⁷⁶. La crítica de Reclus a las colonias anarquistas y los *medios libres* es de particular interés hoy en día, cuando algunas corrientes de pensamiento insurreccional están volviendo a la idea de la 'comuna'.

Un ejemplo de ello es el texto del Comité Invisible *The Coming Insurrection* (La insurrección que viene) (2009), objeto de una intensa atención por parte de los activistas libertarios, el Estado francés y los medios de comunicación estadounidenses (en la surrealista 'colocación de productos' de la que era el centro de atención) el programa Fox de Glenn Beck. La capacidad del libro para catalizar y renovar el debate sobre la experimentación colectiva de la vida cotidiana es de agradecer, especialmente en contraste con figuras nebulosas de transfiguración mesiánica. *The Coming Insurrection* también plantea algunas preguntas importantes para una izquierda radical que concibe el capitalismo como un sistema inaceptablemente destructivo y ve la gestión de crisis como una vocación poco apetecible y condenada al fracaso. Más que una imagen efímera de un mañana glorioso o un enclave utópico, la comuna se concibe simultáneamente como una experimentación

76 Véase también Maitron (1975).

colectiva de la política y como un instrumento para una acción política que no es meramente instrumental sino existencial o ética. Entre otras cosas, el énfasis puesto en la densidad de las relaciones reales –frente a las cuestiones de identidad y representación que supuestamente aquejan a los partidos, grupos, colectivos y medios– da un sentido político concreto a la amistad, frente a la obsesión, ya sea mojigata o lasciva, con la comuna como lugar de intercambio sexual. Otro motivo clásico, el de la autosuficiencia, recibe una inflexión contemporánea en *The Coming Insurrection*: la comuna se presenta como una forma de obtener y practicar el tipo de conocimientos (médicos, agrícolas, técnicos) que permiten a las personas depender no más tiempo en la metrópolis y sus formas de 'seguridad'; en otras palabras, prepararse para una crisis real, como el superviviente comunista se prepara para el apocalipsis capitalista.

Es imposible contradecir la fuerza y el interés de las utopías concretas, por mínimas o marginales que sean, o negar la verdad demasiado conocida, una vez más puesta al descubierto por este caso, de que el Estado–nación capitalista moderno no acepta alternativas con gusto. El caso de Tarnac (ver nota siguiente) ciertamente ha demostrado que incluso los experimentos más simples con el igualitarismo y la emancipación pueden sembrar verdaderas relaciones políticas y solidaridades. Pero especialmente en un momento en que la cuestión política

de lo público es tan crucial, ya sea que hablemos de universidades, hospitales, bancos o incluso trenes, la oposición entre la comuna y la metrópolis es falsa, como lo es, tomando prestada otra dicotomía de *The Coming Insurrection*, el de la hegemonía y la horizontalidad.

Es precisamente en esta cuestión, enmarcada en términos de la oposición entre la comuna y la ciudad, que los determinantes geográficos de los proyectos y estrategias insurreccionales, o la ausencia voluntaria de los mismos, se vuelven cruciales.

The Coming Insurrection formula, de manera convincentemente abrasiva, una convicción generalizada de que las luchas contemporáneas contra el capital se han desplazado del punto de producción a los de circulación, distribución, transporte y consumo.

En otras palabras, detener el flujo de esta sociedad homogeneizada es una *conditio sine qua non* para la irrupción de formas de vida no capitalistas:

La infraestructura técnica de la metrópoli es vulnerable. Sus flujos van más allá del transporte de personas y mercancías. La información y la energía circulan a través de redes de cables, fibras y canales, y estos pueden ser atacados. Hoy en día sabotear la máquina social con algún efecto real implica reapropiarse y reinventar las formas de interrumpir sus

redes. ¿Cómo se puede inutilizar una línea de TGV o una red eléctrica?

(Comité Invisible, 2009, pp. 111–12)⁷⁷

Detrás de esta afirmación se encuentra un antiurbanismo que considera la explotación y el conformismo espectaculares contemporáneos como productos de la gestión capilar de la vida cotidiana.

Las ciudades son despojadas de cualquier vida que no se movilice por la mercancía, y se les quita cualquier comportamiento que esté en desacuerdo con un impulso tautológico de reproducción sistémica:

La metrópoli no es sólo este amontonamiento urbano, este choque final entre la ciudad y el campo.

Es también un fluir del ser y de las cosas, una corriente que recorre redes de fibra óptica, líneas de tren de alta velocidad, satélites y cámaras de videovigilancia, haciendo que este mundo siga corriendo rumbo a su ruina.

⁷⁷ Estas reflexiones prolongan las iniciadas inicialmente por el llamado asunto Tarnac, que vio cómo este argumento anónimo de sabotaje se transformaba en la base endeble de una campaña de persecución a la vez viciosa y espuria. Ver Toscano, (2009, pp. 2–7). Disponible en: www.radicalphilosophy.com/commentary/the-war-against-pre-terrorism (consultado el 3 de septiembre de 2012).

Es una corriente que quisiera arrastrarlo todo en su desesperada movilidad, para movilizarnos a todos y cada uno de nosotros.

(Comité Invisible, 2009, pp. 58–9)

La interrupción o sabotaje de la infraestructura de movilización es la otra cara de la concepción de *The Coming Insurrection* de las comunas no como enclaves para almas bellas, sino como experiencias a través de las cuales desarrollar el colectivo órganos para fomentar y soportar la crisis del presente, y hacerlo de una manera que no separe los medios de los fines. El optimismo catastrófico del libro radica en defender esa interrupción como algo generador de colectividad anticapitalista (en lugar de una irritación pasajera o una reacción masiva). Se funda también en un repudio a la inautenticidad de las vidas masivamente mediatizadas, separadas y atomizadas en la metrópoli.

Hay ecos involuntarios de las polémicas antimodernistas tradicionales en el desprecio por la vivienda moderna 'indiferente' y la idea de que con 'la proliferación de medios de movimiento y comunicación, y con el atractivo de estar siempre en otra parte, estamos continuamente arrancados del aquí y ahora' (Comité Invisible, 2009, p. 59). Del sabotaje de todas las formas dominantes de reproducción social, en particular las que administran la movilización ubicua de los "recursos humanos", surgirán comunidades reales que no se basen en la atrofia de los cuerpos en identidades legales

y hábitos mercantilizados. El materialismo y la estrategia son obviados por una afirmación antiprogramática de lo ético que parece repudiar la cuestión crítica y realista apremiante de cómo las estructuras y los flujos que nos separan de nuestras capacidades para la acción colectiva podrían orientarse hacia fines diferentes en lugar de simplemente llevarlos a su fin.

El vocabulario espacial articulado en *The Coming Insurrection* es, para emplear una dicotomía bien conocida, no de revolución sino de revuelta. Esta distinción espacial entre las negaciones del statu quo fue bellamente trazada a través de la relación entre Rimbaud y la Comuna de París por el crítico italiano Furio Jesi.

Jesi comienza con la evidente distinción temporal entre revolución, concebida en términos de la concatenación consciente de acciones de largo y corto plazo dirigidas a la transformación sistémica en el tiempo histórico, y la revuelta, como una suspensión del tiempo histórico. La revuelta no es la edificación sino la revelación de una colectividad. Es, tomando prestado de *La esperanza* de Malraux, un apocalipsis organizado.

En esta abrogación de los ritmos ordenados de la vida individual, con su secuencia incesante de batallas personales, la revuelta genera 'un refugio del tiempo histórico en el que encuentra refugio toda una colectividad' (Jesi, 1996, p. 22). Pero la interrupción del tiempo histórico

es también la circunscripción de un cierto espacio ahistórico o antihistórico, un espacio arrancado de sus coordenadas funcionales:

Hasta un momento antes del enfrentamiento... el potencial rebelde vive en su casa o en su refugio, muchas veces con sus familiares; y por mucho que esa residencia y ese ambiente puedan ser provisionales, precarios, condicionados por la inminencia de la revuelta, hasta que ésta comienza son el escenario de una batalla individual, más o menos solitaria...

Puedes amar una ciudad, puedes reconocer sus casas y sus calles en tus recuerdos más remotos y secretos; pero sólo en la hora de la revuelta la ciudad se siente realmente como un haut-lieu [un lugar alto] y al mismo tiempo tu propia ciudad: tuya porque te pertenece pero al mismo tiempo también a los demás; tuyo porque es un campo de batalla que tú y la colectividad habéis elegido; el tuyo, porque es un espacio circunscrito en el que se suspende el tiempo histórico y en el que cada acto tiene su propio valor, en sus consecuencias inmediatas.

(Jesi, 1996, p. 23-4)

La experiencia colectiva del tiempo, y de lo que Jesi llama símbolos (tales como que el adversario presente se convierte simplemente en enemigo, el garrote en mi mano

en arma, la victoria en acto justo, etc.), significa que la revuelta es una acción por la acción, un fin (como en las reflexiones del Comité Invisible sobre la ética del sabotaje y la comuna) inseparable de sus medios:

Se trataba de actuar de una vez por todas, y el fruto de la acción estaba contenido en la acción misma. Toda elección decisiva, toda acción irrevocable, significaba estar en consonancia con el tiempo; cada vacilación, estar fuera de tiempo. Cuando todo llegó a su fin, algunos de los verdaderos protagonistas habían abandonado el escenario para siempre.

(Jesi, 1996, p. 24)

Siguiendo con el paradigma disruptivo de una revuelta intransitiva e intransigente, podemos preguntarnos si, y en qué medida, el espacio histórico en el que interviene la revuelta modifica su carácter. No es casualidad que el tipo de sabotaje previsto en *The Coming Insurrection* esté en las líneas y nodos de circulación, y no en la maquinaria de producción en sí.

Vale la pena reflexionar sobre lo que la anarquista Federación del Jura escribió sobre estos experimentos en 1877:

El Congreso del Jura considera que las colonias comunistas son incapaces de generalizar su acción, dado

el medio en que se desarrollan, y además de realizar la revolución social: como acción de propaganda, el hecho de estas colonias comunistas no tiene importancia por los fracasos de todas, demasiado a menudo destinadas a sufrir en la sociedad contemporánea, y permanecer desconocidas por las masas al igual que los numerosos intentos de este tipo ya llevados a cabo en épocas anteriores. El Congreso, por tanto, no aprueba estos experimentos, que pueden sustraer los mejores elementos de la acción revolucionaria.

(citado en Maitron, 1975, p. 407)

Volviendo a Reclus, su crítica a los *medios libres* no quita que fuera tan firme como su amigo y camarada Bakunin en su repudio a lo que percibía como el socialismo autoritario de Marx y sus seguidores. Sin profundizar en la historia de la disputa, ¿podemos decir algo sobre estas cuestiones políticas a partir de cómo inciden en la cuestión geográfica? Después de todo, como sugieren las propias observaciones de Harvey, la crítica marxista de un déficit teórico en el anarquismo es también la crítica de una limitación política. Quizás el punto en el que Reclus se acerca más a Marx es en su preocupación antivoluntaria –a pesar de la creencia en la soberanía individual– con el vínculo entre las tendencias materiales y el cambio radical, o en su terminología, entre la evolución y la revolución. Como declaró en un discurso de 1880, "Las revoluciones son consecuencias forzadas de las

evoluciones que las precedieron" (2008, p. 38), una visión no muy alejada de las observaciones de Marx sobre las fuerzas productivas que rompen el tegumento de las relaciones de producción. Pero, ¿puede esta revolución eludir al Estado? Para Reclus, señala un paso a un nuevo modo de evolución, marcado por 'la acción directa por la voluntad libremente expresada de los hombres que se asocian para un trabajo determinado, sin preocuparse por las fronteras entre clases y entre países' (1990, p. 512). Pero, ¿es esta libertad de asociación tan sencilla? La atención a ciertos aspectos ecológicos y geográficos de la propia reflexión de Reclus sugiere lo contrario. Uno de sus principales puntos de condena al capitalismo, compartido con los ecosocialistas contemporáneos, radica precisamente en su carácter desordenado. Bajo el capitalismo, sugiere Reclus, estamos gobernados por el azar, incapaces de planificar y administrar nuestro metabolismo con la naturaleza de manera científica. El uso, mantenimiento, reparación y conservación de la Tierra no puede quedar al arbitrio destructivo del lucro. 'Todo este aparente caos de fuerzas en pugna, desde el humilde agricultor con su surco hasta el opulento capitalista con la cosecha de mil rincones del globo a su disposición, tiene como fatal resultado conducir a una producción desordenada, sin regla ni método. (Reclus, 1990, pág. 586)

Si las relaciones sociales son realmente determinantes de la relación y el uso del medio ambiente, una visión en la que

Reclus se anticipa a Harvey, Smith y John Bellamy Foster, entonces la cuestión de las formas políticas adecuadas para desafiar y superar el capitalismo se vuelve mucho más compleja de lo que parece. La toma o no del poder estatal, el repudio o no de la autoridad. También es aquí donde la cuestión de la teoría cobra mayor importancia. No sólo es necesario, como plantea Smith, comprender las dinámicas contradictorias de diferenciación e igualación que determinan el modo de producción del capitalismo y sus impactos geográficos y naturales, sino que también es importante tratar a las autoridades e instituciones políticas como entidades geográficas en sí mismas, verdaderos componentes de nuestros ecosistemas que no pueden ser ignorados o pasados por alto en la búsqueda de la liberación. El Estado, concebido para incluir no solo un monopolio de la violencia sino también servicios públicos, infraestructuras, etc., no es solo un factor crucial en la reproducción del capital y sus formas sociales asociadas, es también un hecho geográfico de no poca importancia política. Harvey señala esto como un problema político crucial para cualquier geografía de la libertad:

La gestión adecuada de los entornos constituidos... puede, por lo tanto, requerir instituciones políticas de transición, jerarquías de relaciones de poder y sistemas de gobierno que bien podrían ser un anatema tanto para los ecologistas como para los socialistas. Esto es así porque, en un sentido fundamental, no hay nada

antinatural en la ciudad de Nueva York y mantener tal ecosistema incluso en transición implica un compromiso inevitable con las formas de organización social y las relaciones sociales que lo produjeron.

(Harvey, 1996, pág. 186)

Visto bajo esta luz, la geografía no puede servir simplemente como un inventario de las diferencias sociales y una comprensión de su reproducción (así como una explicación de la producción de la homogeneidad social), también puede operar como una ciencia realista de los espacios del capital al que cualquier intento de generar estrategias espaciales de liberación no puede sino enfrentarse.

Ni dogmáticamente científica ni complacientemente utópica, tal visión geográfica de la política emancipatoria también puede permitirnos plantear cuestiones de estrategia anticapitalista y alternativas al capital que no estén enfrascadas en debates sobre autoridad y libertad que, cualesquiera que sean sus méritos originales, están relacionados con geografías, ecologías y economías políticas diferentes a las que enfrentamos hoy.

Agradecimientos

Una versión anterior de este documento se entregó bajo el título 'Geografía contra el capitalismo' en *Is Black and Red Dead?* Conferencia celebrada en la Universidad de Nottingham, 7 y 8 de septiembre de 2009. Véase también Toscano (2011).

Este artículo está dedicado a la memoria de Neil Smith.

Referencias

- Dunbar, GS (1978) *Elisee Reclus: Historiadora de la naturaleza*. Hamden, Connecticut: Arconte.
- Fleming, M. (1988) *La Geografía de la Libertad: La odisea de Elisee Reclus*. Montreal, Canadá: Rosa Negra.
- Foster, JB (2009) *La Revolución Ecológica: Haciendo las paces con el planeta*. Nueva York: Prensa de revisión mensual.
- Giblin, B. (2005) 'Elisee Reclus: un geographe d'exception', *Herodote*, número especial sobre Elisee Reclus, p. 117.
- Harvey, D. (1996) *Justicia, Naturaleza y Geografía de la Diferencia*. Oxford: Blackwell.

- Harvey, D. (2001 [1984]) 'Sobre la historia y la condición actual de la geografía: un manifiesto materialista histórico', en *Espacios de capital: hacia una geografía crítica*. Edimburgo: Prensa de la Universidad de Edimburgo.
- Comité Invisible (2009) *La insurrección que se avecina*. Los Ángeles, California: Semiotext(e).
- Jesi, F. (1996 [1972]) *Lettura del 'Bateau ivre' de Rimbaud*. Macerata: Quodlibet.
- Maitron, J. (1975) *Le mouvement anarchiste en France*, vol. 1. París: Maspero.
- Pelletier, P. (2009) 'La géographie sociale d'Elisee Reclus', *Le Monde diplomatique*, enero.
- Reclus, E. (1864) 'De l'action humaine sur la géographie physique. L'homme et la nature', *Revue des Deux Mondes*, 34(140) (15 de diciembre).
- Reclus, E. (1990 [1905]) *L'homme et la terre: Histoire contemporaine*, ed. B.Giblin. París: Fayard.
- Reclus, E. (2008) *Evolución y revolución*. París: Le Passager clandestin.
- Smith, N. (2008) *Desarrollo desigual: la naturaleza, el capital y la producción del espacio*, 3.ª ed. Atenas, Georgia: Prensa de la Universidad de Georgia.
- Toscano, A. (2009) 'La guerra contra el preterrorismo', *Filosofía Radical*, 154.
- Toscano, A. (2011) 'Logística y oposición', *Mute*, Agosto. www.metamute.org/editorial/articles/logistics-and-opposition (consultado el 21 de septiembre de 2012).

X. LA TOPOLOGÍA DE LÍNEAS DE FALLA DE REINER SCHÜRMANN Y EL ANTROPOCENO

Estefanía Wakefield

Introducción

El anarquismo es difícil de resumir, pero a pesar de su renuencia a ser delimitado y su heterogeneidad como teoría y práctica, David Graeber resume de manera sucinta y precisa la política del anarquismo contemporáneo como "el ala horizontalista, orientada al movimiento de acción directa contra el sistema planetario del neoliberalismo" (2008). La definición de Simon Critchley refleja la de Graeber; para Critchley, 'la anarquía es la creación de una distancia intersticial dentro del Estado, el continuo

cuestionamiento desde abajo de cualquier intento de establecer un orden desde arriba' (2007, p. 123). En ambas definiciones, una de antropólogo y otra de filósofo, el anarquismo está indisolublemente ligado a un imaginario espacial horizontal que cuestiona el poder de 'arriba-abajo' con una fuerza desde abajo.

Este imaginario espacial impregna la mayoría de los marcos conceptuales asociados con el anarquismo. Es un vocabulario de descentralización y redes descentralizadas opuesto a la centralización percibida del poder o la autoridad, visto por ejemplo en las demandas del movimiento antiglobalización de dispersar el poder de toma de decisiones económicas y políticas entre 'todos' (en oposición a unos pocos centralizados). Y al igual que con las tendencias del anarquismo que postulan la acción creativa y autónoma en oposición a la opresión o la represión, los defensores éticos del anarquismo se oponen a esta dominación de arriba hacia abajo en todas sus formas, ya sea a nivel de la sociedad, de unos individuos por otros individuos o de grupos de individuos sobre la naturaleza. Ya sea que se enmarque como autoorganización colectiva sin autoridad centralizada, antijerárquica, anticentralizada, antiestatal, antitotalitaria o proparticipación y proautogestión, las modificaciones espaciales de un plano existente de realidad compuesto de colecciones jerárquicas y horizontales de *cosas* son siempre a la vez un medio y un fin para el anarquismo.

Como todos los marcos escalares, el anarquismo opera con un conjunto de niveles prefabricados en los que se pueden insertar explicaciones del mundo y deducir marcos para la política. Por lo tanto, imagina típicamente el mundo a través de un conjunto de relaciones de poder de la comunidad (local–global, pequeño–grande, allá arriba versus aquí abajo). A través de este razonamiento deductivo implícito, la premisa fundamental del anarquismo del poder jerárquico conduce a la postulación basada en principios de su opuesto percibido, lo horizontal.

Pero, ¿qué sucede cuando estos fundamentos se están desmoronando? Porque tal fisura del suelo es el reclamo central de una forma diferente de pensar el espacio, la topología de línea de falla de Reiner Schürmann. Las fallas que Schürmann revela tienen consecuencias desestabilizadoras tanto para la historia como para la política. El propósito de este capítulo es, por lo tanto, indexar las fallas y preguntar acerca de sus consecuencias.

En definitiva, los entramados espaciales anarquistas, al plantear nuevos principios de legitimación de aquellos a quienes reprocha, buscan suturar las fisuras y cerrar las fallas, cuando hoy, en todos los sentidos, no se pueden cerrar.

Topología de falla

La lectura al revés de Reiner Schürmann de Martin Heidegger, elaborada a lo largo de todos sus escritos, incluido *Heidegger sobre el ser y la acción: del principio de anarquía* (1990) y el posterior *Broken Hegemonies* (2003), es totalmente topológica. La lectura explícita de la topología de líneas de falla en sí misma se presenta en una serie de cuatro ensayos, cada uno de los cuales se enfoca en las *Contribuciones a la filosofía de Heidegger* (Schürmann, 1991, 1992, 1993, 1994).

Topología, del griego *topos*, mira *topoi*, lugares. En su uso genérico, 'lugar' a menudo significa ubicación, *aquí*, donde las ubicaciones se entienden como extensiones en el contenedor del espacio. Pero esta es la versión cartesiana de la topología, que hasta las últimas décadas dominó la geografía y que, por cierto, domina absolutamente los imaginarios espaciales anarquistas (Lefebvre, 1991). Contra este 'orden espacial cartesiano' (Mitchell, 2000) compuesto de 'tribus de cuadrículas, binarios, jerarquías y oposiciones' (Genocchio, 1995, p. 35), la topología de línea de falla de Schürmann, animada a cada paso por un pensamiento heideggeriano de espacio y lugar, es otra cosa⁷⁸.

78 Para otras tomas recientes de la topología de Heidegger, ver Malpas (2008) y Ryan (2011).

Con la topología de líneas de falla, Schürmann se basa en el cambio de nombre de Heidegger de todo su proyecto en el seminario de 1969 en *Le Thor* como la 'topología del ser' (Heidegger, 2003, p. 41), un cambio de nombre que, de manera importante, fue parte de un intento explícito de alejarse de la estructura subjetiva percibida en *Ser y Tiempo*, donde el 'proyecto' de 'comprensión del ser... se tomaba entonces como una estructura de subjetividad' (Heidegger, 2008). Si, para Heidegger, la topología proporcionó la capacidad de alejarse del antropocentrismo del *Dasein*, entonces no es de extrañar que tal método fuera convincente para Schürmann, cuyo interés era, en muchos sentidos, leer a Heidegger al revés en un sentido de moda anti-humanista.

Aunque Schürmann se refiere a los sitios como 'coordenadas', no son meramente cartográficas, como líneas de latitud y longitud en un mapa. Más bien marcan un lugar en el espacio, el tiempo y el presenciar. En lugar de qué (o por qué), los sitios plantean preguntas tales como, '¿cómo llegan las cosas a la presencia hoy, materialmente, en la experiencia cotidiana?' Como dice Schürmann:

En Heidegger, [los *topoi*, lugares] son las épocas de nuestra historia tal como han conducido a la era de la tecnicidad. La topología muestra las profundas raíces históricas del alcance global actual. Al rastrear los lugares que han sido nuestros, son nuestros y pueden

ser nuestros, es recapitulatorio, crítico y anticipatorio.

(Schürmann, 1993, p. 196)

La topología, entonces, es el método específicamente heideggeriano que designa un sitio, el sitio árquico–anárquico. Ubica un momento histórico irreductible al discurso, al empirismo o al subjetivismo. La topología de líneas de *falla* también pregunta sobre lugares, o *topoi*, como aquellos a los que pertenecemos, espacial y temporalmente, pero lo hace rastreando sus terrenos, fallas y fisuras. Hablando geológicamente, una falla es un límite entre placas tectónicas, una fractura extensa, plana y relativamente lisa en las capas de roca que forman el suelo debajo de nosotros. A diferencia de las juntas, las fallas nunca son líneas bien definidas, que separan perfectamente las placas, sino zonas de deformación complejas y peligrosas, donde las rocas se han roto y se han vuelto móviles. Según Schürmann, la historia debe entenderse como el sucesivo auge, vaivén y declive de los terrenos. Además, el lugar en el que nos encontramos hoy tendrá que ser descrito muy específicamente como tal falla.

La topología de líneas de falla se refiere a dos trayectorias de pensamiento, es decir, dos tareas, que convergen juntas para formar una tercera. A esta tercera Schürmann lo llama 'principio de anarquía', esa singular falla contemporánea que nos asigna nuestro lugar en la 'frontera donde la acción se desarraiga del ser' (1993). Para llegar a esta condición

'deslumbrante' y paradójica que hoy es la nuestra, la topología realiza dos tareas iniciales.

