

VV AA

# LA IMAGINACIÓN ANARQUISTA



El anarquismo, las humanidades  
y las ciencias sociales

Este volumen es el producto de una conferencia celebrada originalmente en 2012, en la Goldsmiths University of London, pero radicalmente actualizado con otros colaboradores no presentes en la reunión, para examinar cómo la imaginación anarquista (un guiño a la imaginación sociológica del anarquista C. Wright Mills), metodologías anarquistas y construcciones teóricas, han influenciado las humanidades y las ciencias sociales.

El libro demuestra cómo la imaginación ha influido en estas disciplinas, incluidas la antropología, el arte, el feminismo, la geografía, las relaciones internacionales, las ciencias políticas, el poscolonialismo y la sociología.

“La imaginación anarquista es más que una introducción completa a la erudición inspirada en el anarquismo en todas las disciplinas. Es un testimonio claro e inequívoco de la vitalidad del pensamiento

libertario tanto dentro como fuera de la Academia. No puedo apoyarlo lo suficiente”.

– Nathan Jun,  
*Universidad Estatal del Medio Oeste, EE. UU.*

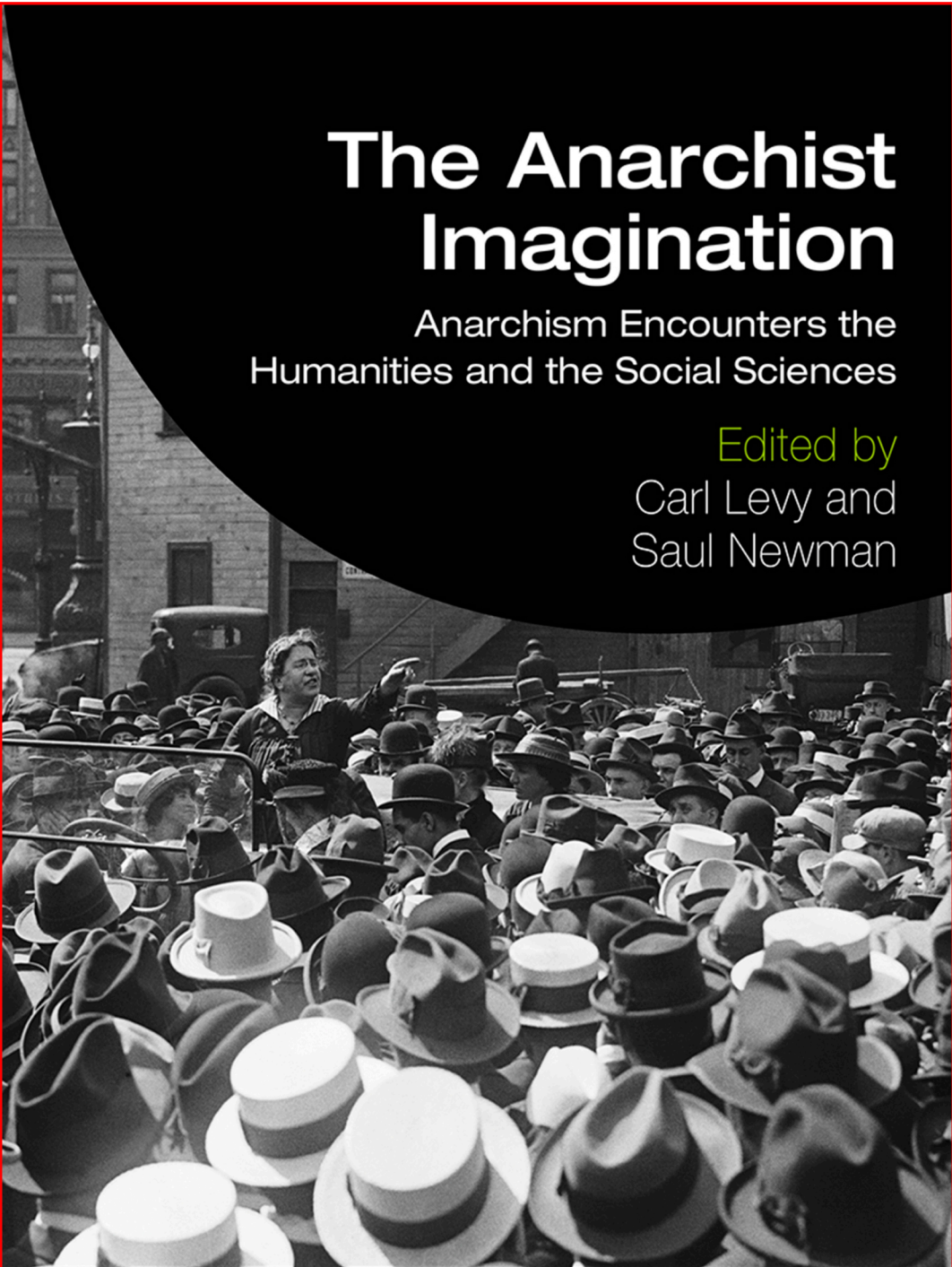
“Estos ensayos de gran alcance rastrean las extensas intersecciones del anarquismo con los campos y estudios académicos. La influencia del anarquismo, como demuestran los ensayos, es impresionantemente amplia y aparece tanto directamente, en la relevancia de autores, textos y eventos reconocidos, como indirectamente, en el desbordamiento de las formas anarquistas de hacer preguntas y buscar conceptos clave como poder, orden y cambio”.