Primeras tareas: ser

La primera tarea de la topología de líneas de falla es 'recuperar el evento de la verdad dispar y conflictiva', lo que Schürmann llama el 'doble vínculo originario' (1993), ese terreno fisurado como la condición originaria que reemplazó al anterior tropo de Heidegger de 'arraigo originario' (2008). Con este movimiento se redefine el ser: del ocultar–desocultar (Heidegger, 1998, p. 183) a la lucha del mundo y la Tierra (Heidegger, 1971, p. 17) y el juego autónomo de lo cuádruple (Heidegger, 1971, p. 163). La presencia–ausencia se vuelve a concebir como un juego infinito e interminable, orientado no a poner fin al conflicto sino a preservar la lucha por sí misma. Por lo tanto, se sugiere que cada elemento del mundo (tierra, cielo, divinidades y mortales) pertenecen íntimamente juntos, de una manera comparable a la que comparten los oponentes en la batalla. Es más, la intimidad compartida por estos cuatro elementos no es a la que hoy estamos acostumbrados, pues los cuatro no existen en una particularidad aislable. No están, por así decirlo, 'uno al lado del otro' (Heidegger, 1971, p. 180).

Expresando esta intimidad de lucha en el lenguaje de *La Cosa*, podríamos decir que en la cosa hay una sensación de contingencia y caos y en la creación de mundos hay una sensación de unión y apego.

Fuera de este contexto, ninguna de las dos palabras tiene *sentido*. De dioses y dignidad, esplendor y piedra, plantas y humanos –cada uno de los elementos del mundo– hay constitución recíproca, pero incluso esta redacción es insuficiente para expresar la intimidad indisoluble de los elementos del mundo que existen *más allá* del umbral de la relación.

El elemento dinámico de fisuración del que se ocupa la topología debe contrastarse con la idea de ser como presencia estática temporal o espacial.

La unidad solo tiene sentido aquí como una combinación de elementos que involucran a cada uno en extensión y ubicación, pero no exclusivamente; como cuáles no están simplemente 'parados uno al lado del otro'. Aquí el ser está siempre conectado a lo posible, a sus posibilidades, es decir, *nunca puede ser sólo presencia constante*.

Segunda tarea: la gestión del ser

Como segunda tarea, la topología de líneas de falla traza el ascenso, el vaivén y el declive de un modo de presencia sujeto a un primer principio, según el cual los seres aparecen, hablan, se mueven y se relacionan de maneras específicas. Esta segunda tarea no está separada de la primera en su evocación de la lucha originaria; más bien, la topología revela la relación entre las dos: no solo pregunta '¿Cómo llegan las cosas a la presencia de manera diferente en un período determinado?' sino también '¿Cuál es la relación entre un modo de presenciar y la lucha originaria?' En Schürmann, los modos de presenciar se entienden explícitamente como *modos de gestionar* el mundo. Así, 'lo que le interesa al topólogo... es la conflictividad vislumbrada, luego infaliblemente reprimida al comienzo de cada época de nuestro pasado' (Schürmann, 1993, p. 207). En pocas palabras, si la metafísica, según Heidegger y Schürmann, en cada una de sus instancias debe extraer, de los ritmos dinámicos de la interacción de los mundos, un cierto ordenamiento, entonces, a la inversa, el topólogo rastrea los ordenamientos y extrae de ellos el ritmo dinámico de mundializar.

Entonces, la topología de líneas de falla recuerda el ser como presencia–ausencia, y la necesidad, frente a esto, de afirmar un fundamento ordenador, suturando así la 'conflictualidad sin superación que es la verdad' (Schürmann, 1993). La segunda tarea de la topología es decididamente metodológica: rastrea los 'sellos de época',

esas medidas que dan fundamentos más estimados para una época, que anclan todo lo que podemos decir, saber y hacer en un período determinado. En cada caso, muestra Schürmann, los sellos aparecen en todas partes al "atenuar" la profusión de presenciar, de ocultar–desocultar. Rastrear el linaje ancestral de estos terrenos de época 'establece la filiación que conduce desde "el amanecer griego" hasta "la noche del mundo" en la que, según Hölderlin, se sumerge la modernidad' (Schürmann, 1990, p. 11).

Asumir la carga del principio epocal moderno es, por supuesto, para el Hombre, lo que Peter Sloterdijk describe como el resultado del proceso histórico de *domesticación* "a través del cual el hombre se convirtió en el ser que podía recomponerse para hablar de la totalidad del Ser" (2009), pág. 20). Juntos, el Hombre y la Tecnicidad forman el *Gestell* (el soporte, el marco) que, de manera importante, es 'la negación del mundo' (Heidegger, 1977, p. 49). Lo que se niega con *Gestell* es la interacción dinámica del mundo en su reunión y juego. Esto se logra capturando todo lo que está fuera del mundo y trayendo ese contenido como sujetos y objetos constantemente presentes a lo que solo *entonces* puede entenderse como un terreno cartesiano. De esta manera, el *Gestell* gestiona *espacialmente el mundo*.

Permítanme volver ahora al anarquismo, para ver las implicaciones de estos dos primeros hallazgos topológicos.

Desde esta perspectiva, al postular el anarquismo una

verticalidad del poder al que opone la horizontalidad y al crear un enfrentamiento histórico entre las dos, evoca una topografía decididamente similar a la *Gestell*. En ambos lados se imagina un colectivo de *cogitos* (pensantes), que habitan un espacio compuesto por aquellos elementos que normalmente asumimos como parte de cualquier orden: sujeto, objeto, cada uno completamente presente y asentado. Este es el espacio de la escisión kantiana entre sujeto y mundo: medible, y una serie interminable de seres nodales dispuestos en una superficie de espacio neutral. Concretamente, con *Gestell*, las representaciones toman el lugar incluso de sus referentes y lo que queda son solo coordenadas espaciales localizables y su ordenación como tal. Schürmann:

Mirando hacia el exterior, solo encontramos recursos naturales que aprovechar, y volviendo a nuestro pasado, solo curiosidades culturales para comercializar. Mirando hacia adentro, ya no encuentro, como Agustín, la luz inmutable de la verdad, sino neurosis en espera de tratamiento; y girando hacia arriba, más recursos –quizás uranio en Marte– en espera de ser explotados.

(Schürmann, 1993, p. 210)

El imaginario espacial del anarquismo y de los movimientos ciudadanistas se apoya en este monismo superficial de la *Gestell* y realmente sólo quisiera reorientarlo a través de un refrito indefinido de su gestión.

Al abogar por el horizontalismo como una solución a la verticalidad de las opresiones, los anarquistas permanecen atascados en un paisaje cartesiano que, por mucho que se reorganice, simplemente reproduce el mundo tal como ha sido negado a través de la Gestell.

Pero la topología revela un problema adicional para el anarquismo. Como han demostrado Luc Boltanski y Eve Chiapello (2005) y, más recientemente, Nancy Fraser (2009), tal reorganización ha estado en marcha en las sociedades occidentales durante al menos cuatro décadas. Como discursos de horizontalismo y autoorganización que emanaron de los movimientos culturales y sociales de las décadas de 1960 y 1970 se han puesto al servicio de un proyecto masivo de reestructuración social y económica que finalmente reformuló la vida, el trabajo y las relaciones sociales tal como las conocemos hoy. Estos discursos encajaban con las prácticas de la cibernética⁷⁹, la ecología temprana⁸⁰ y el Nuevo Urbanismo (Mumford, 1961; véase también Vaneigem, 2001), cada uno de los cuales partía de una celebración de las redes y la horizontalidad, para

79 Jean Pierre Dupuy: 'Lo que he tratado de mostrar es que la cibernética, lejos de ser la apoteosis del humanismo cartesiano, como suponía Heidegger, en realidad representó un momento crucial en su desmitificación y, de hecho, en su deconstrucción. Tomando prestado un término que se ha aplicado al movimiento estructuralista en las ciencias humanas, la cibernética constituyó un paso decisivo en el surgimiento del antihumanismo" (2008).

80 Consulte el *catálogo Ver toda la Tierra*, 1968–1986.

contribuir a una reorganización completa de lo social; campo que incluye la ciencia gerencial, la planificación urbana, la organización del lugar de trabajo e incluso la contrainsurgencia. Por lo tanto, aún peor para el anarquismo es que imagina a la jerarquía como el enemigo, la *forma* a combatir, cuando en realidad la jerarquía como forma organizadora del poder ha dejado de ser predominante hace mucho tiempo. Como resultado, en teoría y práctica, los anarquistas se enredan además en un binario que fundamentalmente malinterpreta el funcionamiento del poder actual, lo que resulta en una celebración senil de formas adoptadas hace mucho tiempo por instituciones y organizaciones a las que los horizontalistas afirman oponerse.

Permítanme pasar ahora a la condición final en la que se encuentra el anarquismo, porque es, creo, paradigmático del presente, y lo que Schürmann llama el principio de anarquía.

El principio de la anarquía

En términos topológicos, nos encontramos inscritos

dentro de un horizonte, un 'espacio-tiempo', y luego repentinamente reinscritos dentro de otro. Esta perplejidad no implica más que singularidades: una terra deserta que ya no es nuestra, una terra incognita que todavía no es nuestra, y una transición en la que toda una colectividad vive como si contuviera la respiración. Ningún *nomos* envolvente rige este nomadismo donde las asignaciones a planos discontinuos, se suceden sin previo aviso ni mediación.

(Schürmann, 1993, pág. 198)

Así, en la encrucijada de las dos tareas ya mencionadas –recordar el ser y rastrear su gestión– llegamos al tercer y último aspecto de la topología de líneas de falla: la localización de fisuras y rupturas. La preocupación aquí es con las 'reversiones de la historia' y las crisis que se establecen sobre cada principio; en resumen, la decadencia de las civilizaciones y sus regímenes de verdad. Si las fisuras que dividen y escinden las épocas interesan más a Schürmann, es porque en estas rupturas de la historia, donde los principios están ausentes o en decadencia, "el doble vínculo que una vez se vislumbró... hoy parece inminente" (Schürmann, 1993), pág. 197). Así, el topólogo habla desde una cesura, una línea de falla, un sitio descrito por Schürmann como poseedor de "la característica singular, nunca antes vista, de la monstruosidad árquica–anárquica. 197).

Hoy nos encontramos precisamente en esa falla, en la que nuestro declive aparece como la crisis del Hombre, del sujeto, y crea una situación que Schürmann llama "el principio de anarquía":

La anarquía de la que aquí se trata es el nombre de una historia que afecta al fondo o fundamento de la acción, una historia donde la roca madre cede y donde se hace evidente que el principio de cohesión, sea autoritario o "racional", ya no es nada más que un espacio en blanco privado de poder legislativo, normativo. La anarquía expresa un destino de decadencia, la decadencia de los principios a los que los occidentales desde Platón han relacionado sus actos y hechos para anclarlos allí y sustraerlos al cambio y la duda. Es *la producción racional de ese anclaje* –la tarea más seria asignada tradicionalmente a los filósofos– lo que ahora se ha vuelto imposible.

(Schürmann, 1990, p. 7)

Con el *principio de anarquía*, el 'mundo de la noche' es algo mucho más monstruoso que el reino del Hombre. Porque finalmente, en la *Gestell tardía*, también el sujeto se convierte en objeto, absorbo en medio de lo desordenado. Aunque los humanos continúan percibiéndose a sí mismos como 'ordenadores', de hecho ocurre lo contrario; lejos de poseer ningún tipo de control sobre *Gestell*, los humanos mismos han sido colocados en el reino de lo ordenable

mismo. Históricamente, este desarrollo está íntimamente ligado a la reorganización horizontal del poder antes mencionada. Como muchos han señalado (Dupuy), al defender la ecología y la autoorganización, la cibernética ha desplazado al sujeto que era el centro de la modernidad con un marco organizativo sin centro. Como dijo el fundador de la cibernética gerencial, Stafford Beer, "para las personas criadas en la buena tradición liberal, el hombre es, en principio, infinitamente sabio... para el cibernético, el hombre es parte de un sistema de control" (citado en Pickering, 2009, p. 188). Con la proliferación de este enfoque durante los últimos 40 años, las sociedades occidentales han experimentado un aparente y profundo cambio de 'disciplina' a la 'sociedad de control', en la que el poder ya no produce sujetos sino más bien una vida desubjetivada, 'larval' (Agamben, 2009).

¿Qué significa estar viviendo en una falla? Significa que todo lo que existe está ligado a las fuerzas principales y también está a la vez desatado. Es, pues, discordantemente vinculante–desvinculante. 'Con el ahora de transición', dice Schürmann, 'el punto de reunión de los modernos, su hogar y punto focal –el *creo*– sufre desplazamientos un tanto a la manera de un recuerdo de infancia vagando en una conversación, continuando, en el nuevo sitio, pero sin dejar de decir' (2003, p. 562). Cuando la gran tela de las constelaciones que fijan las cosas en presencia constante se pliega, se cierra sobre sí misma, la referencia principal aún

existe, aún tenemos el sentido de identidad del yo consigo mismo, pero dislocado, plurificado y decadente: la figura del humano es Uno y nada. En este contexto, 'preguntar ¿qué debo hacer?' es hablar en el vacío del lugar abandonado por las sucesivas representaciones de un suelo inquebrantable' (Schürmann, 1990).

El Antropoceno

Para ilustrar, hablemos geológicamente una vez más. Recientemente, *The Economist*, *Nature* y *New Left Review* anunciaron la llegada del Antropoceno, la nueva época geológica que designa el período en el que los humanos se convirtieron en "agentes geológicos" (Oreskes, 2004, p. 93) y comenzaron a dejar un impacto estratigráficamente significativo en el lecho rocoso de la tierra. Literalmente 'la edad reciente del hombre', el Antropoceno data del desprendimiento radical de la vida humana del antiguo régimen biológico a mediados y finales del siglo XVIII a través de la producción industrial y la urbanización (Crutzen, 2002). Este bautizo geológico-histórico apunta directamente a la figura del sujeto moderno, ese referente principal-concreto bajo cuyo dominio se mantuvieron los siglos XIX y XX. Como ha señalado Dipesh Chakrabarty, 'la agencia geológica que los seres humanos estaban

adquiriendo [estaba] estrechamente vinculada a su adquisición de la libertad a través de procesos [de la Ilustración]' (2009, p. 208).

A través de la realización del proyecto cartesiano de que el hombre se hiciera dueño de la naturaleza (Descartes, 1985), el sujeto moderno inaugura la brecha entre el ser humano y el mundo, entre la 'naturaleza' y la 'cultura' (Bacon, 2000; Locke, 2003; Kant, 1999); Smith, 2010).

Lo que oscurece la denominación del Antropoceno es el colapso descrito anteriormente. 'Oscuros' puede ser incorrecto; quizás el Antropoceno describe perfectamente la línea de falla monstruosa, pues nombra el referente principal *sólo en el momento de su colapso*.

La presencia subjetiva se registra en los sistemas terrestres en el mismo momento en que el sujeto se vuelve obsoleto. Junto a la postulación de la crisis ecológica del Antropoceno se encuentra la crisis más profunda: la del sujeto, que ahora yace en ruinas, incapaz de controlar lo que forjó. "El punto de reunión de los modernos está muerto", escribió Schürmann. Podríamos tomar Fukushima Daiichi⁸¹ como ejemplo.

81 "El desastre nuclear de Fukushima Daiichi fue una serie de fallas de equipos, fusiones nucleares y emisiones de materiales radiactivos en la planta de energía nuclear de Fukushima I, luego del terremoto y tsunami de To-hoku el 11 de marzo de 2011. Es el mayor desastre nuclear desde el Desastre de Chernóbil de 1986' (Wikipedia, 'Fukushima', consultado el 17

Control ciudadano

Decir que los fundamentos están en crisis no significa que sólo el yo esté en crisis, sino también la relación de este yo con lo que llamamos el mundo natural. Igualmente en crisis están los sueños de dominio sobre los que se separaron estas dos figuras kantianas: el yo y el mundo. Así, la experiencia material del *principio de anarquía* será una experiencia de esta relación como fracaso sistemático. Y hoy en día, en ninguna parte podemos ver más claramente este cataclismo del suelo que a lo largo de la costa este de Japón, donde la fricción de las fallas geológicas han revelado como una pesadilla el monstruoso sitio de Schürmann.

'Con la esperanza de suturar la fractura porque esta expuesta, la revista francesa *Multitudes* ha desplegado un llamado horizontalista para el CONTROL CIUDADANO DE LAS PLANTAS DE ENERGÍA NUCLEAR. Evocando nuevamente el imaginario horizontal, reclama que 'el interés general debe prevalecer sobre las formas de razonamiento y poder empresariales y estatales. Ya es hora de que la ciudadanía tenga un papel a nivel internacional en las valoraciones técnicas que legitimen instalaciones que comprometen

nuestras condiciones de vida” (*Multitudes*, 2011).

Todas las partes involucradas, 'multitudes' y técnicos de la Compañía de Energía Eléctrica de Tokio (TEPCO), buscan manejar esta literal línea de falla, y cada uno falla. Fukushima es ahora un derretimiento (*Guardian*, 2011). En Tokio, el gobierno pide apagones voluntarios como un experimento para probar la capacidad de autogestión del pueblo japonés. Los ciudadanos invierten en contadores Geiger y se acostumbran a la radiación en su almuerzo, mientras que los parques de Tokio son instalaciones vacías, con las hojas de sus árboles cubiertas por un fino polvo de partículas radiactivas.

Una vez fundamento de una época y dueño prometeico del mundo terrenal, el Hombre hoy, es solo dueño de las ruinas. En el punto de la falta de objeto, también la figura del ser humano, cuya experiencia vivida fue la base sobre la cual se erigió originalmente el edificio tecnológico, se vuelve ordenable e incluso la díada sujeto–objeto se derrumba. Ya no es un proyecto prometeico de dominio, sino de supervivencia, un intento desesperado del sujeto humano por salvarse a sí mismo en medio de su decadencia histórica mientras se pliega la gran tela de constelaciones que fijan las cosas en presencia constante. Lo humano, entonces, es uno y nada, ordenador de un modo de presenciar que yace en ruinas.

Schürmann diría que esta es solo la naturaleza de tal

tiempo. Señalar la gestión literal de los desastres que se está llevando a cabo en Fukushima es ser preciso sobre el principio de anarquía. En última instancia, esto se debe a que, cuando se abre el lecho rocoso, se revela el mundo. Schürmann señala que Heidegger es cauteloso con esta falla y tiende a moverse sobre ella, en lugar de cruzarla. Pero Schürmann no era Heidegger y fue más lejos que él. Lo que aprendemos de Schürmann es esto: aceleremos la desaparición de todos los motivos de época, sigamos el único mandato contenido en la creación de mundos; en otras palabras, *crucemos la falla*.

Referencias

- Agamben, G. (2009) *¿Qué es un Aparato? Y otros ensayos*, trad. D. Kishik y S. Pedatella. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bacon, F. (2000 [1690]) *El Nuevo Organon*. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.
- Boltanski, L. y Chiapello, F. (2005) *El nuevo espíritu del capitalismo*. Londres: Verso.
- Braun, B. (2011) '¿Un aparato verde? Diseño, hábito y cotidianidad

sostenible'. Charla pronunciada en el Encuentro de Geógrafos Nórdicos, Roskilde, Dinamarca.

Chakrabarty, D. (2009) 'El clima de la historia: cuatro tesis', *Investigación crítica*, 35.

Critchley, S. (2007) *Infinitamente exigente: ética del compromiso, política de la resistencia*. Nueva York: Verso.

Crutzen, P. (2002) 'Geología de la humanidad', *Nature*, 415, p. 23

Deleuze, G. (1992) 'Posdata sobre las sociedades de control', *octubre*, 59.

Descartes, R. (1985) *Los escritos filosóficos de Descartes*, trad. J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.

Dupuy, J.-P. (2008) 'La cibernética es un antihumanismo: tecnologías avanzadas y la rebelión contra la condición humana', artículo preparado para el taller 'Transhumanismo y los significados del progreso', ASU, Tempe, Az.

Economist (2011) 'El antropoceno: un mundo hecho por el hombre', *The Economist*, 26 de marzo.

Foucault, M. (2007) *Seguridad, Territorio, Población*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Fraser, N. (2009) 'Feminismo, capitalismo y la astucia de la historia', *New Left Review*, 56, marzo-abril.

Genocchio, B. (1995) 'Discurso, discontinuidad, diferencia', pp. 35-46 en S. Watson y K. Gibson (eds), *Postmodern Cities and Spaces*. Oxford: Blackwell.

Graeber, D. (2008) 'El impacto de la victoria', *Rolling Thunder*, 1(5).

- Guardian* (2011) 'La planta nuclear de Fukushima puede haber sufrido un "derretimiento", admite Japón', *Guardian*, 8 de junio.
- Heidegger, M. (1962). *Ser y tiempo*, trad. J. Macquarrie y E. Robinson. San Francisco, California: Harper Collins.
- Heidegger, M. (1971) *Poesía, lenguaje, pensamiento*, trad. A. Hofstadter. Nueva York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1972). *Sobre el tiempo y el ser*, trad. J. Stambaugh. Nueva York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1977) *La cuestión de la tecnología y otros ensayos*, trad. W. Lovitt. Nueva York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1998) *Pathmarks*, ed. W. McNeill. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.
- Heidegger, M. (2000) *Aportes a la Filosofía (Desde el Dotar)*. Bloomington, Indiana: Prensa de la Universidad de Indiana.
- Heidegger, M. (2003) *Cuatro seminarios*, trad. A. Mitchell y F. Raffoul. Bloomington, Indiana: Prensa de la Universidad de Indiana.
- Heidegger, M. (2008) *Ser y tiempo*. Nueva York: Harper Perennial.
- Heidegger, M. (2009) 'Bremen Lectures: insight into that which is', en G. Figal, *The Heidegger Reader*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Kant, I. (1999 [1781]) *Crítica de la razón pura*. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.
- Kolbert, E. (2011) 'Ingreso al antropoceno: la edad del hombre', *National Geographic*, marzo.

- Lefebvre, H. (1991) *La producción del espacio*. Oxford: Wiley–Blackwell.
- Locke, J. (2003 [1690]) *Dos tratados de gobierno y una carta sobre la tolerancia*. New Haven, Connecticut: Prensa de la Universidad de Yale.
- Malpas, J. (2008) *La topología de Heidegger: ser, lugar, mundo*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Mitchell, D. (2000) *Geografía cultural: una introducción crítica*. Oxford: Wiley–Blackwell.
- Multitudes* (2011) 'Fukushima: poniendo la catástrofe bajo control ciudadano'. <http://eipcp.net/n/1302701158> (consultado el 21 de septiembre de 2012).
- Mumford, L. (1961) *La ciudad en la historia*. Nueva York: Herald.
- Oreskes, N. (2004) 'El consenso científico', *Science* 3: 306(5702), p. 1686.
- Pickering, A. (2009) 'Más allá del diseño: cibernética, computadoras biológicas e hilozoísmo', *Synthese* 168, 469–91.
- Ryan, S. (2011) 'La topología del ser', *Parrhesia*, 11.
- Schürmann, R. (1931) '¿Qué debo hacer?' Al final de la metafísica: normas éticas y la hipótesis de un cierre histórico', en WL McBride y CO Schrag (eds), *Fenomenología en un contexto pluralista*. Albany, Nueva York: Prensa de la Universidad Estatal de Nueva York.
- Schürmann, R. (1990) *Heidegger sobre el ser y el actuar: de los principios a la anarquía*. Bloomington, Indiana: Prensa de la Universidad de Indiana.
- Schürmann, R. (1991) 'Ultimate double binds', *Revista de Filosofía de la Facultad de Graduados*, 14(2)–15(1).

Schürmann, R. (1992) 'Remachado a un sitio monstruoso', en J. Margolis y T. Rockmore, *El caso Heidegger: Sobre filosofía y política*. Filadelfia, Pensilvania: Temple University Press.

Schürmann, R. (1993) 'Tecnicidad, topología, tragedia: Heidegger sobre "Aquello que salva" en el alcance global', en AM Meltzer, J. Weinberger y MR Zinman, *Tecnología en la tradición política occidental*. Ítaca,

Nueva York: Cornell University Press.

Schürmann, R. (1994) 'Un despertar brutal a la trágica condición del ser: sobre la *Beitrage zur Philosophie de Heidegger*', en K. Harries y C. Jamme (eds), *Martin Heidegger Art, Politics, and Technology*. Nueva York: Holmes & Meier.

Schürmann, R. (2003) *Hegemonías rotas*. Bloomington, Indiana: Prensa de la Universidad de Indiana.

Sloterdijk, P. (2009) 'Reglas para el zoológico humano: una respuesta a la carta sobre el humanismo', *Environment and Planning D: Society and Space*, 27(1).

Smith, N. (2010) *Desarrollo desigual: la naturaleza, el capital y la producción del espacio*. Londres: Verso.

Vaneigem, Raoul. (2001) *La revolución de la vida cotidiana*, trad. D. Nicholson-Smith. Londres: Rebel Press.

la Tierra Entera (1968–1986) Catálogo de la Tierra Entera, ed. P. Warshall y S. Brand. Menlo Park, California: Whole Earth Press.

PARTE IV

EL MOMENTO ANARQUISTA

XI. EL MOMENTO ANARQUISTA

Andrej Grubic

¿Qué es el anarquismo? Permítanme ofrecer una respuesta preliminar a esta pregunta en forma de anécdota. Me hice anarquista cuando tenía 13 años. Culpo de esto completamente a mis abuelas, a ambas. Una de ellas estaba ansiosa, incluso aterrorizada, de que me convirtiera en un idealista. Su estrategia fue darme libros –Feuerbach, entre otros– diseñados para evitar que me fuera al 'otro lado'. Estos eran libros grandes; en ellos, apenas entendía nada. Recuerdo haberle preguntado a ella, una revolucionaria comunista de toda la vida, '¿Qué piensas? ¿Todavía crees en el comunismo? Esta conversación tuvo lugar en la Yugoslavia estatal socialista, que se estaba desmoronando

en ese momento. Su respuesta fue inmediata y siempre la recordaré. Ella dijo: 'Sí, seré comunista por el resto de mi vida. Pero mi generación encontró un camino equivocado hacia el comunismo. La responsabilidad de tu generación es encontrar un camino diferente.' Casi al mismo tiempo, mi otra abuela, también revolucionaria comunista, me regaló un libro de Alexander Ivanovich Herzen, un hombre que se convertiría en mi héroe. Eran sus memorias, *My Past and Thoughts* (1982). Aquí encontré una anécdota sobre Mikhail Bakunin, un anarquista ruso con un espíritu errante que estuvo, durante muchos años, encadenado a una pared en Siberia. De alguna manera escapó, nadó a través del helado Volga, fue a los Estados Unidos y, después de un viaje realmente increíble, finalmente terminó en Londres. Herzen lo estaba esperando. Las primeras palabras de Bakunin para él fueron: "¿Tienen ostras aquí o debo volver a Siberia?" Estaba completamente enamorado de Bakunin y de todos los demás exiliados románticos del siglo XIX.

No mucho después de mi encuentro literario con Herzen y Bakunin, me uní al Grupo Libertario de Belgrado, un ala izquierda del experimento Marxist Praxis en la Yugoslavia socialista. El anarquismo, como lo aprendí de mis camaradas, se trata de tomarse la democracia en serio y organizarse prefigurativamente. Eso significa construir los hechos del futuro en el presente; no después de la revolución sino en el caparazón del orden social existente. Era una tradición socialista distinta, pero también una ética

de la práctica, que insistía en que nuestros medios debían estar en consonancia con nuestros fines; que en la medida de lo posible, necesitábamos encarnar la sociedad que deseamos crear; que no podíamos ni podemos crear la libertad a través de medios autoritarios. Esto me parece todavía ser una buena definición de anarquismo.

Curiosamente, nunca leí sobre el anarquismo en mis libros escolares. Tuve que soportar lo que se llamaba educación marxista. El marxismo era una clase obligatoria de secundaria y en ella no se mencionaba absolutamente el anarquismo. Nuestro conocimiento de la izquierda, y de la historia de la izquierda, era esa vieja y parroquial narrativa eurocéntrica: todo comenzó con el vapor y la guillotina, con el curioso encuentro de la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. La sensibilidad antisistémica de socialistas utópicos como Saint-Simon y Fourier fue mejorada por Karl Marx y sus aliados en la Primera Internacional. Después de la muerte del gran maestro, la historia de la izquierda es una larga pero atrofiada narrativa de la Segunda Internacional, los grupos socialistas y socialdemócratas y, por supuesto, Lenin y Tito. Durante mucho tiempo pensé que esta ausencia de anarquismo era una peculiaridad yugoslava, algo que era particular de la experiencia marxista yugoslava.

Mi relación con el marxismo se estaba volviendo cada vez más romántica al mismo tiempo que me involucraba

románticamente con una revolucionaria marxista de Alemania. Aunque era una mujer muy seria, pronto descubrí que la ausencia de cualquier conocimiento serio sobre el anarquismo no se limitaba a los socialistas yugoslavos. Mi novia, teórica política, nunca había oído hablar de Gustav Landauer, de Martin Buber, de Erich Muhsam o de Rudolf Rocker. Para ella, el anarquismo era una síntesis juvenil de Bakunin, los Sex Pistols y el movimiento autónomo alemán. Fui sorprendido. En una ocasión, recuerdo haberla esperado en lo que entonces era su lugar de trabajo, el Instituto de Investigación Crítica de Frankfurt. Esperé, leyendo una entrevista con Jurgen Habermas que alguien había dejado sobre la mesa. Era una descripción de su teoría de la racionalidad discursiva como un nuevo modelo universal de comunicación. En algún momento de la entrevista, respondió una pregunta sobre si sus teorías e ideas podrían ser de alguna ayuda y asistencia para las fuerzas socialistas en el tercer mundo, y si las luchas del tercer mundo eran de alguna utilidad para su teoría y su crítica del capitalismo avanzado. Habermas, según recuerdo, respondió no a ambas preguntas y dijo: "Sé que esta es una visión eurocéntrica limitada".

Esa fue una sorpresa interesante. ¡Aquí tenemos una teoría universal de la comunicación que comienza excluyendo de la participación a las cuatro quintas partes de la población mundial! Si esto es un universalismo, recuerdo haber pensado, es de una variedad imperial. Y más tarde en

el instituto (debo admitir que estuvimos allí robando muebles), recuerdo haber formulado por primera vez el pensamiento de que una de las diferencias vitales entre las tradiciones anarquista y marxista era que la primera era un proyecto del Sur, mientras que el segundo fue un proyecto de la Modernidad europea.

Boaventura de Sousa Santos (2004) propuso utilizar este concepto, el Sur, para significar tres cosas. Primero, es tanto un lugar real como un símbolo de la construcción imperial. Segundo, es la forma de sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista, una forma de silenciamiento dirigido a los saberes y lenguajes locales, tradiciones excéntricas y periféricas. Finalmente, para Sousa Santos, el Sur funciona como una metáfora, como un sitio privilegiado para la excavación de la modernidad oculta, necesaria para reinventar energías y subjetividades emancipatorias.

Armado con esta hipótesis, volví a los Balcanes. Empecé a estudiar la historia de los Balcanes desde una perspectiva diferente, como una experiencia histórica oculta fuera o en la periferia de la modernidad capitalista. En el curso de mi investigación, surgió una imagen diferente de la región. Con él vino una historia diferente del radicalismo: los Balcanes como un mundo de síntesis, con muchos grupos locales fusionando ideas de anarquismo y prácticas locales. Tomemos, por ejemplo, al socialista serbio Svetozar Markovic. Según Markovic, quien vivió a fines del siglo XIX,

las condiciones locales determinarán la naturaleza de la nueva sociedad que la clase obrera establecerá en cada país. El problema del pan, escribió, es un problema de democracia directa. Es difícil no ver la similitud entre el socialismo ecléctico y ético de Markovic –que él definía no como un nuevo sistema económico, sino como una nueva forma de vida– y las propuestas que llegaban de los movimientos campesinos contemporáneos reunidos en torno a la Vía Campesina. En un diálogo tanto con el anarquismo como con el marxismo, buscó un socialismo balcanizado basado en instituciones e instintos comunales más que en leyes históricas inexorables. Abogó por movimientos socialistas que no solo sean anticoloniales con respecto a Occidente y Oriente, sino también revolucionarios con respecto al pasado de los Balcanes. Su socialismo balcanizado era ético y visionario, ecléctico y humano, y en todos los sentidos inaceptable para los críticos del socialismo de Estado posteriores que lo descartaron como un "socialista utópico". Su objetivo, escribió en 1874, era tanto la reorganización social interna sobre la base de la soberanía como el autogobierno comunal y la federación en la Península Balcánica. En sus planes federalistas reside lo que quizás sea su mayor aporte: su febril intento de someter a los nacionalismos separados de los pueblos balcánicos a favor de un federalismo inclusivo y directamente democrático. Este eclecticismo antiautoritario, una tradición revolucionaria que posee la capacidad de conectar lo local y lo global, lo subalterno y lo

moderno, y una característica preciosa de las sociedades balcánicas, es lo que definiendo bajo el nombre de balcanización de la política.

Mientras que algunos historiadores occidentales y yugoslavos sugieren, casi al unísono, que es este eclecticismo lo que "llevó a los laberintos teóricos", yo sostengo que fue precisamente su socialismo balcanizado lo que lo sacó del determinismo teórico y de las violentas abstracciones de la teoría marxista. Valoraba a Marx como el crítico más profundo del desarrollo social y económico del occidente industrializado, pero tenía en la misma estima a Chernyshevsky y Bakunin. Toda su carrera revolucionaria encarnó la búsqueda de un método de traducción entre el socialismo occidental y el ruso, a la luz de su posible aplicación a la realidad serbia. Fue la primera declaración de lo que llamamos en Yugoslavia "camino separado hacia el socialismo", o una de las primeras declaraciones poscoloniales de lo que Arturo Escobar y Gibson-Graham llaman "política del lugar". Svetozar Markovic murió a la edad de 28 años. Su muerte fue el resultado de años pasados en el exilio y en las prisiones del estado serbio. Uno de sus últimos actos antes de su muerte fue ayudar a fundar la primera escuela para mujeres en Serbia. Fue sepultado el 16 de marzo de 1875, en presencia de miles de campesinos, algunos de los cuales gritaron a los policías, encargados de mantener el orden, que se quitaran el sombrero en presencia del santo. En 1878, tres años después de su

muerte, 500 personas se reunieron en la ciudad de Kragujevac, cantando la *Marsellesa*, gritando,

¡Viva la República!

¡Viva la Comuna!

¡Viva la autonomía comunal!

Y cantando un Carmagnole serbio:

*Contra Dios y el gobernante,
Contra el sacerdote y el altar,
Contra la corona y el cetro,
Y el mercader usurero,
Para el obrero, para el campesino,
Luchamos la buena batalla.*

¿Cómo es posible decir, como hacen casi todos los historiadores balcánicos, que el siglo XIX en los Balcanes es un siglo de nacionalismo? Por el contrario, lo que vemos es una asombrosa interacción de ideas y tradiciones, una síntesis radical de ideas anarquistas y tendencias emancipatorias de lo que solía conocerse como el movimiento paneslavo. Fue mucho más tarde que esta síntesis radical fue borrada mediante su incorporación a las historias marxista y nacionalista. Después de descubrir esta tradición oculta y suprimida, comencé a ver el mismo patrón en todas partes. Después de leer a estudiosos como Maia

Ramnath, James Scott, Lucien van der Walt y especialmente Benedict Anderson e Ilhan Khuri-Makdis, descubrí lo que llamaré aquí el primer momento anarquista. El período entre 1870 y 1917, o la llamada primera ola de globalización, fue el momento en que, en términos del análisis de los sistemas mundiales, las regiones semiperiféricas de la economía mundial estaban en proceso de incorporación (más profunda) a la economía capitalista mundial. Khuri-Makdis, de cuyo espléndido libro (2010) tomo prestada esta descripción del momento anarquista, describe un proceso disputado en el que los lugares de globalización, como puertos, ferrocarriles y fábricas de tabaco, se transformaron en lugares de lucha laboral y en sitios de encuentro. Trabajadores de todo el mundo se reunían allí para intercambiar ideas y prácticas militantes, formando instancias de síntesis afines a las que descubrí en el pasado olvidado de los Balcanes.

Este fue, desde todos los puntos de vista, un período muy notable y, sin embargo, cualquiera tendría problemas para encontrar mucha mención de él en las historias marxistas, en las que, en su mayor parte, el final del siglo XIX sirve como telón de fondo para el desarrollo de la historia de la izquierda real. No sorprende que se pierdan un período y un tipo de militancia que carece de las categorías y conceptos marxistas tradicionales. Lo que encontramos en cambio es una multiplicidad de radicalismos y una convergencia global de ideas subversivas que giran en torno al anarquismo.

Benedict Anderson, en su libro sobre anarquismo e imaginación anticolonial, sugirió que:

Mientras Karl Marx escribía en la Biblioteca Británica, Errico Malatesta organizaba en Buenos Aires. El movimiento anarquista del período del siglo XIX, en la primera etapa de la globalización, estaba abierto a lo que en esos días los liberales y los marxistas no estaban: la participación igualitaria y activa de las personas que la mayoría de los europeos de la época consideraban inferiores. Hostil contra el imperialismo, tenía pragmáticos no teóricos contra naciones ahistóricas, discutía apasionadamente contra el concepto de naciones pequeñas y simpatizantes de la estrategia de naciones anticoloniales. El movimiento anarquista vivió de las vibraciones transoceánicas de la época y formó el centro de una vasta red rizomática que se extendió desde Rusia a Cuba y fue el verdadero corazón de los movimientos revolucionarios de la época. Fue una fuerza gravitatoria entre luchas militantes y anticoloniales en lados opuestos del Atlántico.

(Anderson, 2005, pág. 2)

En la misma línea, Ilhan Khuri-Makdis escribe que:

en las partes del mundo bajo dominio semiimperial, imperial y colonial, las ideas anarquistas a menudo se fusionan con las luchas anticoloniales. Esas diversas

redes se enredaron de una manera que ya no sería posible con el endurecimiento posterior del comunismo y el nacionalismo, lo que hizo imposible o mucho más difícil este bricolaje radical y ecléctico.

(Khuri–Makdis, 2010, pág. 19)

Este primer momento anarquista estuvo marcado por luchas antiimperialistas y anticoloniales, y por movimientos nacionalistas, pannacionalistas y regionalistas, como los panbalcanistas, panafricanistas, panasiáticos y muchos otros. El anarquismo se cruzó con todos estos movimientos. Errico Malatesta, como es bien sabido, luchó en 1882 en Egipto contra los británicos. Stepniak, otro de mis héroes personales, luchó en Bosnia en 1878. Después de unirse a Malatesta en Italia, donde liberaron pueblos y formaron provincias autónomas, Stepniak volvió a Rusia para asesinar al ministro de policía ruso. Una vez cumplida esta exitosa misión, se fue a Londres, donde este notable compañero murió en un accidente de tren.

Volviendo a la relación entre anarquismo y anticolonialismo, haríamos bien en dedicar un tiempo a leer el periódico anarquista más influyente de la época, *Le Revolte*, editado por Jean Grave. En 1907 el diario publicó una carta que narra las experiencias de un grupo de marineros anarquistas, en su mayoría franceses, que se preguntaban cómo es posible que los franceses se consideren una civilización superior después de todo el

sufrimiento que han infligido al pueblo de Argel. Otro anarquista de nombre Zuli, exiliado en Túnez, coincidió diciendo que no hay nada más repugnante que la miserable realidad del colonialismo europeo. Este momento anarquista fue un tiempo de migración masiva, y el movimiento anarquista fue un movimiento que emigró. Como resultado, los anarquistas y las ideas anarquistas se encontraban por todas partes. Los militantes libertarios crearon una tremenda red de comunicación. *Le Revolte* no fue la única revista cuyos lectores abarcaron continentes. Se publicaron periódicos libertarios en Belgrado, Beirut, El Cairo, Alejandría, Buenos Aires, París e incluso en Patterson, Nueva Jersey, que era un lugar mucho más emocionante entonces de lo que es hoy. Malatesta, quien junto con Francisco Ferrer y Elisée Reclus fue una figura predilecta de la época, fue leído en voz alta por los tabaqueros cubanos, traducida al turco otomano y discutido en Brasil.

Volviendo por un momento a la Serbia socialista radical, el 1 de junio de 1871, Svetozar Markovic fundó el primer periódico socialista en los Balcanes. El nombre de esta publicación era *Radenik* (El Obrero). El nombre fue elegido para señalar la causa internacionalista de su grupo socialista radical, su inquebrantable hostilidad al proyecto de la Gran Serbia y su apoyo a la Comuna de París, que tuvo una enorme influencia en Markovic. Este fue un tema recurrente en el periódico, junto con la traducción de literatura tanto anarquista como marxista. La recepción de

la revista fue verdaderamente notable. Tuvo una tirada de 1500 ejemplares, una cifra increíble en la ciudad donde un periódico promedio no imprimía más de 500 ejemplares de cada número. La Iglesia y el Estado reaccionaron rápidamente. El gobierno declaró ilegales al periódico y a todas las asociaciones estudiantiles. Los estudiantes de la 'Ecole Supérieure', Seminario, Academia Militar y Gimnasio contrarrestaron los actos dictatoriales del Estado fundando sociedades secretas de lectura y discusión conocidas como 'komune', o comunas, que se reunían por la noche en los suburbios de Belgrado y servían como centros para la enseñanza de los oficios y la difusión del conocimiento y la propaganda anarquistas.

Ahora la pregunta, por supuesto, es ¿qué hizo que el anarquismo se convirtiera en un movimiento global y un vehículo para la traducción de luchas tan diversas? Estoy de acuerdo con David Wieck:

Mucho antes de que alguien usara el término posmodernismo, el anarquismo siempre ha sido anti-ideológico. Los anarquistas siempre han insistido en la prioridad de la vida y la acción sobre la teoría y el sistema. La sujeción a la teoría implica en la práctica la sujeción a una autoridad, que interpreta la teoría con autoridad. Y esta objeción socavaría fatalmente la intención de crear una sociedad sin autoridad política central. Es por eso que los escritos anarquistas no tienen

autoridad ni son definitivos, en el sentido en que los escritos de Marx han sido considerados por sus seguidores.

(Wieck, 1996, p. 377)

El anarquismo, no una ideología sino una tradición, era extremadamente flexible, permitiendo adaptaciones selectivas de un repertorio muy amplio de ideas antiautoritarias. Otra cualidad anarquista distintiva fue la naturaleza particular de su propaganda. En lugar de centrarse exclusiva y estrictamente en la clase obrera industrial urbana como presunto agente del cambio revolucionario, la propaganda anarquista estaba dirigida a los campesinos, intelectuales, trabajadores migrantes y estables no cualificados, artesanos y artistas. Esto facilitó la creación de un movimiento genuinamente popular. Errico Malatesta y muchos otros anarquistas anónimos en Italia y en España participaron en revueltas campesinas, en la ocupación de tierras y en la destrucción de registros de tierras.

La propaganda anarquista implicaba, según Khuri-Makdis, una habilidad increíble, una brillantez, incluso, en el uso de nuevos medios populares y nuevos espacios públicos, como bibliotecas, salas de lectura, tabernas e incluso teatros, como aquellos en los que estaban "actuando". Tras la persecución de Francisco Ferrer y muchos otros mártires anarquistas, Ferrer fue asesinado por el estado español en

1909. Increíblemente, una obra de teatro sobre su prematura muerte se estrenó en Beirut en el mismo año, 1909, y luego circuló por Buenos Aires y París. El llamado asunto Ferrer fue uno de los momentos principales, uno de los episodios clave de la cultura radical popular global del siglo XIX y principios del XX.

Otro espacio susceptible de propaganda anarquista fue la llamada sociedad de ayuda mutua. Esta fue, posiblemente, la institución de inmigrantes más popular. Se puede encontrar en todas partes, desde América del Sur hasta el este de Asia. Era una organización no revolucionaria, un fondo de ahorro mutuo, que existía para ayudar a los trabajadores necesitados o ayudarlos a construir cooperativas agrícolas. Los anarquistas, sin embargo, fueron brillantes en la radicalización de estos espacios. No es de extrañar que el famoso libro de Piotr Kropotkin sobre ayuda mutua figurara entre las lecturas radicales más populares en el Sur Global. Aquí hay una lección para los movimientos anarquistas contemporáneos, que harían bien en redescubrir las relaciones con las instituciones locales, como las sociedades de inmigrantes o los sindicatos locales.

La propaganda no se limitó a los textos políticos; los anarquistas creían en la magia de las letras y el efecto emancipador de la literatura. En los clubes y tabernas del siglo anarquista, los trabajadores leen a Molière, Dumas y Anatole France. Los periódicos anarquistas en yiddish del

East End de Londres publicaban obras maestras literarias. En mi país, Macedonia, la gente se reunía en salas de lectura y bibliotecas gratuitas para hablar sobre la Novena Sinfonía de Beethoven. En España, los anarquistas crearon un sistema informal de educación en el que los trabajadores leían *La Revista Blanca*, una publicación escrita en un lenguaje sencillo y accesible, que a menudo se leía en voz alta, al igual que muchas revistas dirigidas a una población en la que muchos todavía eran analfabetos. Aquí también hay una lección para los movimientos anarquistas, especialmente aquellos instalados en lugares de educación superior y discurso sofisticado. Para que nuestra política sea efectiva, nuestro lenguaje debe ser simple y comprensible, además de hermoso. En Cuba se utilizó el teatro con fines educativos, especialmente para la educación de la mujer. Aparte de este 'sector informal', los anarquistas produjeron todo un sistema de educación formal, así como redes pedagógicas e internacionales, como la Liga Libertaria para la Educación. La Escuela Moderna de Francisco Ferrer fue una de las instituciones educativas más célebres, seguida por redes de universidades populares establecidas por los anarquistas en París en 1898, imitadas en Beirut y también en Alejandría. Luego también está la escuela de Tolstoy, Jasnaja Poljana. A los académicos no les gusta recordar que Tolstoy era un anarquista, pero esta era una escuela muy popular en su época, enormemente influyente y con un enfoque fascinante del aprendizaje. Los anarquistas creían que la verdadera transformación social, el verdadero

trabajo de la revolución, comienza no en la fábrica sino en el aula, en una escuela liberada. Aproximadamente un siglo después, el interés anarquista en la educación y el interés en la educación anarquista fue revivido por Herbert Read, Paul Goodman, Alex Comfort, Murray Bookchin y otros 'nuevos anarquistas' en Inglaterra y Estados Unidos.

Las ideas anarquistas tuvieron una profunda resonancia en la periferia. Muchas de las personas del mundo colonizado llegaron a Europa para aprender a fabricar explosivos. Hubo un grupo indio en la década de 1900, al que las autoridades británicas se refieren como 'Terroristas caballerosos', quienes, según los británicos, combinaron un interés en la literatura anarquista con formas indígenas de práctica religiosa y entrenamiento físico. Un movimiento indio aún más interesante fue el de Ghadar, que constituyó una red radical híbrida de campesinos militantes y militantes exiliados basados en la tradición bengalí del kropotkinismo, que estaban en contacto regular con revolucionarios irlandeses y egipcios y populistas rusos. Estos militantes se reunirían en las ciudades globales de su tiempo, en Ginebra, París, Londres, Nueva York, Estambul y Alejandría. Fue en París donde Li Shizeng conoció a Eliseo Reclus.

Después de abrazar las ideas políticas anarquistas, formó la Sociedad Mundial, una de las instituciones más importantes en la historia del anarquismo de Asia oriental.

Otro sitio importante fue San Francisco, donde los exiliados anarquistas japoneses tramaron algunas de sus acciones más salvajes y memorables.

Es importante destacar que el período comprendido entre 1870 y 1917 fue el primer momento anarquista. Eric Hobsbawm, un maravilloso historiador con un desafortunado sesgo ideológico contra el anarquismo, admite que antes de 1917, "el movimiento revolucionario" era predominantemente "anarcosindicalista".

Entre la muerte de Marx y el repentino ascenso al poder de Lenin en 1917, el marxismo ortodoxo estuvo en minoría en lo que respecta a la oposición izquierdista al capitalismo y al imperialismo, tuvo éxito principalmente en los estados industriales y protestantes más avanzados de Europa occidental y central, y fue generalmente pacífico en sus posiciones políticas.

(Hobsbawm, 1993, págs. 72–3)

Los militantes de la periferia leen a Karl Marx. Hubo una traducción armenia del *Manifiesto Comunista*. Bakunin tradujo *Das Kapital* al ruso. Sin embargo, a juzgar por las fuentes disponibles, Marx no fue considerado terriblemente importante para la cultura política anarquista del momento.

Esto cambiaría después de 1917, cuando el marxismo se

convirtió en una perspectiva estratégica dominante para los movimientos antisistémicos. Este es el comienzo del siglo marxista, pero el cambio no ocurrió de inmediato. Tanto los movimientos sociales como los nacionales en los siglos XIX y XX pasaron por una serie paralela de grandes debates sobre la estrategia, que abarcaron debates enfurecidos entre aquellos cuyas perspectivas estaban "orientadas al Estado" y aquellos que presionaron por un énfasis en la revolución como un proceso que no implica tomar el poder del Estado. Para el movimiento social, este fue el debate entre la izquierda marxista eurocéntrica y los anarquistas; para el movimiento nacional, era entre nacionalistas políticos y culturales. Lamentablemente, las ideas de socialismo y revolución social se volvieron intercambiables con la idea de nación moderna como eje institucional de la revolución social. El Estado obtuvo su papel central en el universo ideológico del Liberalismo, pero también, y a menudo de manera más enfática, en el universo ideológico del materialismo histórico. El marxismo es un proyecto profundamente modernista, en el que la dimensión utópica está cubierta por un velo de determinismo científico, y la práctica emancipatoria queda anclada en la ideología del productivismo, el cientificismo y el progreso como expansión económica infinita.