– Kathy E. Ferguson,  
*Universidad de Hawái, EE. UU.*

# The Anarchist Imagination

Anarchism Encounters the  
Humanities and the Social Sciences

Edited by  
Carl Levy and  
Saul Newman



Interventions

ROUTLEDGE  


VV AA

## **LA IMAGINACIÓN ANARQUISTA**

El anarquismo, las humanidades y las ciencias sociales

Editado por Carl Levy y Saul Newman

Publicado por primera vez en 2019 por Routledge

2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxón OX14 4RN

© 2019 selección y material editorial, Carl Levy y Saul Newman; capítulos individuales, los colaboradores

Título: *The Anarchist Imagination. Anarchism Encounters the Humanities and the Social Sciences*

Editado por Carl Levy y Saul Newman.

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

[http://www.solidaridadobrero.org/ateneo\\_nacho/biblioteca.html](http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html)

# ÍNDICE DE CONTENIDO

Introducción: La imaginación anarquista

I. El anarquismo, las humanidades y las ciencias sociales

Carl Levy

II. Las dos anarquías: las revueltas árabes y la cuestión de una sociología anarquista

Mohammed A. Bamyeh

III. Cuestionando el estado de naturaleza: anarquismo y relaciones internacionales

Zaheer Kazmi

IV. Estudios de Anarquismo y Seguridad Crítica

Chris Rossdale

V. El post-anarquismo hoy: anarquismo y teoría política

Saul Newman

VI. Anarquismo y ciencia política

Ruth Kinna

- VII. Hacia una analítica anarquista-feminista del poder  
Sandra Jeppesen
- VIII. Amar la política: Sobre el arte de vivir juntos  
Vishwam J. Heckert
- IX. Bandera negra: la geografía anarquista  
Anthony Ince
- X. En diálogo: anarquismo y poscolonialismo  
Maia Ramnath
- XI. ¿Qué es ley?  
Elena Loizidou
- XII. Anarquismo y estudios de educación  
Judith Suissa
- XIII. Anarquismo y estudios religiosos  
Alexandre Christoyannopoulos
- XIV Estética de la tensión  
Allan Antliff
- XV Conclusión en tres actos  
Carl Levy
- AGRADECIMIENTOS



## **INTRODUCCIÓN**

### **LA IMAGINACIÓN ANARQUISTA**

Esta es una introducción de amplio alcance al anarquismo del siglo XXI que incluye una amplia gama de enfoques teóricos, así como una variedad de perspectivas empíricas y geográficas. El libro demuestra cómo la imaginación anarquista ha influido en las humanidades y las ciencias sociales, incluidas la antropología, el arte, el feminismo, la geografía, las relaciones internacionales, las ciencias políticas, el poscolonialismo y la sociología.