Los anarquistas estaban horrorizados por este enfoque. Para Bakunin y Kropotkin, tal programa de "socialismo" de Estado, o capitalismo de estado centralizado, deja todo el

poder en manos del Estado y objetivamente implica para la clase obrera un régimen de "cuartel", "donde vivirán hombres y mujeres trabajadores reglamentados". 'Despierta, trabaja y vive al son de un tambor'. (Bakunin, 1971, pág. 289). Abogaron, en cambio, por el federalismo y el regionalismo, y por la regeneración de la vida social y política desde abajo sobre la base de las regiones. Peter Kropotkin escribió en 1920 que:

La Rusia imperial está muerta y nunca será revivida. El futuro de las diversas provincias que componían el Imperio estará dirigido hacia una gran federación. Los territorios naturales de las diferentes secciones de esta federación no son en modo alguno distintos de aquellos con los que estamos familiarizados en la historia de Rusia, de su etnografía y vida económica. Todos los intentos de reunir las partes constituyentes del Imperio ruso, como Finlandia, las provincias bálticas, Lituania, Ucrania, Georgia, Armenia, Siberia y otras, bajo una autoridad central, están condenados a un fracaso seguro. El futuro de lo que fue el Imperio Ruso se dirige hacia un federalismo de unidades independientes.

(citado en Berneri, 1942, p. 15)

Kropotkin, Reclus y muchos otros reconocieron la región como la base para la reconstrucción total de la vida social y política. Es la región, no la nación, la fuerza motriz del desarrollo humano, reprimida, atacada y erosionada por el

Estado-nación centralizado y por la industria capitalista. Optaron por una organización alternativa de la sociedad socialista, ni capitalista ni burocrático-socialista. Más bien, preveía una sociedad basada en la cooperación voluntaria entre hombres y mujeres, trabajando y viviendo en pequeñas comunidades autónomas. Un siglo después, el economista Leopold Kohr publicó *The Breakdown of Nations* (El desmoronamiento de las naciones), argumentando, una vez más, que la mayoría de los problemas del mundo surgen de la existencia del Estado-nación. Dijo, “tenemos que liberarnos de las ideologías nacionales para poder actuar localmente y pensar regionalmente. Ambos nos permitirán convertirnos en ciudadanos de todo el mundo, no de naciones ni de superestados transnacionales” (1975, p. 32).

Las voces anarquistas fueron borradas, a veces asesinadas y finalmente derrotadas en la lucha histórica. Los movimientos definidos por el Estado y los partidos, los que llegaron a conocerse como la Vieja Izquierda, triunfaron después de la Revolución Rusa de 1917. Con inmensa crueldad, el siglo XX ha demostrado que tomar el poder del Estado no es suficiente y que el concepto estatista-evolucionista de progreso, definido como un fin escatológico de la historia, es una peligrosa ilusión. Al descubrir una historia de lo que aquí he llamado el momento anarquista, está claro que la imagen de la historia y la tradición anarquistas necesita ser alterada fundamentalmente. La historia anarquista la escriben

militantes y teóricos hostiles al anarquismo. Por esta razón, la historia anarquista, en la narrativa estándar, se convierte en la sobrina antiintelectual y de pies planos del materialismo histórico. Según el relato estándar, el anarquismo fue anunciado por Godwin, inventado por Proudhon y popularizado por Bakunin y Kropotkin. Es hora de dejar las cosas claras. El anarquismo no lo inventó nadie. No nació con barba larga, ni fue –contrariamente a la imagen popular– inventado por gente con barba larga. Aquellos teóricos que ayudaron a moldear el anarquismo como movimiento político no pensaron que estaban inventando algo nuevo. Hablaban de autoorganización, ayuda mutua y democracia directa, conceptos tan antiguos como la humanidad, expresiones del sentido común radical e insurgente. El anarquismo, una representación relativamente inacabada, mostró una gran disponibilidad para la fertilización y traducción transcultural.

En términos de la geografía de la contestación, como práctica política, el anarquismo floreció en el Sur Global y en los países del Sur del Norte, donde tuvo su máxima concreción en la España republicana de la década de 1930. Como tradición más marginada de la modernidad europea, como proyecto del Sur, el anarquismo sirvió de puente hacia otras filosofías no occidentales y hacia otras prácticas de interpretación y transformación social, y como vehículo e instrumento de traducción de las luchas. Esta fue, y es, la mayor fortaleza del anarquismo no sólo en el primer

momento anarquista sino también hoy, en medio del actual renacimiento de las prácticas anarquistas. Los movimientos anarquistas o de inspiración anarquista están creciendo por todas partes; Los principios anarquistas –autonomía, asociación voluntaria, autoorganización, ayuda mutua, democracia directa– se han convertido en la base para la organización dentro del movimiento de globalización y más allá. Como han señalado Barbara Epstein y David Graeber (2002), el anarquismo, al menos en Europa y las Américas, ya ha ocupado en gran medida el lugar que alguna vez ocupó el marxismo en los movimientos sociales de la década de 1960. Como ideología revolucionaria central, es la fuente de ideas e inspiración, e incluso aquellos que no se consideran anarquistas sienten que tienen que definirse en relación con ella.

¿Será este quizás el segundo momento anarquista? Eso depende.

Parece que Boaventura de Sousa Santos tiene razón cuando llama a:

la reconstrucción epistemológica [que] debe partir de la idea de que el pensamiento hegemónico de izquierda y la tradición crítica hegemónica, además de ser nortecéntricas, son también colonialistas, imperialistas, racistas y sexistas. Para superar esta condición epistemológica y con ello descolonizar el pensamiento y la práctica de izquierda es imperativo ir al Sur y aprender

del Sur, pero no del Sur imperial (que reproduce en el Sur la lógica del Norte tomada como universal), sino del Sur anti-imperial (la metáfora del sufrimiento humano sistemático e injusto causado por el capitalismo global y la resistencia contra él).

(Santos, 2004, pág. 172)

Rechaza la teoría general y afirma provocativamente que:

no es que necesitemos una teoría general, pero todavía necesitamos una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general. En otras palabras, necesitamos un universalismo negativo: un acuerdo general sobre el hecho de que ningún individuo, ninguna teoría única o ninguna práctica única tiene la receta infalible para concebir otro mundo posible y hacerlo realidad.

(Santos, 2004, p. 180)

Como alternativa, Sousa Santos propone algo que se asemeja al proceso de toma de decisiones por consenso anarquista:

En mi opinión, la alternativa a una teoría general es el trabajo de traducción. La traducción es el procedimiento que permite la inteligibilidad mutua entre las experiencias del mundo sin poner en peligro su

identidad y autonomía, es decir, sin reducirlas a entidades homogéneas. El punto es crear, en cada movimiento u ONG, en cada práctica o estrategia, en cada discurso o conocimiento, una 'zona de contacto' que pueda volverlo poroso y, por lo tanto, permeable a otros movimientos, prácticas, estrategias, discursos y saberes. El ejercicio de traducción pretende identificar y reforzar lo común en la diversidad de pulsiones contrahegemónicas.

(Santos, 2004, p. 181)

Parece que eso es precisamente lo que fue el anarquismo a fines del siglo XIX, en su primer momento: un movimiento genuinamente popular, global, anticolonial, que supo traducirse en luchas.

Por lo tanto, es crucial hoy, en nuestro esfuerzo por reinventar la emancipación social, distanciarnos de las tradiciones teóricas que nos llevaron al callejón sin salida en el que ahora nos encontramos. Necesitamos ir al Sur, concebido como una metáfora, un sitio de excavación de la modernidad oculta necesaria para reinventar energías y subjetividades emancipatorias.

El anarquismo, como tradición reprimida de la modernidad occidental, está singularmente calificado para guiarnos en la construcción de un diálogo intercultural no capitalista y no colonialista. Podría ayudarnos a reinventar

un compromiso con la auténtica emancipación, un compromiso que se despliega como sentido común insurgente.

Uno de los pensadores marxistas más interesantes y eclécticos, Immanuel Wallerstein, sugiere que estamos viviendo en un espacio de tiempo de transformación que él llama *kairos*, el momento adecuado, en el que:

Prevalece el libre albedrío. Precisamente por eso es imposible prever el resultado de la transformación –y la transformación social debe pensarse más en términos de utopías: nos acercamos al final del Sistema–, el largo momento en el que ya hemos entrado y por lo tanto necesitamos pensar en los posibles saltos que podríamos dar, las utopías que ahora son al menos concebibles.

(Wallerstein, 2004, p. 197)

Espero que tenga razón y que tengamos esa oportunidad. Si tiene razón, la tarea de los revolucionarios actuales es transformar el renacimiento anarquista actual en un momento anarquista y luego convertirlo en un *kairós anarquista*.

Vuelvo ahora a mis abuelas y a mi Yugoslavia. El anarquismo no es una tradición intelectual que se pueda resumir en un ensayo académico, por más hermoso, teórico

e inteligente que sea. El anarquismo es mucho más. Es una tradición vivida. Desde que dejé la tutela de mis abuelas he sido arrestada por anarquismo, despedida de tres universidades por anarquismo y finalmente exiliada de Yugoslavia, mi Yugoslavia, un país que amaba, por anarquismo. No me arrepiento ni por un instante de esa decisión que tomé cuando tenía 13 años, la decisión de hacerme anarquista y entrar en una tradición de loca terquedad, de loco amor por la humanidad y de absoluta lealtad a las ideas de libertad, amistad y solidaridad.

Referencias

- Anderson, B. (2005) *Bajo tres banderas: el anarquismo y la imaginación anticolonial*. Londres y Nueva York: Verso.
- Bakunin, M. (1971) 'Carta a la Liberté', en *Bakunin sobre la Anarquía: Obras escogidas del activista-fundador del anarquismo mundial*, ed. Sam Dolgof. Londres: George Allen & Unwin.
- Berner, C. (1942) *Peter Kropotkin: Sus ideas federalistas*. Londres: Freedom Press.
- Graeber, D. (2002) 'Nuevos anarquistas', *New Left Review* 13 (enero-febrero). Herzen, Alexander Ivanovich (1982) *Mi pasado y mis pensamientos*, ed. Dwight McDonald, Berkeley, California: University of California Press.
- Hobsbawm, E. (1993) *Revolucionarios*. Londres: Ábaco.
- Khuri-Makdis, I. (2010) *El Mediterráneo Oriental y la Creación del*

Radicalismo Global, 1860–1914. Berkeley, California: Prensa de la Universidad de California.

Kohr, Leopold (1975) *La descomposición de las naciones*. Londres: Routledge.

Santos, B. (2004) 'Crítica de la razón perezosa', en Immanuel Wallerstein (ed.), *The Modern World System in the Long Duree*. Boulder, Colo.: Paradigma.

Wallerstein, I. (2004) *Las incertidumbres del conocimiento*. Filadelfia, Pensilvania: Temple University Press.

Wieck, D. (1996) 'El hábito de la acción directa', en Howard J. Ehrlich (ed.), *Reinventing Anarchy, Again*. Oakland, California: AK Press.

XII. PALESTINA, LA POLÍTICA DE ESTADO Y EL IMPASSE ANARQUISTA

Judith Mayordomo

Quizás estemos más familiarizados con el reclamo de ciudadanía cuando surge en la frontera establecida del Estado-nación, una petición de entrada y reconocimiento por parte de un poder estatal existente y dentro de los términos de su régimen legal. Las normas de ciudadanía pueden ser impugnadas por esa petición si y cuando la demografía del Estado está cambiando, ha cambiado o seguramente cambiará en virtud de la admisión de nuevas poblaciones. Lo vemos muy claramente, ya que el Reino Unido y Europa, y la Unión Europea, se disputan la política

de nueva inmigración del norte de África, Turquía y Oriente Medio. Como sin duda sabemos, existe un fuerte vínculo entre controlar la inmigración de esas regiones y hacer la guerra contra esas regiones, entre limitar la inmigración solo a aquellos con ingresos suficientes y expandir los mercados precisamente en esas regiones. En ambos casos, asistimos a diferentes formas de gestionar la demografía global y la expansión de los mercados, lo que hace necesario repensar el análisis de la relación entre racismo y capitalismo.

Estados Unidos ha sido particularmente hábil en vilipendiar y destruir poblaciones y envenenar la tierra precisamente de aquellas regiones en el Medio Oriente y el Golfo donde busca expandir sus mercados y su poder estratégico. Y aunque no puedo abordar en un capítulo la relación entre la guerra y los nuevos mercados, permítanme al menos sugerir por el momento que la frontera es otro nombre para los medios a través de los cuales se expanden los mercados, y que aparte de las formas explícitas de expansionismo militar, sin duda hay que entender la apertura y monopolización de nuevos mercados como una forma de poner la frontera fuera de la frontera. Para ver ejemplos del poder del expansionismo militar para trazar fronteras más allá de las fronteras, no necesitamos buscar más allá de los tribunales y prisiones militares extraterritoriales contemporáneos, flagrantemente ejemplificados aún por Guantánamo. Por un lado, estos

están fuera de la frontera; pero, por otro lado, son formas de redibujar la frontera y establecer la frontera de una manera nueva. Aquellos que insisten en una fuerte distinción entre el mercado y el expansionismo militar proporcionan la coartada para que se vuelvan a trazar las fronteras. La afirmación de que 'esta no es una nueva frontera' se convierte en el momento discursivo de negación a través del cual se dibuja la nueva frontera y ejerce su poder.

Como sugiere el título, este capítulo tiene como objetivo pensar en formas de activismo en o contra la frontera del Estado de Israel, pero aquí debemos hacer una pausa para no dar por sentado lo que se está diciendo. El Estado de Israel tiene una frontera, pero esa frontera tiene una historia, y es una frontera que cambia constantemente y se expande en nuevas formas que no siempre están registradas en los mapas políticos disponibles de la región. El plan de partición de la ONU de 1947 otorgó el 55 por ciento de la tierra a judíos que, en ese momento, poseían solo el 6 por ciento de la tierra. En 1948, cuando Israel declaró su condición de Estado y más de 750.000 palestinos fueron despojados de sus tierras, el Estado reclamó el 78 por ciento de la Palestina histórica, un movimiento catastrófico que recibió codificación legal en las leyes de distribución de tierras en 1953. Desde entonces, se ha expandido para reclamar aproximadamente el 90% de esa tierra a través de varios medios: confiscación de tierras,

anexión de Jerusalén Este, invocación de leyes de emergencia en Cisjordania, expansión de asentamientos en Cisjordania, construcción del muro (500 millas de él) y el cambio diario de la ubicación de los puntos de control dentro de los territorios ocupados, se convierten en formas estratégicas de establecer la frontera (o el poder policial de la frontera) de manera arbitraria y obstructiva.

Así que algo que podríamos llamar 'el Estado de Israel' no tiene un mapa estático e inmóvil de sus propias fronteras, sino que se caracteriza por un expansionismo flexible y recurrente, ayudado por la ocupación ilegal, los asentamientos ilegales, la violencia ilegal y el control militar. Esta es sin duda una de las razones por las que la apuesta por un Estado palestino en este momento, y en estas condiciones, es, en el mejor de los casos, controvertida dentro de la propia Palestina. Para algunos, la apuesta por la condición de Estado ratifica, en lugar de revertir, la ocupación y requeriría la cesión tanto de la soberanía como de la autodeterminación a los poderes militares y económicos israelíes continuos. Otra preocupación es que Cisjordania se separará de los reclamos políticos y legales de todos los palestinos que fueron despojados de sus tierras y ciudadanía, invalidando la solución de un solo Estado, el derecho al retorno y la legitimidad de la Organización para la Liberación de Palestina.

Una de las críticas más mordaces a la tesis de la estadidad

fue expresada por Joseph Massad en *Al Jazeera*. Argumentó que la presente apuesta por la condición de Estado borra las reclamaciones históricas del pueblo palestino sobre su tierra que desaparece:

La cuestión... no es si la ONU debería reconocer el derecho del pueblo palestino a un Estado de acuerdo con el Plan de Partición de la ONU de 1947, que les otorgaría el 45 por ciento de la Palestina histórica, ni un Estado palestino dentro del límite del 5 de junio de 1967 a lo largo de la Línea Verde, lo que les otorgaría el 22 por ciento de la Palestina histórica. Un reconocimiento de la ONU significa en última instancia la negación de los derechos de la mayoría del pueblo palestino en Israel, en la diáspora, en Jerusalén Este e incluso en Gaza, y el reconocimiento de los derechos de algunos palestinos de Cisjordania a un Bantustán en una fracción de Territorio de Cisjordania que asciende a menos del 10 por ciento de la Palestina histórica. Israel estaría celebrando cualquiera de los dos resultados.

(Massad, 2011)

De hecho, Nu-man Kanafani, entre muchos otros, escribe en el sitio web del Proyecto de Investigación e Información de Medio Oriente (MERIP) que el proyecto de Estado es un contrato que abdicaría de la autodeterminación, promoviendo el estatus de la Autoridad Palestina (y el 'Fayyadismo') como una extensión comprometida de las

fuerzas de seguridad israelíes y subyugando su propia economía a contratos que ceden el control israelí sobre las carreteras y la construcción. Esto plantea una pregunta crucial: ¿Cómo pensamos las prácticas y las políticas de autodeterminación fuera o en contra de la presunción de que la condición de Estado es la forma definitiva de autodeterminación política?

La lucha palestina por la autodeterminación puede o no ser una lucha por la plena ciudadanía dentro de cualquier Estado existente, presente o futuro, aunque una parte de la lucha nacional palestina exige que se otorguen a los palestinos israelíes derechos a la vivienda, el empleo, la tierra y la movilidad, igual que a los judíos israelíes. Pero aparte de esa apuesta explícitamente legal por la ciudadanía dentro de la jurisdicción del Estado de Israel, la lucha toma otra forma. Y así, junto con la cuestión de cómo pensamos en la autodeterminación de modo que la condición de Estado no sea su máxima expresión o realización, tenemos que pensar de qué manera, si es que se puede usar alguna, el lenguaje de la ciudadanía puede usarse para hablar sobre la política de luchas de los apátridas.

Este capítulo es exploratorio; no propone una solución estricta que lo abarque todo. En cambio, considera dos formas de activismo no centradas en el Estado, el anarquismo israelí y los modos de lucha palestinos que

mantiene abierta la distinción entre autodeterminación y Estado. Podría pensarse que algunas alianzas reales o potenciales podrían surgir precisamente aquí, y este análisis, por algunas razones interesantes, sugerirá que hacen y que no hacen. Para comenzar, revisemos de manera básica la posición anarquista dentro de Israel, o contra Israel, o más bien, la posición anarquista que busca mantener abierta la distinción entre su propia política y la política del Estado.

Desde mi punto de vista, está claro que Anarquistas Contra el Muro, originalmente llamados Anarquistas Contra la Valla y Judíos Contra los Guetos, han representado una resistencia radical a la Ocupación. Continúan apareciendo y arriesgando sus cuerpos en varios pueblos a lo largo del camino del muro de separación. No hay duda de que las manifestaciones semanales en Bi'lin, donde muchos han sufrido lesiones físicas y la muerte, el importante triunfo en Budrus, donde la intervención tenía como objetivo alejar el muro de los olivos, la persistente movilización de apoyo en Sheik Jarrah para aquellos amenazados con la confiscación de sus hogares y aquellos cuyos hogares ya han sido transferidos a judíos israelíes, o el importante compromiso con Ta'ayush durante la segunda intifada, cuando los suministros médicos fueron llevados ilegalmente a Cisjordania, han sido solo algunas de muchas acciones políticas insistentes e importantes contra una ocupación ilegal. Los llevan a cabo ciudadanos israelíes,

principalmente, pero no exclusivamente judíos, y constituyen actos de desobediencia civil y política antiautoritaria por parte de ciudadanos que buscan resistir las políticas estatales y, en ocasiones, resistir al sionismo y al Estado mismo. Son claramente actos de ciudadanía al mismo tiempo que se desvinculan de la política estatal. ¿Son actores no estatales, o están buscando de alguna manera hacer y deshacer su ciudadanía basada en el Estado de manera que sean a la vez responsables (es decir, formas que demuestren una de las únicas formas moralmente correctas de vivir la ciudadanía israelí)? y una parte de una resistencia política (una forma de deconstruir esa ciudadanía a través de formas de desobediencia civil sin renunciar legalmente a ella ni optar por la emigración)?

Hasta cierto punto, estas son acciones que tienen como objetivo no solo apoyar a los palestinos, sino también trabajar dentro de los términos establecidos por los movimientos de resistencia palestinos, lo que a menudo significa ceder a esos objetivos y entrar en acción política en el muro o dentro de los territorios ocupados, solo cuando se invita explícitamente a hacerlo de ciertas maneras claramente delineadas. Aunque anarquistas en nombre y acción, esos activistas israelíes se definen en un sentido importante por su ciudadanía legal incluso cuando se oponen al Estado.

Esta es una de las razones por las que la alianza entre los

anarquistas israelíes y los palestinos no es exactamente fluida. Tiene sentido, por ejemplo, que el anarquismo no sea el nombre de la lucha emprendida por los palestinos que viven bajo la ocupación o en Gaza, donde el asedio israelí continúa la ocupación después de la retirada de su población de colonos. Después de todo, el Estado de Israel ejerce un control total sobre sus fronteras, decide qué mercancías entran y salen, examina a los trabajadores de organizaciones no gubernamentales y de derechos humanos y lleva a cabo bombardeos, a menudo contra la población civil, que destruyen tanto vidas como las condiciones infraestructurales de vida. Este sigue siendo el caso incluso en la puerta de Rafah que une Gaza y Egipto.

El anarquismo, cuando se define explícitamente como antiautoritario o antiestatista, asume la existencia de un Estado contra el cual se une, aunque también practica e instaura formas de sociabilidad que no están restringidas por los términos del Estado. En algunas formas, como sabemos, el anarquismo ahora se ha centrado en los monopolios corporativos globales, y este enfoque ha desplazado hasta cierto punto la centralidad del Estado como el sitio principal de la oposición. Por lo tanto, hemos visto la posibilidad de que el anarquismo cambie su objeto de oposición a formas de explotación tecnológicas y corporativas más amplias, especialmente cuando producen diferencias extremas de riqueza y exponen a vastas poblaciones a condiciones de precariedad y miseria

económica. Pero si el objeto de la resistencia es el Estado o las redes de explotación y monopolio corporativos, ¿qué pasa con las formas duraderas de poder estatal colonial?

Sin duda, hace una diferencia cómo interpretamos una ocupación cuando nos oponemos a esa ocupación. En otras palabras, ¿puede el anarquismo conceptualizar su resistencia a la ocupación como una oposición al colonialismo de colonos? Después de todo, las formas de confiscación de tierras y expansión territorial funcionan en conjunto con la negación del derecho a la autodeterminación política a una población a la que también se les niega el empleo, la movilidad, la libertad de expresión, los derechos electorales, los derechos contra el encarcelamiento por puntos de vista políticos, los derechos contra el hostigamiento, el derecho a la vida misma, y contra el hostigamiento, la invasión y el bombardeo. En efecto, más que la negación de esta lista de derechos –y es importante formularlos así– es la forma en que tanto la ocupación como la expulsión cercenan el derecho y el poder de libre determinación. La resistencia a tal negación y ejecución hipotecaria solo es posible mediante una resistencia total a las formas continuas de subyugación colonial. De hecho, la ocupación y los asentamientos deben entenderse como una continuación del proyecto de colonialismo de colonos que ha definido el sionismo político desde el principio.

No hay duda de que hay anarquistas antisionistas en Israel; y su trabajo y sus contribuciones deben recibirse con gratitud. Pero aquí surge otra sugerencia: que el léxico para comprender el problema de la opresión palestina bien puede diferir en Palestina y en Israel. Esto tiene consecuencias para, en primer lugar, pensar por qué el anarquismo no es el nombre de la resistencia palestina, aunque a veces comparte formas antiestatistas de organización política; y segundo, preguntarse qué posibles alianzas, si las hay, existen entre las formas de resistencia política palestina que se distancian del proyecto estatal y los anarquistas israelíes que, de manera diferente, también se distancian de ese proyecto estatal. Por supuesto, es extraño decir esto cuando los anarquistas han estado entre los izquierdistas israelíes más exitosos en forjar esas alianzas, un punto que no se pierde entre los palestinos, que destacan el coraje y el radicalismo de esos anarquistas y que, por objetivos específicos, entraron en alianza temporal con ellos. Pero es precisamente porque el anarquismo ha sido uno de los esfuerzos más exitosos que se puede insistir más en el tema, ya que el abismo entre la resistencia israelí a la ocupación y la lucha palestina por la autodeterminación sigue siendo grande.

Mientras leía el minucioso y reflexivo libro *Anarchy Alive!* de Uri Gordon (2007), surgió la pregunta de si la versión del anarquismo israelí que él defiende en su último capítulo es una que se opone al Estado pero nunca escapa del todo a la

nación. ¿Existen formas de comunidad producidas a través de la resistencia anarquista al Estado que siguen dependiendo de ese Estado para su modo de resistencia, o se forman, por así decirlo, al lado del Estado, sin estar negativamente determinadas en relación con el Estado? En cierto modo, esta es la vieja pregunta de si se mantiene una relación dialéctica entre la anarquía y el poder del Estado, o si la anarquía puede producir y produce un ethos y un modo de sociabilidad que escapa a esa determinación dialéctica, constituyendo un tercer término, superando efectivamente la oposición dialéctica que forma su condición. Y, sin embargo, en este caso particular podemos preguntar, ¿el argumento a favor del anarquismo como un ethos de sociabilidad depende de la ciudadanía? Después de todo, los ciudadanos pueden y realizan desobediencia civil, pero hablar de la desobediencia civil de los no ciudadanos no tiene sentido. El no ciudadano que lucha por la ciudadanía o por algún otro modo de autodeterminación política (y dejemos esos objetivos separados por el momento), lucha contra una forma de dominación y privación de derechos para lograr un derecho legible y efectivo de autodeterminación política. Involucrarse en la desobediencia civil, o involucrarse en acciones que buscan atascar la maquinaria del Estado, es arriesgarse a la cárcel y prisión como ciudadano; y bajo condiciones extremas, esa ciudadanía puede ser revocada por el Estado, sin duda. De hecho, actualmente estamos presenciando la expansión de la definición legal de traición en Israel para abarcar todos

los actos de resistencia como potencialmente traición, incluida la documentación pública de víctimas civiles en Gaza.

Sin subestimar ni por un momento los tipos de riesgos que corren los ciudadanos israelíes, es importante llamar la atención sobre la *institución* de la ciudadanía: es decir, cómo la ciudadanía se instituye y se destituye sistemáticamente. La ciudadanía en el Estado establecido de Israel siempre se ha regulado para mantener la ventaja demográfica judía, y la expansión de las comunidades de colonos dentro de Palestina ha sido una forma de establecer los derechos políticos judíos israelíes sobre la tierra y extender la soberanía del Estado de Israel. Más claramente, la ocupación constituye un modo de poder militarizado que limita y socava la autodeterminación palestina. Es el poder colonial el que actúa cuando Israel retiene para sí el derecho soberano de aprobar o desaprobado los resultados de las elecciones palestinas, el derecho de invadir a voluntad, de expandir sus poblaciones de asentamientos dentro de esas tierras y de mantener pleno control militar sobre las fronteras de los territorios palestinos, que se convierten en escenarios de hostigamiento, intimidación y lesiones rituales. Entonces, desde dentro de las fronteras de Israel, y para los judíos israelíes en particular, el Estado aparece como autoritario (razón por la cual el subtítulo de Gordon proclama el antiautoritarismo) y la gente lucha contra su militarismo y sus políticas. Pero enmarcar la lucha solo

dentro de esos términos es aceptar no solo la perspectiva de la ciudadanía, sino también sus privilegios. Y esto, al parecer, no es realmente adecuado en la medida en que es la institución de la ciudadanía estatal –y la gestión de su destitución– lo que vincula la ocupación con el colonialismo de colonos y vincula el colonialismo de colonos con el sionismo y la presunción, cada vez más ferozmente amplificadas por la ley israelí, de que Israel es un Estado judío basado en los principios de la soberanía judía, donde incluso los palestinos que deseen conservar su ciudadanía deben declarar públicamente su fidelidad a esos principios.

Por supuesto, nos ha tocado decir que los Kibutzim son una excepción a todo esto, y que algunos de ellos fueron enclaves anarquistas, comunistas y antisionistas. Hannah Arendt se reservó palabras de elogio para ellos incluso cuando criticaba al Estado israelí, y en sus primeros años generalmente siguió las justificaciones de Martin Buber para un sionismo cultural que no buscaba realizarse a través de una estructura estatal. El capítulo de Uri Gordon sobre 'Patria: anarquía y lucha conjunta en Palestina/Israel' comienza con este mismo espíritu, con una cita de Emma Goldman en 1938, donde comenta que:

el hecho de que haya muchas comunas no sionistas en Palestina demuestra que los trabajadores judíos que han ayudado a los judíos perseguidos y acosados no lo han hecho porque sean sionistas, sino [para] que se les deje

en paz en Palestina para echar raíces y vivir sus propias vidas.

(citado en Gordon, 2008, p. 139)

Por un lado, es históricamente cierto que algunos judíos llegaron a Palestina no porque fueran sionistas, sino porque querían tener la oportunidad de trabajar la tierra o vivir en estructuras comunales y experimentar con los ideales socialistas. Y, de hecho, antes de 1948, hubo debates activos entre los judíos de Palestina sobre los pros y los contras del sionismo, debates que continuaron en forma disminuida después de la derrota de las propuestas de una autoridad federada binacional en 1947, y luego se desvanecieron por completo del discurso público, sobreviviendo solo en los márgenes después de la guerra de 1967. Y, sin embargo, parece que tenemos que preguntarnos sobre el vínculo entre las comunidades anarquistas contemporáneas y las que existían dentro del primer movimiento kibutziano. Lo que está en juego es si el primer movimiento Kibutziano, incluso aquellas partes del mismo que dieron refugio a anarquistas europeos, no se dedicaron a la confiscación de tierras y al despojo forzoso de poblaciones emprendidas en nombre de un movimiento de liberación nacional más grande: una liberación, como sabemos, lograda mediante el despojo y la expulsión. Y así surge la pregunta: ¿para quién fue este un movimiento de liberación?

Volvamos brevemente al importante trabajo académico de Gabriel Piterberg, en particular su libro *The Returns of Zionism* (2008). De hecho, sería interesante leer este texto junto con el libro de Uri Gordon, publicado ese mismo año, para comprender las diferencias de perspectiva que aquí nos ocupan. Según la extensa investigación de Piterberg en esta área, incluso el primer movimiento de los kibutz estuvo determinado por 'las condiciones y los deseos de la colonización' (Piterberg, 2008). Los programas de colonización desarrollados para los alemanes en Europa del Este sirvieron de base para el trabajo de Franz Oppenheimer, un experto alemán en asentamientos judíos. El objetivo era encontrar y apoderarse de granjas que pudieran mantenerse de manera autosuficiente, es decir, sin depender de mano de obra externa. En 1911, desarrolló un plan de colonización que podría implementarse, en lo que a él respectaba, en Palestina o África. Piterberg también señala la contribución clave de Arthur Ruppin, conocido como el padre de los asentamientos judíos, quien estableció la Compañía de Desarrollo de Tierras Palestinas en 1907. Darwinista social, Ruppin desarrolló una justificación para los asentamientos judíos que buscaba deshacerse de los "elementos semíticos" de la raza judía, con lo que se refería a su historia y cultura árabes, con el propósito de trasplantar una judeidad europea a Palestina donde, a través de principios de autosuficiencia, su carácter europeo podría ser efectivamente preservado. Las primeras granjas cooperativas se basaron en estas propuestas de

Oppenheimer y Ruppin. Así que la primera y la segunda aliyá a la región fueron estructuradas fundamentalmente por estas ideas, y solo con la tercera aliyá, que tuvo lugar en 1918–23, el socialismo entró en el marco.

Muchos académicos de este período se unen a Piterberg para concluir que "el Kibutz fue ante todo una herramienta de colonización para la formación de un proyecto de colonos" (2008). Cita a Gershon Shafir de la Universidad de California en San Diego, cuyo trabajo sobre el colonialismo de asentamiento comparativo es clave para este argumento. Shafir escribe:

el carácter nacional del Kibutz era su fundamento y *razón de ser* y determinaba su composición y en parte su estructura. El Kibutz se convirtió en el cuerpo más homogéneo de la sociedad israelí; incluía casi exclusivamente a judíos de Europa del Este, ya que no estaba dispuesto a acoger a judíos del Medio Oriente y África del Norte, y se construyó excluyendo a los árabes palestinos.

(citado en Piterberg, 2008, p. 87)

Y, podríamos agregar: su trabajo. Si algunos de estos miembros de los kibutz de Europa del Este eran anarquistas o marxistas, ¿su presencia contravino estos principios fundamentales del nacionalismo y la colonización, o fueron acomodados, si no contenidos, por el movimiento de los

kibutz? Para aquellos anarquistas contemporáneos que buscan recordar a los anarquistas del movimiento Kibutz como importantes predecesores políticos de su propio activismo, tiene sentido preguntarse si esas formas de comunidad local nacionalista prefiguran más acertadamente los movimientos de colonos de derecha. El esfuerzo por encontrar predecesores del anarquismo israelí contemporáneo entre los miembros socialistas y anarquistas del anterior movimiento kibutz se ve frustrado por el hecho de que se trataba de un movimiento con objetivos claramente nacionales y colonizadores. Por lo tanto, se necesita otra táctica si los objetivos anarquistas han de resultar no solo separables de las tendencias colonizadoras, sino también opuestos activamente al colonialismo. Para que este sea el caso, el anarquismo israelí tendría que romper con el ethos nacionalista al mismo tiempo que tiene en cuenta el dilema moral y político de la ciudadanía estatal.

La cuestión es si puede haber un anarquismo antiestatista que no movilice las prerrogativas de la ciudadanía al mismo tiempo que reproduzca un cierto nacionalismo. Si el punto es afirmar que 'esta es la manera de ser israelí', entonces 'ser israelí' sigue siendo el fundamento indiscutible de la posición, y esto permite que la nacionalidad sea el marco para la acción política. Por un lado, es imposible y hasta irresponsable negar la nacionalidad; por otra parte, es seguramente una complicidad con el nacionalismo

adoptarlo como marco definitorio de la acción política. Gordon señala que Bakunin distinguió entre formas de nacionalismo producidas por el Estado y otras formas de sociabilidad o modos de pertenencia que conciernen a lo que él y otros han llamado 'comunidades naturales'. Por supuesto, hay todo tipo de razones para sospechar de las comunidades naturales; esto difícilmente puede ser discutido. Pero, ¿existe una distinción significativa entre un nacionalismo producido y sostenido por el Estado (y que también sostiene al Estado) y formas de pertenencia comunitaria que se forman en oposición al Estado o buscan establecerse al margen de sus operaciones?

El propio Gordon comenta que "el tema del nacionalismo en las luchas de liberación nacional de los pueblos apátridas recibió mucha menos atención por parte de los anarquistas" en el pasado (2008). Parecería, entonces, que el ideal de una comunidad local o global es importante para las movilizaciones anarquistas no sólo como una forma de contrarrestar las formas de nacionalismo centradas en el Estado, sino también como una forma de contrarrestar las formas de individualismo atomista requeridas y reproducidas por el capitalismo. Pero en la medida en que tales formas de pertenencia comunitaria dependan de la solidaridad entre los israelíes que cometen desobediencia civil, o que de hecho arriesgan sus cuerpos y los ponen en peligro al oponerse a la militarización israelí, pueden convertirse sin darse cuenta en formas de solidaridad entre

los izquierdistas israelíes que están realmente unidos por su oposición interna al Estado, esto puede entonces operar como un modo de comunitarismo que ciertamente no es lo mismo que el binacionalismo o la deconstrucción activa del nacionalismo.

Por supuesto, hay modos de solidaridad entre los palestinos locales y los izquierdistas israelíes que se han formado clara y efectivamente en Budrus y Bi'lin, y en varias otras aldeas, y se invocan a menudo como instancias de un potencial radical para la cohabitación y la coexistencia. Seguramente se ha dicho lo mismo de figuras como Juliano Mer Khamis, el exdirector del Teatro de la Libertad de Jenin, asesinado en abril de 2011, quien se describía como 100% judío y 100% palestino. Muchos han señalado el importante trabajo de Andalus, la operación editorial árabe–hebrea que llevó la literatura árabe al público israelí. Algunos también, comprensiblemente, señalan la existencia de escuelas bilingües como Neve Shalom/Wahul al–Salam y aldeas como signos de esperanza o como instancias vivas de cohabitación que deshacen las pretensiones del nacionalismo y desafían los objetivos explícitos del Estado. Otros miran a Semillas de Paz o a grupos de duelo como el Foro de Familias en Duelo que reúne a israelíes y palestinos (aquellos que pueden viajar y que hablan inglés, y por lo tanto una minoría muy pequeña) en 'diálogo'.

Quiero sugerir que no importa cuán conmovedores e

importantes puedan ser algunos de estos proyectos de coexistencia, permanecen esporádicos y aislados mientras su trabajo no aborde los medios legales, militares y económicos concretos por los cuales el Estado mantiene la discriminación contra los palestinos israelíes y la negación tanto de los derechos políticos a la autodeterminación palestina bajo la ocupación como de los derechos de los refugiados palestinos despojados por la fuerza en 1948 y en los años siguientes. De hecho, tales modos de diálogo pueden funcionar como una desviación de las estructuras fundamentales de opresión a menos que esas estructuras se aborden explícitamente dentro de esas instituciones. Y, sin embargo, la mayoría de estos diálogos requieren la supresión de cualquier referencia al poder, a la subyugación, al colonialismo y exigen un enfoque casi exclusivo en lo interpersonal.

Si la estructura de la ocupación sigue siendo la misma, si la ciudadanía israelí no se democratiza para todos sus habitantes, y si los derechos de los refugiados continúan siendo deshonrados, entonces instancias de cohabitación tan cuidadosamente estructuradas se convierten en momentos transitorios, eclipsados una y otra vez por estas abrumadoras realidades estructurales. No construyen un futuro alternativo ni una concepción alternativa de la ciudadanía. Y si llamamos a la cohabitación o incluso a la 'paz' –un término que se ha identificado con la subyugación indefinida desde Oslo– sin abordar estas persistentes

desigualdades estructurales del colonialismo de colonos, entonces corremos el riesgo de intentar instaurar una forma de coexistencia que, por definición, es insostenible, y cuyas cualidades transitorias y excepcionales confirman más que cuestionan el funcionamiento del poder político violento. Cuando los activistas palestinos afirman que no puede haber paz sin justicia, ni coexistencia sin el fin de la ocupación, dejan claro que las nociones de paz y cohabitación como ideales éticos solo pueden realizarse bajo la condición de igualdad política y justicia. Cuando se desvinculan de la oposición a la subyugación colonial, se desvían de las realidades políticas y económicas de la ocupación y de esa manera apoyan su operación, naturalizando el efecto de su inevitabilidad.

En la mayoría de los casos, este es el tema que divide a las personas sobre los temas del boicot, la desinversión y las sanciones (BDS), ya que hay quienes creen que los dominios cultural e intelectual deben salvaguardarse como el sitio donde los israelíes y los palestinos pueden intercambiar puntos de vista libremente, lleguen a apreciar las perspectivas de los demás y participen en un discurso civil. El esfuerzo por separar las zonas de vida cultural e intelectual del proyecto continuo de sometimiento colonial se defiende como la alternativa de la 'sociedad civil', y la idea, la esperanza, es que se puedan forjar lazos a nivel cultural que eventualmente pueden afectar a un ámbito político más amplio. El problema, por supuesto, es que tal

conjetura asume que hay simetría entre las posiciones israelí y palestina, o pide a ambas que actúen como si hubiera simetría, cuando no existe. Muy a menudo recurre al discurso de las 'personas' o de los 'individuos', llamando la atención sobre las buenas credenciales de tal o cual persona, o la posibilidad de un 'entendimiento mutuo', que deja de lado las formas concretas de poder que diferencian a los que dialogan. En este sentido, instituye y ratifica una estructura de desautorización, un movimiento especialmente problemático cuando la continuación de la ocupación depende, en parte, de una desautorización sistemática por parte de Israel de lo que está sucediendo al otro lado de, o en, la pared misma.

Una razón por la que no existe la simetría es que ninguna universidad importante o institución cultural en Israel está dispuesta a hablar en contra de la ocupación. Esto significa que cada vez que un artista o intelectual de fuera de Israel acude a una institución de este tipo, en la práctica afirman: "No importa si no se oponen a la ocupación, vendré a visitarlos y reforzaré su legitimidad cultural" de todos modos'. Por lo tanto, para algunos de nosotros, llegar a un campus israelí es efectivamente declararse en contra del boicot y ser utilizado precisamente para ese propósito, que es una de las razones por las que algunos de nosotros no vamos y no iremos.

En otras palabras, el problema con esta versión de la

coexistencia es que asume un kantismo diluido que afirma que 'aquí todos somos personas y hay un respeto básico entre nosotros'. Esa estrategia busca proyectar como una relación ética entre iguales una situación en la que se niega y desvía el dominio de un grupo sobre otro. Entonces, si estamos de acuerdo con ese modo de diálogo e igualdad, entonces efectivamente estamos de acuerdo en dejar fuera de la vista y fuera de la mente la realidad política existente de una ciudadanía de segunda clase dentro de las fronteras existentes, o ninguna ciudadanía en absoluto, fuera de esas fronteras.

En contra de este punto de vista, se podría argumentar que sólo a través de instancias locales de convivencia o *Taayush* se genera el binacionalismo a través de las prácticas de la vida ordinaria. Este punto de vista asume que debe practicarse primero en comunidades más pequeñas, en sitios locales, para finalmente expandirse en círculos cada vez más amplios para construir un ethos alternativo. Por 'binacionalismo' no quiero implicar una solución de dos estados, ya que hay formas de afirmar el binacionalismo como parte de una solución de un Estado o de dos Estados, e incluso formas de afirmar el binacionalismo como una deconstrucción del nacionalismo por completo.

Para los anarquistas, este ethos alternativo podría ser parte de una sociedad sin estado, o concebida como una práctica de antiestatismo, en la que ciertos ideales

comunitarios se realizan a través de prácticas cotidianas de convivencia. Sin duda, a veces los cambios locales se construyen con el tiempo y el espacio y llegan a presentar un ethos alternativo, una forma alternativa de sociabilidad. Pero si tales formas de sociabilidad no logran impugnar una estructura estatal existente, entonces pueden convertirse en coartadas culturales para el Estado mismo. Esto sucede cuando el estado israelí puede señalar ejemplos de 'intercambio libre y abierto entre personas que de otro modo estarían en conflicto' siendo posible en sus propios términos, establecerse como un bastión liberal, incluso un sitio para formas progresistas de multiculturalismo. Si la ocupación permite tales momentos de coexistencia, entonces la ocupación no necesita cambiar y no es realmente tan mala después de todo. De hecho, ¡ahora podemos señalar su humanidad! Por supuesto, los Anarquistas Contra el Muro no solo están construyendo nuevos modos de sociabilidad, a menudo entre israelíes y palestinos, especialmente en Bi'lin, sino que también literalmente se oponen al Estado, interviniendo para detener o descarrilar su expansión militarizada. Y esta es una actividad crucial, crítica, radical y ejemplar en la forma en que busca tanto construir un nuevo ethos como detener el muro, que como sabemos, destruye el sustento de los palestinos, sus aldeas y sus tierras, su acceso al agua, a las instalaciones médicas y a la familia y el trabajo al otro lado de la barrera.

Pero esta forma de alianza parece toparse con un límite precisamente cuando surge la pregunta de si los anarquistas pueden o deben apoyar la lucha nacional palestina si esa lucha es por un Estado propio. Quiero referirme a este tema brevemente antes de volver a la cuestión de la cohabitación, que es donde mi capítulo tardíamente toma un giro extraño.

Uri Gordon formula esta paradoja en el anarquismo israelí cuando escribe, por ejemplo, "Si bien los anarquistas seguramente pueden hacer algo más específico en solidaridad con los palestinos que simplemente decir que "necesitamos una revolución", cualquier acción de este tipo parecería estar irremediabilmente contaminada con una agenda estatista" (2008). Discute varias alternativas: los anarquistas podrían, siguiendo a Kropotkin, considerar el Estado como un movimiento estratégico necesario pero que tendría que ser disuelto en el futuro. O podrían decir que, dado que los palestinos ya están bajo el control del Estado, también podrían tener su propio Estado aunque el Estado no pueda representar legítimamente sus aspiraciones finales. O podrían decir, como parece decir el propio Gordon, que los anarquistas pueden tomar medidas en apoyo de la 'dignidad y el sustento' de los palestinos 'sin referencia a la cuestión del Estado' (Gordon, 2008, p. 156)

De alguna manera, esta es una estrategia perfecta, ya que restringe el papel de los activistas a apoyar a los palestinos

sin intervenir en la cuestión de si se debe construir o no un Estado, o qué modo de gobierno es el más deseable. Pero, ¿es esto realmente suficiente? ¿Esta estrategia se mantiene restringida dentro del marco nacional y no logra descubrir realmente cómo los palestinos están enmarcando su lucha y qué se podría hacer para apoyarlos? Me resulta interesante que los principios éticos en defensa de los cuales lucharían los anarquistas se limitasen a la dignidad y el sustento, aunque en otros lugares, especialmente en las contribuciones de Yossi Bartal⁸², está claro que los anarquistas israelíes también afirman la autodeterminación palestina. Bartal deja en claro que no vienen con una agenda que buscan impartir a los palestinos, que no llegan en un papel de salvadores sino solo para ayudar a una agenda que los propios palestinos formulen. Este movimiento autolimitante dentro de la agenda anarquista es crucial. Pero, aun así, ¿cuán importante es la autodeterminación? ¿Es de hecho más primaria que, y finalmente distinta de, la cuestión de la estructura estatal, o incluso independiente de la cuestión de si participar o no en un proyecto de formación estatal? Esta pregunta subraya la diferencia entre las luchas de resistencia palestina que buscan ejercer y establecer la autodeterminación, y aquellas que inmediatamente asumen que la forma o modo de expresión de la autodeterminación es el establecimiento de un Estado.

82 Estos comentarios se hicieron en una conversación con el autor.

Gordon asume que la paradoja del anarquismo israelí y las aspiraciones políticas palestinas es que el primero está *en contra* del estado y las segundas están *a favor* del estado. Él pide:

¿Cómo reconcilian los anarquistas que apoyan la lucha palestina [el deseo de la mayoría de los palestinos por un Estado propio] con sus principios antiestatistas? ¿Cómo pueden apoyar la creación de otro Estado más en nombre de la 'liberación nacional', que es la agenda explícita o implícita de casi todos los palestinos?

(Gordón, 2007, pág. 12)

Aquí podemos preguntarnos legítimamente por qué, en este momento, Gordon y otros dentro de la izquierda israelí no consultan activamente los largos y complejos debates palestinos sobre la creación de un Estado. Esto parece especialmente importante si, en primer lugar, los israelíes quieren poder pensar en el conflicto regional fuera de su propio marco nacional y, en segundo lugar, buscan encontrar lugares de solidaridad con la lucha palestina.

Seguramente, las prácticas de construcción del Estado del gobierno de Fayyad han sido motivo de debate e incluso cisma dentro de la población palestina. Algunos palestinos abogan, por ejemplo, por una solución de un solo Estado, como Omar Barghouti y el difunto Edward Said, afirmando la idea de un estado laico para la región que no discrimine

por motivos de pertenencia religiosa o étnica. Otros, como Hanan Ashrawi y, a veces, Azmi Beshara, abogan por una solución de dos estados, por temor a una división de Palestina en bantustanes que reproduciría la peor dimensión del apartheid sudafricano. Beshara, un palestino israelí que fue miembro de la Knesset y que fue enviado al exilio tras la última guerra militar contra el Líbano, tiene una visión más compleja. Y, sin embargo, antes de su exilio político, no sólo abogó por una revolución radicalmente igualitaria dentro de la llamada democracia israelí, sino que también sugirió que la lucha contra la colonización debe ser temporalmente distinta de cualquier lucha por la formación del Estado. Su punto de vista claramente no es el mismo que la promoción de Arafat de un proyecto centrado en el Estado a principios de la década de 1970, y es claramente diferente de los esfuerzos de construcción del Estado ahora emprendidos por Abu Mazen y el liderazgo de Fayyad en la Autoridad Palestina.

De hecho, una disertación bastante importante ha sido escrita por Tariq Mukhimer, titulada *State Building Process: The Case of Palestine* (El proceso de construcción del Estado: el caso de Palestina) (2005), rastreando la reticencia de los palestinos a aceptar estructuras estatales en las décadas de 1920 y 1930 en la medida en que tales estructuras se consideraban imposiciones coloniales y como medio central para consolidar el control colonial. Este mismo sentimiento fue claramente expresado irónicamente

por Azmi Beshara en una entrevista televisiva en Israel en junio de 2009, que escandalizó visiblemente a los israelíes de izquierda sentados a ambos lados de él: “Nunca ha habido un Estado palestino separado. Como todos los estados árabes, este es un invento colonial. Sólo existe una nación árabe, de la que Palestina forma parte”. (Es interesante contrastar esto con la afirmación hecha por Francis Boyle, el abogado estadounidense que ayudó en la candidatura del Estado palestino en las Naciones Unidas, quien argumenta que los palestinos ya tienen un Estado y que solo tiene que ser reconocido como tal). Quizás el punto más relevante de Beshara aquí, sin embargo, es que la lucha contra la colonización (que es el significado de la lucha contra la ocupación) ha precedido a cualquier cuestión de formación del Estado y debe mantenerse separado de ella. Samera Esmeir (2012) se basa en esta tesis para argumentar que los medios para luchar contra la colonización deben seguir siendo distintos del objetivo político de lograr un Estado.

Marwan Barghouti, el alto miembro de Fatah encarcelado, subraya la importancia de los derechos. Sin embargo, no podemos dejar de notar que la forma de resistencia que invoca se basa en un discurso de derechos que no están vinculados exclusivamente al aparato legal del Estado y, de hecho, no están necesariamente inscritos en ningún código legal existente.