Basándose en una larga narrativa histórica que abarca las 'olas' del movimiento anarquista desde el anarquismo clásico (décadas de 1840 a 1940), la ola de posguerra de anarquismo estudiantil, contracultural y de control obrero de las décadas de 1960 y 1970, hasta las políticas de Zonas Autónomas Temporales de los años 90 y el Movimiento Occupy y más allá. El objetivo de este volumen es cubrir las

humanidades y las ciencias sociales en una era de renacimiento anarquista en la Academia. La filosofía anarquista y las metodologías anarquistas han resurgido en una variedad de disciplinas, desde estudios organizacionales hasta derecho, economía, teoría política y relaciones internacionales, antropología y hasta estudios culturales. Los enfoques anarquistas de la libertad, la democracia, la ética, la violencia, la autoridad, el castigo, la falta de vivienda y el arbitraje de la justicia han generado una amplia gama de publicaciones académicas y proyectos de investigación. Pero este volumen recuerda una historia más antigua. En otras palabras, el papel continuo de la imaginación anarquista como musa, provocadora, aguijoneadora adversaria y catalizadora del estímulo de la investigación y la actividad creativa en las humanidades y las ciencias sociales desde mediados del siglo XIX hasta hoy.

Este trabajo será una lectura esencial para los estudiosos y estudiantes del anarquismo, las humanidades y las ciencias sociales.

Carl Levy es profesor de política en Goldsmiths, Universidad de Londres, Reino Unido. Es autor de doce libros editados y más de 75 artículos en revistas y capítulos de libros.

Saul Newman (PhD UNSW 1998) es profesor de Teoría Política en Goldsmiths, Universidad de Londres, Reino Unido. Su investigación se centra en la teoría política

continental, el postanarquismo y el pensamiento político radical. Su publicación más reciente es *Teología política: una introducción crítica* (2018).

## **Colaboradores**

Allan Antliff: Profesor Asociado de Historia del Arte y Estudios Visuales, Universidad de Victoria, Canadá.

Mohammed Bamyeh: Profesor de Sociología, Departamento de Sociología, Universidad de Pittsburgh, EE.UU.

Alexandre Christoyannopoulos: Profesor Titular de Política y Relaciones Internacionales, Departamento de Política, Historia y Relaciones Internacionales, Universidad de Loughborough, Reino Unido.

Vishwam Jamie Heckert: erudito independiente, profesor de yoga y sanador, Reino Unido.

Anthony Ince: Profesor de Geografía Humana, Facultad de Geografía y Planificación, Universidad Cardiff, Gales, Reino Unido.

Sandra Jeppesen: Profesora Asociada en Estudios Interdisciplinarios, Cátedra Universitaria de Estudios de

Medios e Investigación en Medios Transformativos y Movimientos Sociales, Programa de Estudios de Medios, Departamento de Estudios Interdisciplinarios, Universidad Lakehead Orillia, Canadá.

Zaheer Kazmi: Investigador sénior, Instituto Mitchell de Paz, Seguridad y Justicia Globales, Universidad Queen's de Belfast, Irlanda del Norte, Reino Unido.

Ruth Kinna: Profesora de Política, Departamento de Política, Historia y Relaciones Internacionales, Universidad de Loughborough, Reino Unido.

Carl Levy: Profesor de Política, Departamento de Política y Relaciones Internacionales, Goldsmiths, Universidad de Londres, Reino Unido.

Elena Loizidou: Profesora de Derecho y Teoría Política, Facultad de Derecho, Birkbeck College, Universidad de Londres, Reino Unido.

Saul Newman: Profesor de Teoría Política, Departamento de Política y Relaciones Internacionales, Goldsmiths, Universidad de Londres.

Maia Ramnath: escritora, organizadora y profesora adjunta de historia, Universidad de Fordham, Nueva York, EE. UU.

Chris Rossdale: LSE Fellow en Teoría de las Relaciones

Internacionales, Departamento de Relaciones Internacionales, Escuela de Ciencias Económicas y Políticas de Londres.

Judith Suissa: Profesora de Filosofía de la Educación, Departamento de Educación, Práctica y Sociedad, Instituto de Educación de la UCL, Londres, Reino Unido.

# I. EL ANARQUISMO SE ENCUENTRA CON LAS HUMANIDADES Y LAS CIENCIAS SOCIALES

Carl Levy

## **El anarquismo como metodología e inspiración**

En 1971, el politólogo estadounidense David Apter y el historiador británico James Joll publicaron un libro editado (originalmente en una edición especial de Government and Opposition (octubre de 1970)), sobre el anarquismo actual, que lucía una pieza de época, un Bakunin psicodélico bastante encantador en su portada (Apter y Joll 1970; Apter y Joll 1971).