Algo similar ocurre en el lenguaje de Azmi Beshara cuando habla de los palestinos con derechos de ciudadanía limitados dentro de Israel. Él comenta:

Los árabes son mucho más conscientes de sus derechos, no solo a comer, tener un hogar y educar a sus hijos, sino también su derecho a expresar sus opiniones políticas y no ser fusilados por ello, como ciudadanos del Estado de Israel, no solo como palestinos. Algunos dicen que los árabes en Israel están irremediablemente marginados tanto en Israel como en la nación árabe.

Creemos que los palestinos que viven con la contradicción de ser árabes y ciudadanos israelíes al mismo tiempo deberían convertirse en un acelerador del desarrollo. Esta contradicción debería convertirse en la fuente de la dialéctica que empuja a la conciencia árabe hacia la comprensión, más sofisticada de la identidad nacional y de la ciudadanía al mismo tiempo. Una síntesis de nacionalidad árabe y democracia sería el mayor regalo que podemos hacerle al mundo árabe.

(citado en Toensing, 2000)

Palabras proféticas, de hecho. Para Beshara, existe una fuerte sensación de que la lucha por la autodeterminación no tiene un término claro ni un objetivo preestablecido. Afirma además:

Me gustaría ver una lucha a largo plazo que se dé cuenta de que no hay una paz justa en el futuro cercano. Pero para eso se debe tener una dirección resuelta, consecuente, no precipitada, que no desperdicie los sacrificios de su pueblo en poco tiempo, lo que significa un cambio en el modo de lucha. Tal lucha dejaría abierta la cuestión palestina durante mucho tiempo: una lucha con la que la gente pueda vivir en su vida diaria, una lucha con la economía, una lucha con la sociedad. Eso es lo que me gustaría ver.

(citado en Toensing, 2000)

Distinguiendo claramente la autodeterminación de la formación del Estado, pide en cambio 'un canal democrático para expresar la autodeterminación'. La ocupación es violenta. La ocupación priva al pueblo palestino no sólo de la autodeterminación, sino del derecho elemental a planificar su vida todos los días en los detalles más banales.'

Por supuesto, podríamos preguntarnos cuál es la mejor manera de leer el nacionalismo al que se refiere Beshara cuando afirma que el único nacionalismo que tienen los palestinos es árabe (especialmente a la luz de la reciente proclamación de políticos estadounidenses de que los palestinos no son 'un pueblo' sino que pertenecen más generalmente a la población árabe regional). Este nacionalismo cruza las fronteras territoriales existentes; no es producido ni ejemplificado por un solo Estado, ya sea

existente o potencial. La nación expresa tradición, comunidad y formas compartidas de aspiración, incluidas las tendencias antiestatistas y los importantes vínculos entre los palestinos y otros pueblos árabes. No es lo mismo el nacionalismo que sustenta al Estado-nación que el nacionalismo que agrupa a los apátridas, o a los que se mantienen en subordinación o en el exilio forzoso. Y entonces podríamos preguntarnos si lo que se llama nacionalismo en este caso es una forma de ciudadanía que precede y excede la formación del Estado.

Quizás lo más importante aquí, sin embargo, es el reclamo de un conjunto de derechos que un pueblo puede hacer valer incluso cuando esos derechos no están garantizados por ninguna ley positiva, y precisamente cuando el derecho positivo existente busca privar a esas personas de esos derechos. Podemos sugerir aquí que el derecho a la autodeterminación, el derecho a planificar la propia vida, el derecho a vivir sin temor a ser encarcelado, asesinado o enviado al exilio por sus puntos de vista políticos, el derecho a la movilidad e incluso el derecho a encontrar un modo de gobierno que sería lo que Beshara llama un 'canal democrático para expresar la autodeterminación', son derechos que los palestinos afirman antes de cualquier referencia a un régimen legal. De hecho, en el discurso de Beshara (que se puede encontrar disperso en varias declaraciones públicas) el ejercicio de un derecho es parte de una lucha abierta sin un final perceptible. ¿Hay alguna

otra forma de que los apátridas ejerzan sus derechos que a través de una lucha que se esfuerce colectivamente por hacer realidad los mismos derechos que ejerce? Tales derechos no se basan en la personalidad, ni se derivan de las leyes naturales; en efecto, no se fundamentan de otra forma que aquella por la cual son invocados y ejercitados: su ejercicio común es su fundamento. Por supuesto, hay quienes recurren al derecho internacional o a la doctrina de los derechos humanos: el caso de BDS de Omar Bhargouti se encuentra entre los más importantes e influyentes. Afirma que el movimiento por BDS es la mayor forma de resistencia palestina no violenta, una forma de insistir en el cumplimiento de las leyes internacionales y de derechos humanos que los estados-nación existentes y las autoridades internacionales no logran hacer cumplir de manera flagrante y táctica.

En reacción a las acusaciones de traición contra Azmi Beshara y su posterior exilio en Jordania, Ali Abunimah, conocido por su concepto de 'un país' –diferenciado claramente de un Estado– y editor de *The Electronic Intifada*, dejó en claro sus diferencias con la política de construcción del Estado de la actual Autoridad Palestina:

En la práctica, esto significa que el movimiento de solidaridad con Palestina necesita diseñar un nuevo mensaje que rompa con la fantasía fallida de la separación hermética en estados nacionalistas. Significa

que tenemos que centrarnos en luchar contra el racismo y el colonialismo israelíes en todas sus formas, contra los que están bajo la ocupación, los que están dentro y los que están en el exilio... En la práctica, tenemos que empezar a construir una visión de la vida después del apartheid israelí, una vida inclusiva en la que israelíes y palestinos puedan vivir en igualdad compartiendo todo el país. Si Gerry Adams del Sinn Fein y el líder unionista de línea dura de Irlanda del Norte, Ian Paisley, pueden sentarse juntos para formar un gobierno, como lo están haciendo, y si Nelson Mandela y el Partido Nacional del apartheid pueden hacer lo mismo, nada está fuera del alcance de la posibilidad en Palestina si se imagina y trabaja por ello.

(Abunimah, 2007)

Estas formas de lucha son muy a menudo locales y provisionales, y se basan en formas de acción no gubernamentales que interrumpen el curso de la intimidación militar rutinaria. Rema Hammami, socióloga de la Universidad Bir Zeit, articula modos de resistencia en el puesto de control entre los palestinos que son relativamente espontáneos y sin forma jerárquica, como cuando la gente de la comunidad converge en los puestos de control, formando redes de vendedores ambulantes, trabajadores e incluso testigos israelíes para controlar el acoso. Hammami subraya que tales redes pueden afectar

un cambio en la conciencia. Curiosamente, en su investigación sobre la formación de comunidades de puestos de control informales, cita *Street Politics: Poor people's movement in Iran* (Política callejera: el movimiento de los pobres en Irán) (1998) de Asef Bayat, que se refiere a la 'invasión silenciosa de lo ordinario', el efecto de las prácticas diarias y lentas en parte de los 'pobres urbanos [que] fueron capaces de tomar y rehacer áreas de Teherán lentamente para satisfacer sus necesidades' (Bayat, 1998).

Estos modos de acción relativamente espontáneos y en red son algo más que una democracia deliberativa o incluso formas colectivas de acción directa, y no son encuentros dialógicos desprovistos de cualquier referencia a condiciones políticas más amplias. En opinión de Hammami, estos modos de acción en red son el resultado de 'las tácticas cotidianas de supervivencia que eran en su mayoría individuales, espontáneas y sin un liderazgo o ideología claros'. Pero cuando se prolongaron y se tomaron en conjunto, crearon una especie de cambio molecular en el espacio urbano a pesar del poder abrumador del Estado" (Hammami, 2010). Continúa, 'al iniciar un cambio molecular gradual, los pobres a la larga modifican progresivamente la composición de fuerzas preexistente y, por lo tanto, se convierten en la matriz de nuevos cambios' (Hammami, 2010). Su investigación sobre las redes informales formadas en el puesto de control de Qalandiya entre Ramallah y Jerusalén la llevó a concluir que:

hay un marco ideológico que sustenta las acciones individuales y colectivas: la supervivencia nacional. Pero lo que motiva principalmente a los trabajadores de los puestos de control es la necesidad: la búsqueda de la dignidad frente a la destrucción de sus medios de vida habituales. Así, a través de tácticas diarias de supervivencia, se colaron en los espacios de oportunidad que existían entre los caprichos y la violencia de los militares y las diversas necesidades de la comunidad. No pudieron derribar el puesto de control, pero pudieron 'retirarlo' de un espacio de pura brutalidad y opresión a uno en el que su propio despojo podría repararse... y deshacerse de la desigualdad.

(Hammami, 2010)

¿Dónde nos deja esto? Está, por supuesto, el impresionante movimiento de radicales en Israel, el antiguo trabajo de Black Laundry, el trabajo contemporáneo de Who Profits?, Queer Anarchists Against the Wall⁸³, las diversas perturbaciones y fabulosas contramanifestaciones al orgullo gay: el Noveno Festival Queeruption –en sus versiones hipernacionalistas, y la fuerte crítica al pinkwashing (lavado rosa), es decir, la política mediante la cual el gobierno israelí busca 'vender' sus registros de derechos humanos sobre lesbianas y gays; las feministas en

83 Queer se suele traducir como homosexual, aunque tiene más sentido de “marica”. [N. e. d.]

los puestos de control, las resistencias radicales al reclutamiento y aquellas que mantienen una memorialización activa de los cientos de pueblos destruidos en 1948 a través de organizaciones como Zochrot, como una forma de desviarse de la supresión militar de vidas palestinas. Parece que, tan importante como es tener lo que se llama una crítica 'interna' del Estado de Israel, es igualmente importante preguntar sobre la constitución política de lo que cuenta como 'interno' y lo que cuenta como 'externo'. ¿Qué borde establece esa distinción y cómo se trazó ese límite? ¿Qué hacemos con los asentamientos? ¿Están dentro o fuera? Y los israelíes palestinos, ¿están adentro, afuera o a ambos lados? No podemos entender la expresión forzosa y el derecho al retorno de los palestinos, o la ocupación, o la subordinación interna de los palestinos israelíes, sin comprender cómo se dibuja una y otra vez la línea entre lo interno y lo externo, y sin protestar contra la confiscación de tierras que se promulga a través de esa frontera en constante expansión.

Por lo tanto, tiene sentido formular una política queer israelí en la frontera, como muchos ya han hecho, pero también desarrollar un marco que haga central el importante trabajo de los palestinos queer, de Al Qaws, de Aswat y de los queers palestinos para BDS. Insisten en que no se puede luchar por la libertad sexual o la alianza sin oponerse a la ocupación y sin apoyar al BDS, que a su vez incluye el apoyo al derecho al retorno y la igualdad de

derechos de los palestinos israelíes. Un punto de esta lucha es insistir en que la lucha por la libertad sexual y de género no se puede lograr en el marco de la ocupación, y que las luchas para superar la subordinación deben estar vinculadas.

Es cierto que la autodeterminación se convierte en una prioridad absoluta bajo la condición de ocupación para los palestinos, pero esta no es razón para alejarse de esa lucha como si perteneciera a otra persona. Al fin y al cabo, la lucha por la autodeterminación también consiste en hacer un llamamiento mundial de apoyo; y así se han aclarado los términos de la solidaridad. El derecho de los palestinos a determinar el curso de su movilización es el ejemplo mismo del principio de autodeterminación que todos los aliados deben afirmar. Esto no puede hacerse de manera que afirme la asimetría estructural entre los ciudadanos israelíes y los palestinos, ya sea en Israel, bajo la ocupación o en una condición de expulsión indefinida; a través de métodos de la sociedad civil que rechazan el llamado de BDS en formas que no logran cuestionar el marco nacional proporcionado por el Estado-nación como teatro restrictivo para la acción radical; o en formas que se niegan a separar el activismo antiestatal de la política anticolonial. Ni el método de la sociedad civil ni la demanda de trabajar exclusivamente dentro de las fronteras del Estado-nación militarizado proporcionarán las perspectivas que necesitamos para formas nuevas y efectivas de solidaridad y sociabilidad.

Afortunadamente, hay muchas señales de luchas no centradas en el Estado para afirmar la dignidad y la libertad dentro de la vida ordinaria que surgen a ambos lados de la frontera, en la frontera y en el desmantelamiento de la frontera; y formas de apoyar activamente la autodeterminación sin determinar sus términos. Ese es el riesgo y la exigencia del frágil terreno de la alianza.

Referencias

- Abunimah, A. (2007) 'Lo que significa la persecución de Azmi Bishara para Palestina', *The Electronic Intifada*, 16 de abril. <http://electronicintifada.net/content/what-persecution-azmi-bishara-means-palestine/682> (consultado el 4 de septiembre de 2012).
- Bayat, A. (1998) *Política callejera: movimientos de gente pobre en Irán*. El Cairo: AUC Press.
- Esmeir, Samera (2012) Comunicación personal.
- Gordon, U. (2007) 'Anarquismo israelí: dilemas estatistas y la dinámica de la lucha conjunta', *Anarchist Studies*, 15(1).
- Gordon, U. (2008) *¡Anarquía viva! La política antiautoritaria de la práctica a la teoría*. Londres y Ann Arbor, Michigan: Pluto Press.
- Hammami, R. (2010) 'Qalandiya: Jerusalem's Tora Bora y las fronteras de la desigualdad global', *Jerusalem Quarterly* (primavera), 41.

- Kanafani, N. (2011) 'Como si no hubiera ocupación: los límites de la estrategia de la autoridad palestina', Middle East Research and Information Project (MERIP) Online, 22 de septiembre. www.merip.org/mero/mero092211 (consultado el 4 de septiembre, 2012).
- Massad, J. (2011) 'Estado de reconocimiento', *Al Jazeera Online*. www.aljazeera.com/indepth/opinion/2011/09/20119158427939481.html (consultado el 4 de septiembre de 2012).
- Mukhimer, Tariq (2005) *Proceso de construcción del estado: el caso de Palestina*, Ph.D. inédito. disertación, Universidad Humboldt, Berlín.
- Piterberg, G. (2008) *Los retornos del sionismo: mitos, política y erudición en Israel*. Londres y Nueva York; Verso.
- Toensing, C. (2000) 'Una doble responsabilidad, MER más allá de Oslo', *The New Uprising*, 30.

XIII. DIFUNDIR LA ANARQUÍA, VIVIR EL COMUNISMO

Los acusados de Tarnac

Hay una confrontación subyacente en este mundo. No hay necesidad de estar en Misrata hoy para percibirlo. Las calles de Nueva York, por ejemplo, revelan hasta qué punto se ha refinado este enfrentamiento, pues aquí encontramos todos los sofisticados aparatos necesarios para contener lo que siempre amenaza. Aquí está la violencia muda que aplasta lo que aún vive bajo los bloques de cemento y las sonrisas fingidas. Cuando hablamos de 'aparatos', no solo invocamos al Departamento de Policía de Nueva York (NYPD) y al Buró Federal de Investigaciones (FBI), cámaras de vigilancia y escáneres corporales, pistolas y denuncias, candados antirrobo y teléfonos celulares. Más bien, en el

diseño de una ciudad como Nueva York, el pináculo de la pequeña burguesía hipster⁸⁴ orgánica global, nos referimos a cualquier cosa que capture intensidades y vitalidades para masticarlas, digerirlas y devaluarlas. Pero si el capitalismo triunfa todos los días, no es sólo porque aplasta, explota y reprime, sino también porque es deseable. Esto debe tenerse en cuenta al construir un movimiento revolucionario.

Hay una guerra en curso, una guerra civil global permanente. Dos cosas nos impiden comprenderlo o incluso percibirlo. Primero, la negación del hecho mismo de la confrontación sigue siendo parte de esta confrontación. Y segundo, a pesar de toda la prosa nueva de los diversos especialistas geopolíticos, no se entiende el significado de esta guerra. Todo lo dicho sobre la forma asimétrica de las llamadas 'nuevas guerras' no hace más que aumentar la confusión.

La guerra en curso de la que hablamos no tiene la magnificencia napoleónica de las guerras regulares entre dos grandes ejércitos de hombres, o entre dos clases antagónicas. Porque si hay una asimetría en el enfrentamiento es menos entre las fuerzas presentes que sobre la definición misma de la guerra. Por eso no podemos

84 Hipster es una cultura o tribu urbana que se caracteriza por adoptar un estilo de vida con gustos e intereses asociados a lo vintage, lo alternativo y lo independiente.

hablar de una guerra social: porque si la guerra social es una guerra que se dirige contra nosotros, no puede describir simétricamente la guerra que hacemos de nuestro lado y viceversa. Tenemos que repensar las palabras mismas para forjar nuevos conceptos como armas.

Llamamos hostilidad a lo que rige casi por completo las relaciones entre los seres, relaciones de pura enajenación, pura incompatibilidad entre los cuerpos. Puede tomar la forma de benevolencia o malevolencia, pero siempre es una distancia. Te golpeé porque soy policía y tú eres una mierda. Te invito al restaurante porque quiero follarte. Te dejo la cuenta porque no sé cómo decirte cuánto te odio. No dejo de sonreír. Esto es hostilidad.

Necesitamos actuar frente a esta esfera de hostilidad con las mismas no-relaciones que ella impone en sí misma: reducirla, apuntarla y aniquilarla. En otras palabras, el Imperio no es un sujeto que está frente a mí sino un medio que me es hostil. No se trata de vencerlo, sino de aniquilarlo. Todo lo que aprendemos a conocer escapa singularmente de la esfera de la no-relación. Todo lo que da lugar a una circulación de afectos escapa a la esfera de la hostilidad. De eso trata la amistad. De eso trata la enemistad. Por eso no tratamos de aplastar a ningún enemigo; más bien, tratamos de confrontarlos. 'Mi enemigo es mi propia pregunta tomando forma', dijo un horrible jurista. En esta confrontación, es menos la existencia lo que

está en juego que la potencialidad. No todos los medios son igualmente útiles en el enfrentamiento entre estas dos posiciones políticas. Para decirlo de otra manera, un enemigo político no debe ser aplastado, debe ser vencido. Distinguir la esfera de la hostilidad de la de la amistad y la enemistad conduce a una cierta ética de la guerra.

Para los anarquistas, la paradoja de la situación histórica actual puede formularse así: todo les da la razón, y en ningún lugar logran intervenir de manera decisiva, por lo que el obstáculo no proviene de la situación o de la represión sino de muy dentro de la posición anarquista. Desde hace más de un siglo, la figura del anarquista señala el punto más extremo de la civilización occidental.

El anarquista es el punto donde la afirmación más dura de todas las ficciones occidentales –el individuo, la libertad, el libre albedrío, la justicia, la muerte de Dios– coincide con la negación más declamatoria. El anarquista es la negación occidental de Occidente.

Schürmann (1982) caracterizó acertadamente nuestra época como profundamente anárquica, una época en la que se derrumbaron todos los principios de la unificación de los fenómenos. La anarquía describe nuestra situación histórica.

A partir de ahí, llamarse anarquista es no decir nada. Significa, cuando se dirige contra un orden dominante

(como es el caso de Grecia), una forma de exponer a todos la división interna y el malestar de la civilización, o una postura.

Toda la cháchara cansada de la literatura anarquista particular de hoy está ligada a esto: ¿cómo es posible afirmar violentamente nuestra existencia sin afirmar nunca ningún contenido ético singular? Quienes decían 'No hay nihilistas, sólo impotencia', no se equivocaban. Reivindicarse como nihilista es sólo reivindicar la impotencia. El aislamiento es causa de una impotencia más terrible que la que produce la represión. Quien no se deja aislar, no se deja reducir a la impotencia. Malatesta lo entendió bien en su tiempo.

Todas las doctrinas de gobierno son doctrinas anarquistas. No se preocupan por ningún principio. No presuponen orden; producen orden. Este mundo no está unificado *a priori* por alguna fantasía de verdad, por alguna norma o principio universal que sería planteado o impuesto. Este mundo se unifica *a posteriori*, pragmáticamente, localmente. Por todas partes se organiza la condición material, simbólica, logística y represiva de un 'como si'. En todas partes, en cada localidad, todo transcurre 'como si' la vida obedeciera a este principio, a esta norma compatible con otras localidades. Es como el imperio cubre globalmente la anarquía de nuestro tiempo. Gestionamos, gestionamos la fenomenalidad.

Esto es lo que atestiguan los movimientos insurreccionales de los últimos años en el Magreb, en Europa o en Asia. Y es precisamente por eso que están destinados a decepcionar siempre a los anarquistas.

La figura contemporánea de un hombre sin cualidades que llamamos Bloom está golpeada por lo que debemos llamar una impotencia ética. No puede vivir una cosa en particular sin preocuparse por perderse todo lo demás. Nunca está aquí sin su propio ser—aquí siendo duplicado por la ansiedad de no estar también en todas partes. Por eso es tan dependiente de aparatos tecnológicos ubicuos: los teléfonos celulares, internet y el transporte global. Sin esta prótesis, colapsaría en el acto. Nueva York, como metrópolis absoluta, condensa esta experiencia donde el precio de no perderse nada es no vivir nada. El anarquismo es la conciencia política espontánea del Bloom. La ambición de negarlo todo es lo que legitima a las personas para nunca negar completamente algo y así comenzar a afirmar algo singular.

El conservadurismo desesperado que actualmente se extiende en la esfera política sólo expresa nuestra incapacidad para aprovechar los fundamentos éticos implícitos en la civilización occidental.

Necesitamos conformarnos con la totalidad muda e inadvertida de lo que subyace a todas nuestras acciones, palabras, sentimientos y representaciones. Pero la escala de

la tarea es tal que, para un individuo aislado, cualquier afirmación estúpida de cualquier neoconservador es siempre más tranquilizadora al final. El actual retroceso hacia las formas ideológicas más dogmáticas del anarquismo o del comunismo, hacia el fetichismo de una identidad política radical, proviene del mismo miedo a lanzarse a lo desconocido de tal aventura.

Es necesario acabar con la confusión reinante. Una de las principales fallas del movimiento revolucionario es que permanece preso en falsas oposiciones; o peor aún, que nos obliga a pensar en los grilletes de sus muy falsas alternativas. ¿Activismo o esperar y ver? ¿La gran velada o el proceso? ¿Vanguardia o movimiento de masas? Se llaman falsos no porque no expresen diferencias reales. Muy al contrario, es porque transforman todas las cuestiones decisivas en alternativas polarizadas binarias e insatisfactorias. Dicho esto, el debate en torno a la necesidad de crear nuestro propio pequeño oasis o esperar a que llegue la insurrección antes de crear problemas en el medio radical, fue en primer lugar una cuestión teológica. Podríamos esperar la venida del Mesías, quedándonos en la misma posición que Dios, o podríamos pretender asegurar la segunda venida. Hay otra manera, de diferente naturaleza. Hay un tiempo mesiánico que es la abolición del tiempo que pasa: la ruptura del continuo de la historia, el fin de la espera. Eso también significa que hay chispas mezcladas con la negrura de la realidad. Significa que existe

algo mesiánico: el reino no está simplemente por venir, sino que ya, por fragmentos, está aquí entre nosotros.

Lo que decimos es que no es más urgente actuar que esperar. Porque queremos organizarnos, tenemos tiempo. No creemos que haya un afuera del capital, pero no creemos que la realidad sea capitalista. El comunismo es una práctica que parte de esas chispas, de esas formas-de-vida.

Decíamos 'todo el poder para las comunas', pero una comuna nunca es algo dado. No es lo que está aquí, sino lo que sucede. Una comuna no son dos personas que se encuentran o diez personas comprando una finca. Una comuna son dos personas que se encuentran para convertirse en tres, para convertirse en cuatro, para convertirse en mil. La única cuestión para la comuna es su propia potencialidad, su constante devenir. Es una pregunta práctica. ¿Convertirse en una máquina de guerra o colapsar en un medio? ¿Terminar solos o comenzar a amarse? La comuna no describe lo que organizamos sino cómo nos organizamos, que es siempre al mismo tiempo una cuestión material. Una comuna es sólo lo que llega a ser. No hay preliminares para el comunismo. Los que creen lo contrario, a fuerza de perseguir su fin, sólo consiguen perderse en la acumulación de medios.

El comunismo no es una forma diferente de distribuir la riqueza, de organizar la producción o de administrar la

sociedad. El comunismo es una disposición ética, una disposición que se deja afectar, al contacto del ser, por lo que nos es común. El comunismo es tanto el más allá como el abajo de la miseria capitalista. Lo que ponemos detrás de este vocablo 'comunismo' se opone radicalmente a todos aquellos que lo usan y lo usaron para conducirlo a la dislocación. La guerra también pasa por las palabras. ¿Cuántas veces en los círculos activistas hemos tenido esta discusión sin salida? ¿Contra qué estamos luchando? Solo hay que plantear el tema y cada uno irá a por su propia fantasía mezquina que, en última instancia, subsumió a todas las demás. 'Lo que tenemos que enfrentar es el patriarcado'. 'No, es racismo'. 'No, es el capitalismo.' 'No, es alienación, y la explotación es solo un momento de eso'. Los mejores teólogos lograron incluso construir una pequeña trinidad activista que articula una triple opresión. Al mismo tiempo uno y tres: sexismo, racismo y capitalismo. Toda la buena voluntad del mundo fracasó en producir la respuesta decisiva a esta pregunta. Ese fracaso resume la impotencia a la que nos condena nuestra falsa concepción.

Cuando buscamos un enemigo empezamos por proyectarnos en un escenario abstracto, en el que el mundo ha desaparecido. Hagámonos la misma pregunta, pero partiendo del barrio donde vivimos, de la empresa donde trabajamos, del sector profesional que conocemos. Entonces la respuesta es clara; entonces las líneas del frente se pueden ver claramente, y quién está de qué lado se

puede determinar fácilmente. Esto es así porque la cuestión del enfrentamiento, la cuestión propiamente política, sólo tiene sentido en un mundo dado, en un mundo sustancial. Para los que no están en ninguna parte, los filósofos cibernéticos o los hipsters metropolitanos, la cuestión política nunca tiene sentido. Se niega a ellos y los deja caminando hacia atrás en la abstracción. Y ese es el precio a pagar por tanta superficialidad. Como compensación, preferirán hacer malabarismos con alguna gran significación folclórica, para darse un poco de emoción posmaoísta o possituacionista. O tal vez acomodarán su nada con las últimas glosas de la logorrea ultraizquierdista.

A todos los principios metafísicos que penden sobre la realidad, Schürmann opone la 'fidelidad a los fenómenos'. Eso es también lo que tenemos que oponer a la impotencia política. Porque, además de algunos momentos heroicos, es sobre lo ordinario y lo cotidiano donde se quiebra el discurso anarquista. Allí experimentamos la misma disyunción entre lo político y lo sensible que es el trasfondo desastroso de la política clásica. Las cosas poderosas que vivimos nos dejan mudos. Y lo que experimentamos en términos de fallas silenciosas pero manifiestas, no tenemos palabras para expresarlo. Sólo el gesto anarquista viene a veces a salvar su profunda incongruencia y, sin embargo, durante este gesto sólo obedecemos a una orden correspondiente a nuestra identidad anarquista. Que de vez en cuando tengamos que obedecer a nuestra identidad para

realizar nuestra existencia discursiva, esto revela nuestra pobreza en los mundos, una pobreza de la que ni siquiera se distrae la pertenencia a un medio. La política de identidad nos captura en la negación de todo lo implícito, todo lo invisible, todo lo inaudito, que compone el marco del mundo.

A esto lo hemos llamado el elemento ético. Es el mismo principio subyacente detrás de las formas de vida de Wittgenstein. Es a partir de la vida cotidiana, de lo ordinario, que debe concebirse esta guerra contra el mundo. De Oaxaca a Keratea, de Val di Susa a Sidi Bouzid, de Exarchia a Kabylie, las grandes batallas de nuestro tiempo emanan de una consistencia local. Un vendedor ambulante que se autoinmolará frente a la administración local tras ser abofeteado en público por una mujer policía expresa la afirmación implícita y adiscursiva de una forma-de-vida. Este gesto de negación contiene una clara afirmación de que esta vida no merece ser vivida. En el fondo, fue el poder de esta afirmación lo que se apoderó de Túnez. Génova nunca se habría convertido en la cumbre de las contracumbres sin los rebeldes proletarios genoveses.

Decir que la guerra contra el Imperio surge de la cotidianidad, de lo ordinario, que emana del elemento ético, es proponer un nuevo concepto de guerra despojado de todo su contenido militar. En todo caso, resulta cómico comprobar que desde hace diez años la estrategia de todos

los ejércitos occidentales, así como del ejército chino, es aproximarse a un concepto que, por sus formas-de-vida, se les escapa. Basta ver a un soldado de las fuerzas especiales hablar de batallas de corazones y mentes para entender que ya han perdido. Es una guerra asimétrica no por las fuerzas presentes sino porque los insurgentes y los contrainsurrectos no están librando la misma guerra. Por eso la noción de guerra social es inadecuada. Da lugar a la fatal ilusión de simetría en el conflicto con la sociedad, de que la batalla se desarrolla sobre la misma representación de la realidad. Si realmente hay una guerra asimétrica entre pueblos y gobiernos es porque lo que nos diferencia es una asimetría en la definición misma de guerra. Damos la bienvenida, de paso, al nombramiento del General Petraeus al frente de la Agencia Central de Inteligencia (CIA). Sin duda marca el comienzo de una década emocionante en los Estados Unidos.

Han pasado cuatro años desde la publicación de *The Coming Insurrection* (Comité Invisible, 2009). Era, en ese momento, una locura pero también racional plantear la insurrección como horizonte del mundo. Podríamos decir que el período actual ha confirmado este análisis. Un movimiento social, como el de los jubilados en Francia, adoptó como lema 'Bloquear todo'. Un país entero, como Grecia, vio venir la insurrección (aunque finalmente fue abortada), en el transcurso de un mes. Por no hablar de Túnez, Egipto o Libia, donde la determinación, a menudo

tácita, de destruir las estructuras de poder sigue siendo ejemplar. Sin duda, todavía hay muy pocos jefes de Estado tomando el sol en Arabia Saudita, lejos de los países que alguna vez presumieron liderar, pero definitivamente algo se está acelerando.

Solo tenemos que mirar a nuestro alrededor para ver que el contenido de este libro se está realizando. Sin embargo, al mismo tiempo, se marchita. Sus límites se hacen evidentes. El movimiento real proporciona la única crítica admisible del impacto histórico de un texto. El campo de la táctica es siempre el dominio de la contrarrevolución. Y así lo entendemos: cuando nos vemos obligados a entrar en el campo de la táctica, cuando estamos sólo un pequeño paso por delante, cuando perseguimos los acontecimientos a medida que ocurren, entonces ya no podemos actuar de manera revolucionaria. En el momento presente, para no ser forzados al campo de la táctica, debemos superar la cuestión de la insurrección. Es decir, debemos tomar este horizonte como dado y comenzar a pensar y actuar sobre esa base. Debemos tomar la situación insurreccional como nuestro punto de partida, incluso ahora, incluso aquí, cuando es la contrainsurrección la que domina la realidad.

En este sentido, ubicamos dos interrogantes cruciales que se le plantean al movimiento revolucionario. El primero es la salida del marco de gobierno. Desde su origen en Grecia, la política ha llevado en sí misma una metafísica del orden.

Parte de la premisa de que las personas deben ser gobernadas, ya sea democráticamente por ellas mismas o jerárquicamente por otras. La misma antropología subyace en la noción del anarquista individualista –que quiere expresar plenamente sus propias pasiones o gobernarse a sí mismo– y la del pesimista –para quien las personas son bestias hambrientas, que devorarán a sus vecinos si logran liberarse del poder vinculante del gobierno. Varias posiciones políticas se organizan así, en última instancia, según las respuestas que proponen a esta pregunta: la pregunta por el gobierno de los seres humanos y de sus pasiones. Todos están enraizados en una noción fácilmente discernible de la naturaleza humana.

Pero, de hecho, la cuestión del gobierno sólo se plantea en el vacío. Debemos producir suficiente vacío alrededor de los individuos, o incluso en ellos –o dentro de la sociedad, un espacio suficientemente desprovisto de contenido– para preguntarnos cómo ordenaremos esos elementos dispares y desconectados tanto del yo como de la sociedad. Si tenemos una política que avanzar, es aquella que parte de una hipótesis opuesta. No hay vacío. Ya está todo habitado. Somos, cada uno de nosotros, puntos de intersección: de cantidades de afecto, de familias, de historias, de realidades que nos superan fundamentalmente. No se trata de constituir un vacío en el que finalmente empecemos a recuperar todo lo que se nos escapa, sino que ya tenemos los medios para organizarnos, para jugar, para formar

vínculos y lazos. Hay una batalla abierta entre, por un lado, este miedo, a la vez senil e infantil, de que solo podemos vivir en la condición de ser gobernados, y por otro lado, una política habitada que descarta por completo la cuestión del gobierno.

Ya sea de la situación tunecina, de los intentos de bloquear los flujos económicos en Francia o de la próxima insurrección latente en Grecia, aprendemos que no podemos separar el derrocamiento del poder del establecimiento material de otras formas de organización. En todas partes, cuando el poder flaquea, el mismo abismo se abre bajo nuestros pies. ¿Como se hace? Tenemos que resolverlo materialmente, pero también técnicamente: ¿cómo podemos lograr una salida impactante del orden existente, una inversión completa de las relaciones sociales, una nueva forma de estar en el mundo? Decimos que esta paradoja no es una paradoja en absoluto.

¡Todo el poder a las comunas! Esto significa: derribar el poder, globalmente, localmente, dondequiera que nos capture, gestione y controle. Significa: organizarnos por y para nosotros, ante todo en el barrio, la ciudad y la región. Alimentos, transporte, atención médica, energía: en cada caso, debemos encontrar el nivel en el que podemos actuar sin recrear el poder que acabamos de deponer. La comuna no es una forma, sino un modo de plantear los problemas que los disuelve. Y así el imperativo revolucionario se

reduce a esta simple fórmula: volverse ingobernables y permanecer así.

Es desde este horizonte, por ejemplo, que podemos entender el fracaso del reciente movimiento de pensionistas en Francia. Al bloquear la infraestructura que regula el país, en lugar de rogar al gobierno por demandas, reformas o cualquier cosa, el movimiento reconoció implícitamente que es la organización física de la sociedad lo que constituye su poder real. Al bloquear la circulación de las mercancías en lugar de ocupar las fábricas, el movimiento se apartó de la perspectiva obrera clásica, que entendía la huelga como un preludio de la ocupación de los lugares de producción, y entendía la ocupación de los lugares de producción como el preludio de la toma del poder por la clase obrera. Las personas que realizaron el bloqueo no fueron solo los que trabajaban en los lugares bloqueados, sino también un variopinto grupo de docentes, estudiantes y sindicalistas; de trabajadores de otros sectores; de alborotadores de todo tipo. El bloqueo no fue el preludio de una reapropiación económica sino de un acto político: en cada flujo, el sabotaje apunta a la máquina social en su conjunto.

Sin embargo, este movimiento fue derrotado. Ya sea por la intervención de los sindicatos o por los flujos arquitectónicos de las redes que permiten su rápida reorganización en caso de interrupción, el suministro de gas

en Francia, que el movimiento eligió como objetivo de manera espontánea, no pudo bloquearse de forma permanente.

Podríamos seguir y seguir sobre las debilidades del movimiento. Lo cierto es que no tenía conocimiento suficiente de lo que intentaba bloquear.

Este ejemplo basta para ilustrar cómo debemos entender en adelante la materialidad de la dominación. Debemos 'investigar', debemos investigar: debemos buscar, y sobre todo compartir y propagar, toda la información necesaria sobre el funcionamiento de la máquina capitalista. ¿Cómo se alimenta de energía, información, armas y alimentos? Lo que tenemos que entender es: en una situación en la que todo está suspendido, en un Estado de excepción, ¿qué apagamos, qué transformamos y qué queremos mantener? Negarse a plantear estas preguntas hoy nos obligaría a volver a la situación normal mañana, aunque solo sea para sobrevivir.

Podemos vaticinar que tal investigación, habiendo alcanzado cierto grado de realidad, no dejaría de producir un escándalo tan grande como la amenaza que supone para el buen funcionamiento de todo. Contrariamente al divertido fraude de Wikileaks, es el intercambio y la difusión de información accesible a todos, lo que les permitiría alimentarse o, en consecuencia, paralizar una región o un país. En un mundo de mentiras, la mentira nunca puede ser

derrotada por su contrario, solo puede ser derrotada por un mundo de verdad.

No queremos un programa. Debemos constituir una ciencia de aparatos que revele las estructuras y debilidades de la organización de un mundo, y al mismo tiempo indique caminos practicables fuera del infierno actual. Necesitamos ficciones, un horizonte del mundo, que nos permita agarrarnos, que nos dé aliento. Cuando llegue el momento, debemos estar preparados.

Para concluir, si hemos venido aquí a hablar es sólo porque hemos sido persuadidos de esto: hay que acabar con el radicalismo y sus escasas comodidades, ya. El intelectual, el académico, ambos quedan hipnotizados por las contradicciones que desvanecen el pensamiento en las nubes. Al no partir nunca de la situación, de su propia situación, los intelectuales se alejan tanto del mundo que, finalmente, es su propia inteligencia la que los abandona. Si los hipsters logran percibir el mundo con precisión y sutileza, es sólo para estetizar cada vez más lo sensible, es decir, para mantenerlo a distancia, para contemplar sus vidas y sus bellas almas y así promover su propia impotencia, su particular autismo, que se expresa en una valorización de los aspectos más pequeños de la vida. Mientras tanto, el activista, al negarse a pensar, al adoptar la ética de los mandos intermedios, corre sonriendo contra todas las paredes que tiene delante antes de caer

finalmente en el cinismo. Si tomar parte es la única opción en la guerra, las líneas que se nos ofrecen visiblemente no son las que debemos seguir. Tenemos que desplazarlas y tenemos que movernos entre ellas.

Ya sea el teólogo marxista o el antiintelectual anarquista, el moralista identitario o el hipster traviesamente transgresor, todo esto es un aparato. Ya hemos dicho bastante sobre lo que queremos hacer con los aparatos. Cada una de estas figuras –el hipster, el académico y el activista político– expresa tanto un singular apego a un poder como una común amputación. Y aquí vemos las divisiones fundamentales sobre las que se ha construido la civilización occidental: es decir, la separación entre el gesto, el pensamiento y la vida. Si nos preguntáramos qué podría significar *tiqqun*, podría significar, por ejemplo, aquí no dejamos acomodar en las mismas escisiones, en esas mismas amputaciones, sino partir de esos mismos apegos –pensar, actuar y vivir– preguntándonos cómo pudo esto, en lugar de mantenernos separados en figuras (el hipster, el académico, el activista), ¿cómo podría ser todo eso el plano de consistencia que nos permitiría trazar líneas más interesantes que las líneas entre esas figuras?

Si la vida de los militantes radicales en las sociedades occidentales muestra la insatisfacción propia de una existencia revolucionaria sin revolución, los recientes levantamientos en el Magreb atestiguan la insuficiencia de

las revoluciones sin revolucionarios: es decir, la necesidad de construir el equipo. Cuando hablamos de construir el equipo, no nos referimos a él como organización, sino como plano de circulación, de inteligencia común, de pensamiento estratégico, tanto como de consistencias locales. Hay una amenaza que pesa sobre todos los ataques a partir de mundos singulares, y es que quedan incomprensibles por falta de traducción. El equipo debe ser ese agente de traducción fiel de los fenómenos locales, una fuerza de conocimiento mutuo, de experiencias en marcha. Y debe ser mundial.

Lo que está en juego es cómo podemos huir y mantener nuestras armas. Lo que está en juego es cómo podemos salir del entorno en el que estamos atrapados, ya sea una universidad o la escena anarquista misma. Muchos se han preguntado acerca de la misma situación a la que nos enfrentamos, afirmando que 'aquí no hay situación'. Respondemos: no hay 'ninguna situación'. No existe. Desde donde estemos debemos correr hacia el primer mundo que nos encontremos, para seguir la primera línea de potencia a la que lleguemos. Todo se sigue de esto.

Referencias

Comité Invisible (2009) *La insurrección que se avecina*. Los Ángeles, California: Semiotext(e).

Schürmann, Reiner (1982) *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. París: Seuil.

POSTFACIO: OCUPACIÓN Y REVOLUCIÓN

Jacob Blumenfeld

I

Las próximas ocupaciones no tendrán final a la vista, ni medios para resolverlas. Cuando eso suceda, finalmente estaremos listos para abandonarlas.

Cuando escribimos eso en diciembre de 2008 en la ciudad de Nueva York, después de ocupar la New School for Social Research, nos trataron como jóvenes idealistas, anarquistas nihilistas, incluso matones fascistas. Preguntaron: ¿Cuáles

son sus demandas? ¿Qué es lo que quieren? preguntaron. ¿Ocupar todo? gritaron.

Pobre de mí. Nuestras premoniciones se han cumplido.

Era sólo cuestión de tiempo. Cuando la crisis golpeó por primera vez en el otoño de 2008, sus efectos fueron difusos, y las personas de todo el país la sintieron simultáneamente pero no colectivamente. Los estudiantes, que tienen tiempo tanto para actuar como para pensar libres del imperativo de trabajar, naturalmente reaccionaron primero. Con una insurrección en ciernes en Grecia y una crisis de legitimación de la economía estadounidense al alcance de la mano, las ocupaciones sin demandas se extendieron desde Nueva York hasta California, involucrando a miles de personas. Las demandas son irrelevantes cuando nadie puede escucharte, por lo que la única demanda real era ocupar. Inmaduro tal vez, pero no estúpido. Con las ejecuciones hipotecarias creciendo exponencialmente y el desempleo también disparándose, ocupar su propio espacio y medios de vida es la acción más obvia. En la más apolítica de las democracias occidentales, primero debemos crear un espacio para que surja la política.

Pero los estudiantes por sí solos no son nada. Especialmente los radicales de izquierda.

Siempre a mitad de camino y medio fuera del trabajo, los estudiantes solo pueden expresar frustración por lo que

está por venir, no por lo que ha sido. De ahí la ventaja teórica de la actual ola de ocupaciones, que toma como punto de partida no el futuro saqueado, sino el presente roto. A partir de aquí, ya no necesitamos 'convencer' a los demás de lo que 'podría' pasar; más bien, el presente mismo se está resquebrajando bajo los pies de todos. Y solo los que viven en rascacielos pueden evitar las fracturas iniciales.

Occupy Wall Street y sus posteriores multiplicaciones siguieron la trayectoria de la lucha social estadounidense que comenzó con los disturbios laborales posteriores a la Guerra Civil y continuó con un equilibrio puntuado hasta los estallidos más recientes de las protestas antiglobalización de principios del segundo milenio. ¿Cuál es esta trayectoria? Sencillamente, al inicio de la refundada república de los Estados Unidos, la población trabajadora exigía jornadas más cortas y mejores salarios, con representación independiente y derechos de negociación colectiva. Estas demandas específicas, que a veces se fusionaron y a veces entraron en conflicto con las demandas por el sufragio femenino y los derechos civiles, se vieron respaldadas por olas masivas de violencia: huelgas, sentadas, batallas callejeras, disturbios, saqueos, incendios provocados. Mientras exigía garantías específicas para la vida con palabras, la gente no exigía con los hechos nada de las fábricas y trenes destruidos. El ciudadano estadounidense normal, el 99 por ciento, desde la Reconstrucción hasta la Segunda Guerra Mundial, fue bautizado con sangre y

bendecido con ganancias materiales. La participación ciudadana en la política retrocedió hasta el fondo de disfrutar de productos frescos. Con la paz relativa ganada por los trabajadores blancos, la esfera de compromiso político se abrió al otro 99 por ciento, la población negra. La lucha de la posguerra por los derechos civiles, que se desarrollaba lentamente, estalló en la década de 1960, no solo con demandas de igualdad de trato y respeto, sino también de inclusión en las ganancias materiales que la población trabajadora blanca se había asegurado temporalmente. Estas demandas políticas y sociales expresadas en Washington y Selma fueron solo el pequeño primer plano de la colosal furia muda de fondo que, cuando se escuchó, hizo añicos los escaparates llenos de mercancías de Newark, Detroit, Los Ángeles, Oakland, Chicago y en casi todas las demás, barrió el centro de las ciudades de los Estados Unidos. La autodestrucción de sus propios barrios fue el signo de que la gente 'no tenía nada que perder', una posición política que no puede sino ganar.

A medida que el movimiento por la igualdad y los derechos civiles crecía, los movimientos juveniles y contra la guerra de mediados de los años sesenta y principios de los setenta ganaron fuerza. Tomando muy en serio el mensaje físico de los disturbios raciales –que no hay victoria sin lucha–, los jóvenes radicales mezclaron las primeras tácticas laborales con estrategias de derechos civiles, que se fundieron en una ideología que afirmaba su *derecho* a

poseer los frutos de la sociedad estadounidense. Todo estaba en juego, y todo será nuestro. La especificidad de los movimientos políticos en este período estaba en la naturaleza de sus demandas generales: libertad, igualdad, paz, todo.

Pero la lucha por una demanda total estalló a mediados de la década de 1970, cuando la crisis de la economía estadounidense condujo a un renovado asalto de clase a quienes hacen funcionar el país. Este asalto está en curso. Ya no se podía dar nada a quienes lo exigían, ya no debían las empresas y el gobierno estar en deuda con sus empleados y ciudadanos. Esta nueva relación entre gobernantes y gobernados, entre propietarios y trabajadores, se denominó *austeridad*. A partir de este momento, las ganancias del siglo pasado retrocedieron lentamente. Los salarios reales se estancaron mientras los precios aumentaban, la desigualdad de ingresos explotó mientras aumentaba el desempleo, la riqueza inimaginable producida mientras increíblemente pocos la poseían: el sueño americano comprado con mal crédito, pagado con una tasa de interés alta, solo suavizado por un cupón para el cine. ¿Qué podemos exigir cuando no queda nada para dar?

'No tener una demanda no es falta de nada, sino una afirmación contradictoria de nuestro poder y nuestra debilidad. Somos demasiado débiles para siquiera tratar de

obtener algo de aquellos que dominan la vida laboral y, al mismo tiempo, lo suficientemente fuertes como para intentar lograr la apropiación directa de nuestra alma, tiempo y actividad aparte de la representación. Una lucha sin exigencias revela la totalidad del enemigo que combatimos y la unidad de quienes lo combaten. Tal lucha "no reclama ningún derecho particular porque el mal que sufre no es un mal particular sino un mal en general" (Marx, 1975, p. 256). Este 'mal general' es la estructura impersonal de explotación en el corazón de nuestro sistema económico –la venta forzada de nuestro tiempo y actividad vital a otra persona a cambio de un salario– que nunca puede ser superada por ningún cambio en particular, solo por uno total.

Sin embargo, la lucha sin demanda no es 'radical' porque no tiene demandas, así como la lucha por mejores salarios no es 'reformista' porque las tiene. Más importantes que las exigencias que se libran contra el poder son las exigentes responsabilidades que la propia situación suscita. Lo específico del momento actual es el reconocimiento explícito por parte de las mismas personas en público, juntas, en voz alta, indefinidamente, de su propia condición en las condiciones de los demás. En otras palabras, las personas se reconocen materialmente a sí mismas mientras se reconocen mutuamente. Las formas de estos encuentros, aunque espectaculares, no son nada comparadas con sus contenidos. Las cuestiones de trabajo, dinero, comunidad,

familia, sexo, color, tiempo, clase, educación, salud, medios, representación, castigo y fe ya no son cuestiones individuales. Pensar en cualquiera es pensar en todo, y realmente pensar en todo requiere una ocupación sin fin. Las ocupaciones sin fin son infinitas y libres, no porque estén en todas partes y duren para siempre, sino porque no hay nada fuera de ellas que las determine sino ellas mismas. La superación de las ocupaciones es la realización práctica de tal libertad, tarea que sólo puede realizarse históricamente.

Cuidado, aquí está en juego una racionalidad, una razón de inferencias sociales que se hace aún más clara por la falta actual de conceptos adecuados para comprenderla. La premisa mayor del 99 por ciento sintetiza a la perfección el vacío universal del americano moderno, expresando plenamente todo su ser sin referencia a una cualidad determinada. La verdad de las ocupaciones no está sólo en su sustancia, sino también en los sujetos. La premisa menor de ocupación ubica a los sujetos del silogismo en un lugar particular y en un tiempo particular. Unidos por relaciones materiales de interdependencia, la lógica nos obliga a concluir que ni siquiera la revolución es imposible.

La nueva era es profundamente revolucionaria, y lo sabe. En todos los niveles de la sociedad moderna, nadie puede y nadie quiere continuar como antes. Ya nadie puede manejar pacíficamente el curso de las cosas desde arriba, porque se

ha descubierto que las primicias de la crisis de la economía no solo están maduras, sino que, de hecho, han comenzado a pudrirse. En el fondo, nadie quiere someterse a lo que está pasando, y la reivindicación de la vida se ha convertido ahora en un programa revolucionario. El secreto de todas las negaciones 'salvajes' e 'incomprensibles' que se burlan del viejo orden es la determinación de hacer nuestra propia historia.

Occupy Wall Street es la primera respuesta estadounidense importante a la crisis económica de 2008. Pero la crisis económica de 2008 es el primer resultado importante de la respuesta fallida a la crisis de la década de 1970. En efecto, la guerra de clases retrasada de las últimas tres décadas, en la que los estadounidenses de buena fe dieron a las empresas y al gobierno una generación para solucionar el problema, ha emergido con fuerza. El tiempo de espera ha terminado. La era de la austeridad ha llegado a su límite. Ocupar todo sin demandas es solo el primer paso de bebé en los gigantescos zapatos del nuevo proletariado estadounidense.

II

En mayo de 2011, abogar por un "giro anarquista" en los Estados Unidos fue algo así como un escándalo. Un año después, ya es banal. Este cambio radical se puede explicar

con referencia a un verbo: Ocupar. Inspirado por las protestas democráticas masivas en el norte de África, así como por los movimientos contra la austeridad en Grecia y España, el movimiento Occupy desató las compuertas de ira, descontento e imaginación que se habían estado construyendo en los Estados Unidos desde que comenzó la crisis económica en 2008. Durante el otoño de 2011, cientos de campamentos Occupy en los Estados Unidos y el mundo reunieron a personas para practicar formas de democracia directa a través de asambleas generales, consenso y acción directa.

Estallando más rápido de lo que los académicos, los medios de comunicación o los partidos políticos pudieran entender, Occupy Wall Street demostró una vez más que el cambio social sustancial solo ocurre cuando las personas asumen la responsabilidad de actuar colectivamente sin la sanción de los canales políticos oficiales. Desde el principio, el movimiento estuvo inspirado por los anarquistas, no solo explícitamente por aquellos anarquistas particulares que comenzaron a organizar Occupy Wall Street en Nueva York, sino implícitamente a través de las relaciones éticas y las opciones tácticas que definieron el movimiento en general. El énfasis en la horizontalidad de las decisiones, sumado al rechazo de las demandas y la ocupación generalizada de los espacios públicos, produjeron un poderoso antídoto contra el sentimiento de impotencia política que generaba el bipartidismo. Impotentes para contrarrestar los efectos de

una crisis económica que arrasó con la llamada clase 'media', ambas partes finalmente se revelaron como lo que son: administradores de un sistema económico que no se puede permitir que fracase, sin importar cuán devastadoras sean las consecuencias sociales. El movimiento Occupy anunció materialmente el rechazo de tales políticas, y fueron la teoría y la práctica del anarquismo las que llenaron el vacío epistémico.

Finalmente, parecía que algo había roto el hechizo de apatía y negación que dominaba a la izquierda estadounidense desde el 11 de septiembre. Casi exactamente una década después de los ataques al World Trade Center, el topo del movimiento altermundialista volvió a asomar la cabeza, pero esta vez no como un movimiento de anarquistas e izquierdistas que se organizan en nombre de otros en grandes cumbres una o dos veces al año. Más bien, el mandato de ocupar todo, en todas partes, sin demandas, fue hecho por personas en nombre de sí mismas y de sus propias condiciones miserables. Reconocer la situación de cada uno y articular eso en público a través de asambleas generales sin exigir nada fue lo más impactante de todo. Todos los expertos de izquierda y derecha se burlaron de este movimiento en un momento, con la esperanza de avergonzar a los ocupantes para que formularan una sola demanda que pudieran atender. Solo el periódico fake, *The Onion*, parece haber entendido la vacilación de hacer demandas, cuando su titular del 12 de

octubre de 2011 decía: 'La Nación está esperando que los manifestantes articulen claramente sus demandas antes de ignorarlas'.

El giro anarquista en la vida política es claro, pero su significado aún está lejos de ser cierto. ¿Ha habido un cambio correspondiente en el pensamiento político? Si bien ha habido un desbordamiento de académicos simpatizantes que teorizan sobre el movimiento, la teoría producida por la lucha misma ha sido decepcionante. Esto no se debe a que no se expresen buenas ideas, sino a que las ideas mismas permanecen abstractas en el sentido hegeliano: es decir, separadas de una visión dinámica de sus propias condiciones de emergencia. Por lo tanto, sigue siendo una tarea política sintetizar y hacer explícita la coherencia de la actividad propia que emergió a lo largo de los campamentos, plazas, ocupaciones y revueltas del período de 2008 en adelante. Deberíamos abstenernos de ofrecer solo narrativas animadas o sociologías participativas, sino intentar una comprensión sinóptica del todo. Al principio, la pluralidad de los movimientos puede parecer que rechaza ideas tan grandes, pero es la misma universalidad de la crisis lo que unifica las diversas ocupaciones en todas sus particularidades locales, dando a la lucha misma su resonancia global.

Toda lucha produce no sólo sus propios sujetos, sino también la teoría en la que esos sujetos se articulan entre sí

y con el mundo. Esta teoría es ante todo material, expresándose a través de las formas de acción que ocurren en ciertos lugares y ciertos tiempos. Toda huelga es un silogismo, y toda ocupación es también un argumento. En 2011 se hizo más para repensar la política revolucionaria que en una década. Pero la comprensión de la teoría que se produjo a través de la lucha no ocurre de inmediato. El desfase temporal entre la acción y su comprensión no se puede superar a través de las redes sociales, encuestas académicas o más acción. Tal brecha es necesaria para dar tiempo a que se vean los límites y restricciones del movimiento. Son esos límites los que quiero describir ahora, límites que no se basan en una mala estrategia o táctica, sino límites que provienen de la era en la que vivimos y los tipos de movimiento que emergen dentro de ella.

Si bien las nuevas condiciones sociales han producido nuevas luchas sociales, los horizontes revolucionarios a los que aspira la gente en tales luchas se han quedado congelados. La visión general y desarticulada de la revolución que permanece en segundo plano suele ser una mezcla de liberalismo posmoderno y socialismo anticuado. La revolución, en este sentido, sucede a través de la formación de una unidad positiva de todas las clases de la sociedad: los oprimidos y los explotados, los precarios y estables, los empleados y los desempleados. Juntos, afirmando su identidad social frente a la negligencia política, el poder oculto de la gente emerge a través de la

toma colectiva y la autogestión de su trabajo, escuelas y ciudades en una estrategia que se llama 'doble poder'. El pueblo crecerá gradualmente lo suficiente como para deslegitimar la autoridad política, y finalmente podrá arrebatarse el poder a quienes administran y controlan sus vidas, para redistribuir la riqueza y formar una nueva sociedad de democracia autogestionada y autoorganizada.

¿Qué separa este relato de la narrativa clásica de la clase obrera uniéndose y afirmando su papel revolucionario en la sociedad al expropiar a los expropiadores? Nada realmente, excepto que ahora en lugar de la clase obrera, es el 'pueblo' o el 99 por ciento, y en lugar de la burguesía, es una mezcla de corporaciones codiciosas y políticos ricos, el 1 por ciento. La esencia ahistórica y revolucionaria del 'pueblo' crecerá a través de grandes actos de unidad, y todo lo que queda por discutir es cómo desarrollar mejor los procesos para la toma colectiva de decisiones. Lo que este relato deja fuera de la imagen es el núcleo mismo de por qué la gente está luchando hoy en día: no son simplemente las formas de toma de decisiones las que están mal, es el contenido mismo de sus vidas lo que está siendo destruido.

Ninguna de las luchas masivas de 2011 parecía estar cerca de ganar algo de poder para un pueblo unificado; más bien eran todas unidades de individuos fragmentados que no tenían nada en común entre sí excepto su sumisión objetiva a la fuerza del mercado y su experiencia subjetiva en la lucha

misma. Los participantes de las luchas de las plazas en España, Grecia y Estados Unidos buscaron mantener la experiencia de las plazas por encima de cualquier reivindicación, pues sólo en las plazas se forjó una humanidad común temporal. Esta unidad, sin embargo, no fue suficiente para derribar ninguna de las lógicas de austeridad que se imponían en todas partes. Incluso en Egipto, donde la unidad interclasista del pueblo derrocó al régimen, no han podido cambiar las condiciones económicas. Ahora bien, ese no era su objetivo principal, pero fue expresado por numerosos segmentos del movimiento, y todavía resuena.

Tales fenómenos son los límites de este ciclo de luchas, un límite que se impone a los pueblos en lucha y exige un camino revolucionario o no. El problema es que esta respuesta revolucionaria es en sí misma desconocida en sus detalles hasta que se lleva a cabo. Todo ciclo de luchas es también parte de la historia de la economía política, y de esa historia nacen y mueren los sueños revolucionarios. La tarea del teórico es escribir la historia de estos sueños, mapeándolos en los terrenos cambiantes del capitalismo. Esto también significa señalar lo que la actual coyuntura histórica hace posible. La producción actual de la revolución vista en las condiciones en que vivimos está determinada por un momento en el desarrollo del capitalismo donde el éxito mismo de la acumulación se basa en la evacuación completa del poder de cualquier clase trabajadora. Esta

dinámica es completamente diferente a la del período anterior, en el que el crecimiento del capital estuvo ligado al fortalecimiento de la cohesión y la incorporación de la clase trabajadora tanto a la sociedad de consumo como al Estado.

Ha habido diferentes horizontes, en los que predominaron las luchas ofensivas de la clase obrera. Desde la década de 1890 hasta la de 1970, la victoria de estas luchas significó fortalecer el poder del proletariado, construir sindicatos, aumentar los salarios y mejorar las condiciones de trabajo. Todos estos factores ayudaron a construir lo que se llama una 'identidad de los trabajadores', un significativo vacío que efectivamente unió a los sectores en competencia de la clase trabajadora y sus diversas ideologías. Los objetivos de esta era de luchas se expresaron en formas reformistas y revolucionarias; ambas vías, sin embargo, se unían al pensar la victoria como la dominación del proletariado sobre la burguesía, a través de la fuerza, la dictadura, el voto, los consejos o sindicatos autoorganizados; todos pensaban que era necesaria una transición, ya fuera organizada o espontánea. Las pérdidas y las retiradas no se desviaron de este objetivo general.

Podemos decir con certeza que la forma de la lucha de clases hoy, al menos desde la década de 1970, tiene un horizonte diferente, en el que predominan las luchas defensivas. La victoria hoy significa suavizar la pérdida de un

trabajo, obtener mejores paquetes de despido, mejorar las condiciones de trabajo para no morir por agotamiento. Ninguna victoria fortalece a la clase del trabajo contra el capital, simplemente la fractura individualmente. Las victorias individuales, en otras palabras, debilitan las condiciones generales. Hoy, la lucha por defender tu condición tiende a ser idéntica a la lucha contra tu condición. Por ejemplo, en India, Argelia, Bangladesh, las demandas salariales se transforman en destrucción de los medios de producción; en Estados Unidos surgen luchas antisindicales sin alternativa que poner en su lugar; en Francia, las luchas surgen no por el empleo sino por las indemnizaciones por despido; en las revueltas de Grecia, Reino Unido, Francia e Italia proliferan luchas sin reivindicación alguna, al menos sin reivindicación que hubiera sido reconocible para militantes de otra época; en California, Inglaterra y Quebec, los estudiantes luchan no por una mejor educación sino contra su papel como estudiantes en un mundo que no tiene futuro para ellos.

Poco a poco, lo que surge en estas luchas es un cuestionamiento, a través de la lucha, del papel que el capital asigna a los sujetos. Todas las identidades unificadas de lucha (el desempleado, el obrero, la comunidad, el militante, el estudiante) obstaculizan el desarrollo de la lucha misma; en otras palabras, para que la lucha continúe, incluso de la manera más modesta, debe superar las identidades que son su base misma. Las luchas de hoy

tienen contenidos diferentes a las anteriores: del 68, del 77 o del movimiento antiglobalización. Las luchas sociales hoy se enfrentan cara a cara con el capital global, y las demandas ni siquiera empiezan a desafiar la situación de las personas. Más bien, las propias luchas apuntan al límite de exigir cualquier cosa, incluso cuando la gente no puede evitar seguir haciendo demandas. En este punto, cuando el contenido de las luchas excede y desborda su forma de demandas, surgen rupturas al interior de las propias luchas. Estas tensiones y conflictos internos por la violencia, la policía, la democracia, las asambleas, la propiedad, las relaciones de género y la nacionalidad son las luchas dentro de las luchas que no deben ser ignoradas, barridas bajo la alfombra de alguna falsa 'unidad del movimiento' o clase. Estos puntos de quiebra son la clave para comprender lo que pueda desarrollarse dentro de una situación imposible.

Por ejemplo, hay todo un conjunto de prácticas que surgieron previamente en los límites de la lucha que podríamos llamar 'acción directa'. Estas fueron la expresión más radical y reformista de la lucha social en la década de 1990 y principios de la de 2000. Ellos desafiaron directamente la base de una identidad proletaria supuestamente revolucionaria fuera del capital, llamando y actuando como la negación inmediata del capitalismo en las calles, en cualquier lugar y en todas partes. Este llamado abstracto surgió de la identidad abstracta de los militantes, quienes no pudieron identificarse con ninguna de las

mediaciones anteriores de la identidad obrera, porque esa identidad fue vaciada de todo contenido excepto el capital. Este papel militante tuvo un lugar y una función definidos dentro del movimiento antiglobalización, que paradójicamente proporcionó un hogar para esta figura sin hogar, una identidad para este actor sin identidad. Actuando de forma individualista basándose únicamente en la convicción moral, el militante era un síntoma de la sobreabundancia de proletarios precarios e inútiles en Occidente, un fenómeno que creó decenas de revolucionarios sin revolución.

Sin embargo, hoy, cuando la crisis ha generalizado el empobrecimiento y ha hecho explícito el hecho de que ninguna identidad proletaria puede dar cobijo a la dominación ciega del capital, se han puesto en práctica todas las prácticas de acción directa del militante. Pensionistas que bloquean la economía en Francia, familias griegas que roban electricidad y se niegan a pagar impuestos en masa, estadounidenses apáticos que ocupan espacios públicos y luchan contra policías en todo el país: la única propiedad de los militantes, la acción directa, ha sido expropiada por el resto de la clase, y por lo tanto, el propio papel militante se pone en cuestión como una esfera de actividad separada. Lo que esto muestra es que no es necesario forjar una identidad unificada, ya sea trabajadora, anarquista, inmigrante o demócrata, para que una proliferación de tales prácticas se entreteja a lo largo de las

luchas. Estas luchas están generalizando no ideologías, sino prácticas. La lucha de clases no ha desaparecido en absoluto; por el contrario, tiene lugar cada vez más, aunque en condiciones diferentes a las anteriores. La unidad de clase no es lo que une a estas personas o luchas; 'ser parte de la clase obrera' es la base negativa de la que todas estas luchas buscan deshacerse.

Lo que unió a la gente para ocupar las plazas en 2011 fue la destrucción de sus vidas por la austeridad y otros ataques a su bienestar material, pero se ha expresado en un lenguaje político de "democracia" que fue capaz de unificar a los individuos fragmentados de todas las clases. El llamado a la democracia, sin embargo, tiene poco que ver con los llamados democráticos de la era antiglobalización, donde 'otro mundo es posible' se escuchaba junto a 'democracia ahora'. Hoy, no hay un mundo alternativo posible dentro de este, y la palabra 'democracia' es simplemente el marcador vacío de la experiencia compartida de impotencia para determinar la propia vida. Este sentimiento compartido, también sentido en todos los campos de Occupy en los Estados Unidos, habla de un cambio real en lo que une a las personas en las luchas de hoy. Reunidos por el contenido material de sus vidas, las personas luchan en cambio por las formas en que se gestionan sus vidas. Este límite se ve empujado cuando se calientan los enfrentamientos dentro de las propias plazas sobre cómo debe proceder la lucha. En estos límites, cuando se critica la democracia

democráticamente, cuando el 99 por ciento no incluye a las personas sin hogar pero sí a la policía, cuando las ideas vagas de ciudadanía y no violencia se ven como valores de grupos de personas que no están unidos por ninguna de las dos, en estos límites se produce la lucha dentro de la lucha, y el horizonte contra el cual se empujan estos límites se pone en primer plano.

Las ocupaciones de hoy son el primer acto de la revolución, porque rompen la separación que impone el capitalismo entre las vidas individuales y las condiciones sociales. Pero las ocupaciones mismas se convierten en el obstáculo a superar cuando se toman como la única forma prefigurativa de la sociedad futura dentro del caparazón de la vieja. Por el contrario, ninguna forma es revolucionaria fuera de su contexto; no hasta que se haya demostrado que es capaz de confrontar las fuentes que han unido a la gente en la lucha, se considerará retrospectivamente que una táctica ha sido la 'correcta'. La revolución no es simplemente gente que se une para autogestionar su propia explotación, sino gente que se une para abolir sus propias condiciones de explotación. Las ocupaciones son el anuncio material de este horizonte revolucionario, pero aún no su realización.

Mayo de 2012

Referencia

Marx, Karl (1975) 'Una contribución a la crítica de la *filosofía del derecho de Hegel: Introducción* ', en *Primeros escritos*, trad. R. Livingstone y G. Benton, Londres: Penguin/New Left Review.

CONTRIBUYENTES

Miguel Abensour, de la Universidad de París, ha sido editor de los periódicos parisinos *Textures*, *Libre* y *Tumultes*. Desde 1974 edita la serie 'Critique de la politique' (ediciones Payot & Rivages) que introdujo en Francia a los pensadores de la Escuela de Frankfurt. Fue durante varios años director del College International de Philosophie, y es profesor emérito de la Universidad de París. En sus libros y sus numerosos artículos, se esfuerza por conciliar la democracia, concebida como 'democracia salvaje' o 'democracia insurgente', con la idea de utopía, cuya historia ha analizado críticamente en varios libros. Ha publicado numerosos artículos sobre Emmanuel Levinas, Claude Lefort, Saint-Just, las utopías socialistas (Pierre Leroux, William Morris), Blanqui y los diversos representantes de la Escuela de Frankfurt, en particular TW Adorno. Su primer libro traducido al inglés acaba de ser publicado como

Democracia contra el Estado: Marx y el movimiento maquiavélico.

Los acusados de Tarnac: el 11 de noviembre de 2008, la policía antiterrorista francesa arrestó a unas 20 personas, la mayoría en Tarnac, un pequeño pueblo en la región de Correze, en el centro de Francia. Al principio nueve, y luego diez, fueron acusados de 'asociación delictiva con fines de actividad terrorista' en relación con el sabotaje de líneas de tren que había causado retrasos en los ferrocarriles franceses. Se han presentado muy pocas pruebas contra ellos, pero el centro de la acusación fue su supuesta autoría de un libro, *The Coming Insurrection* (Comité invisible: *La insurrección que viene*), y su supuesta asociación con lo que el gobierno francés y los medios han denominado un grupo de "ultraizquierda" o del "movimiento anarcoautónomo".

Cinzia Arruzza es profesora asistente de filosofía en la New School for Social Research, Nueva York. Recibió su doctorado en Roma de la Universidad de Roma 'Tor Vergata' y posteriormente estudió en las universidades de Freiburg (Suiza) y Bonn (Alemania). Ha escrito sobre Plotino y Platón, así como sobre Marx y el feminismo. Es autora de dos libros, *Les Mesaventures de la theodicee: Plotin, Origene, Gregoire de Nysse* (2011) y *Le relazioni pericolose: Matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo* (2010).

Banu Bargu es profesora asistente de política en la New School for Social Research, Nueva York, donde enseña

teoría política. Recibió su doctorado en la Universidad de Cornell en 2008. Sus principales áreas de interés son la teoría política moderna y contemporánea, con especial interés en las teorías de la soberanía y la resistencia, el pensamiento marxista, posmarxista y anarquista, y pensadores como Maquiavelo, Marx, Stirner, Schmitt y Althusser. Sus artículos han aparecido o están programados para aparecer en revistas como *Theory & Event*, *Constellations* and *Diacritics*, así como en varios volúmenes editados: *Policing and Prisons in the Middle East: Formations of Coercion* (2010), *After Secular Law* (2011) y *'Cómo no ser gobernado': Lecturas e interpretaciones desde una izquierda anarquista crítica* (2011). Su libro *Biopolitics and the Death Fast* se publicará próximamente en Columbia University Press.

Jacob Blumenfeld es candidato a doctorado en filosofía en la New School for Social Research de Nueva York. Ha enseñado en CUNY Staten Island, Laguardia Community College y New School. Actualmente vive en Berlín, donde está escribiendo su tesis sobre el concepto de propiedad en Hegel, Stirner y Marx.

Chiara Bottici es una filósofa y escritora italiana. Su tío abuelo fue el poeta anarquista Belgrado Pedrini. Enseñó en la Universidad de Frankfurt antes de unirse al Departamento de Filosofía de la New School for Social Research, Nueva York. Es autora de *Men and States* (2004),

A Philosophy of Political Myth (2007) e *Imaginal Politics* (próxima publicación en 2013). Con Benoît Challand, también escribió *The Myth of the Clash of Civilizations* (Routledge, 2010) e *Imagining Europe: Myth, Memory, and Identity* (2013) y editó una colección de ensayos titulada *The Politics of Imagination* (Routledge, 2011).

Judith Butler es profesora Maxine Elliot en los Departamentos de Retórica y Literatura Comparada, y codirectora del Programa de Teoría Crítica de la Universidad de California, Berkeley. Recibió su doctorado en filosofía de la Universidad de Yale en 1984 sobre la recepción francesa de Hegel. Es autora de *Sujetos del deseo: Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (1987), *Problemas de género: el feminismo y la subversión de la identidad* (1990), *Cuerpos que importan: Sobre los límites discursivos del 'sexo'* (1993), *La vida psíquica del poder: Teorías del sometimiento* (1997), *Discurso excitable* (1997), *El reclamo de Antígona: Parentesco entre la vida y la muerte* (2000), *Vida precaria: Poderes de la violencia y el duelo* (2004), *Deshacer el género* (2004), *¿Quién canta la patria-Estado? Lenguaje, política, pertenencia* (con Gayatri Spivak, 2008), *Marcos de guerra: ¿cuándo es la vida duelo?* (2009) y *¿Es secular la crítica?* (coautor, 2009). Es activa en política sexual y de género y derechos humanos, la política contra la guerra y Voz Judía por la Paz. También recibió el Premio Andrew Mellon por Logro Académico Distinguido en Humanidades.

Laura Corradi, obtuvo su doctorado en la Universidad de California, Santa Cruz, es actualmente investigadora en la Universidad de Calabria, Italia, y profesora de sociología del género y sociología de la salud y la enfermedad para estudiantes de ciencias políticas y trabajo social. Es autora de libros sobre mujeres que trabajan en turnos de noche, prevención del SIDA y varios artículos sobre la salud, la vida cotidiana y el activismo de las mujeres. También es editora del *Informe nacional italiano sobre la salud de la mujer* para la Red Europea de Salud de la Mujer (2000–01) y coautora del *Manual para la salud de la mujer*.

Simon Critchley enseña filosofía en la New School for Social Research de Nueva York, en la Universidad de Tilburg y en la European Graduate School. Es autor de muchos libros, incluidos *The Faith of the Faithless* (2012), *Impossible Objects* (2011), *The Book of Dead Philosophers* (2008) e *Infinitely Demanding* (2007). Próximamente se publicará un nuevo libro sobre *Hamlet*.

Stephen Duncombe es profesor asociado en la Gallatin School y el Departamento de Medios, Cultura y Comunicación de la Universidad de Nueva York, donde enseña historia y política de los medios. Es el autor de *Dream: Reimaginando la política progresista en una era de fantasía* y el editor de *Cultural Resistance Reader*, entre otros libros, y es el creador de Open Utopia, una edición basada en web de código abierto y acceso abierto. de la

Utopía de Tomás Moro, que se encuentra en <http://theopenutopia.org>. Activista político de toda la vida, Duncombe es actualmente cofundador y codirector del Centro para el Activismo Artístico.

Andrej Grubic es profesor asociado y presidente del departamento del programa de Antropología y Cambio Social en el Instituto de Estudios Integrales de California. Es un destacado protagonista del 'neo-anarquismo', coautor con Staughton Lynd de *Wobblies and Zapatistas* (PM Press, 2008) y autor de *Don't Mourn, Balkanize!* (Prensa PM, 2010).

Todd May es profesor de filosofía en la Universidad de Clemson, Carolina del Sur. Enseña y escribe sobre el pensamiento francés reciente, en particular sobre el post-estructuralismo. Es autor de *La filosofía política del anarquismo postestructuralista*, y ha escrito y hablado extensamente sobre la relación entre el postestructuralismo y el anarquismo, así como sobre Foucault, Deleuze y Rancière. Además de su trabajo académico, ha estado involucrado en luchas de liberación desde los derechos de los homosexuales hasta el trabajo contra el apartheid y la lucha por los derechos de los palestinos. Mientras vivía en Pittsburgh, Todd fue co-coordinador de campañas contra la ayuda a los Contras y la campaña contra la Guerra del Golfo (I). También se desempeñó como codirector nacional de EE. UU. del Comité

de Solidaridad con Palestina y fue miembro de la junta del Instituto de Estudios Anarquistas.

Alberto Toscano enseña en el Departamento de Sociología, Goldsmiths, Universidad de Londres. Es autor de *Fanatismo: Sobre los usos de una idea* (2010) y editor de la revista *Materialismo Histórico*.

Mitchell Cowen Verter es candidata a doctorado en la New School for Social Research, Nueva York, y trabaja en una disertación sobre anarquismo, feminismo y ecología. Es el editor de *Dreams of Freedom* y el autor de muchos artículos sobre Levinas.

Stephanie Wakefield es candidata a doctorado en ciencias ambientales y de la Tierra en el centro de posgrado de CUNY en Nueva York, y trabaja en tecnologías de gestión de crisis urbanas y urbanismo verde.