A raíz de '1968', con banderas negras desde París a Berkeley, y los acontecimientos multiplicándose desde un pequeño movimiento en marzo en Nanterre hasta mayo, una huelga de unos diez millones de estudiantes,

trabajadores de cuello blanco y el proletariado industrial, con el Estado gaullista casi tambaleándose y el general reuniendo a sus tropas en su base en Baden–Baden, y sus partidarios también en la orilla derecha (Berry 2018; Vinen 2018), el obituario anterior de George Woodcock para el anarquismo en su edición de 1962 de *El Anarquismo*, ahora parecía prematuro (Woodcock 1962: 468–469).

Fue la pura fuerza de las 'movilizaciones inoportunas' (Rose 1999: 280)<sup>1</sup>, de protesta anárquica fuera del alcance del acuerdo funcionalista predominante de la Guerra Fría, lo que hizo que el anarquismo regresase a la agenda académica.

A fines de la década de 1960, el anarquismo y el sindicalismo se habían convertido en temas dignos de estudio académico para historiadores, científicos sociales y economistas, como demostró el interesante número especial y la versión en libro de *Anarchism Today*.

Las oleadas de protestas estudiantiles, control obrero y movimientos no oficiales de base, activistas pioneros por los derechos de los homosexuales y la segunda ola de feminismo de los años 60 y 70 fueron reemplazadas por movimientos anti–nucleares, ecologistas y okupas desde finales de los 70 hasta principios de la década de 1990. En

---

1 Esto es bastante similar al concepto de 'democratización llena de acontecimientos' utilizado por Donatella della Porta (2014) en su comparación de '1989' con '2011'.

todos estos casos, el interés por el anarquismo y el sindicalismo en el mundo académico creció y disminuyó, pero nunca se evaporó por completo. El marxismo de nueva izquierda, el posmodernismo y el poscolonialismo fueron claramente más evidentes entre los intereses de los académicos de izquierda.

A raíz de '1968' en Europa Occidental y de una manera más cuestionada en los EE. UU. (debido a la vasta escena cultural clandestina politizada), no fue el libertarismo, sino el marxismo renacido, de matiz maoísta o neotrotskista, lo que se puso a la cabeza de la revuelta del campus, reemplazando la autoafirmación de la vida real, con apuestas ficticias por el poder” (Samuel 2012: 261).

Las escuelas libres libertarias y las okupaciones podían incorporarse al Estado local e incluso aquí las formas de marxismo autónomo eran más notables (Katsiaficas 2006). El posmodernismo y varias formas de teoría poscolonial se convirtieron en caminos hacia las carreras universitarias; el 'automaticismo marxista' (Ward 1987: 9) triunfó sobre las corrientes anarquistas. Pero en la era posterior al declive de la Guerra Fría y el aparente triunfo de las variedades de globalización desde el neoliberalismo hasta el capitalismo chino con características leninistas, el anarquismo o variaciones más nuevas sobre el mismo tema, que en todo caso había sufrido una serie de transformaciones desde 1945, ganó terreno constantemente entre activistas y



académicos. Desde la década de 1990 hasta 2008, la era de los Movimientos por la Justicia Global, de las izquierdas alternativas en América Latina, de las Zonas Alternativas Temporales y los campamentos (Feigenbaum, Frenzel y McCurdy 2013), de los experimentos horizontalistas de democracia directa consensuada, sentaron las bases para una presencia aún más notable (Maeckelbergh 2011; Levy 2017). Estos movimientos se basaron en corrientes fuera del anarquismo per se. El socialismo libertario, el comunismo libertario, el marxismo autonomista, el feminismo marxista y los escritos poscoloniales se fusionaron con la tradición anarquista a medida que las izquierdas socialdemócratas, marxistas y comunistas organizadas sufrían trastornos. Escribiendo en 2016, Alex Prichard y Owen Worth resumieron esta combinación compleja:

En ausencia de una línea de partido, los movimientos sociales y los grupos de un solo tema han proliferado y, a menudo, se han fusionado, con algunos miembros individuales en grupos múltiples y contradictorios que provienen de antecedentes ideológicos y activismos radicalmente diferentes. (Prichard y Worth 2016: 6).

Estos movimientos y el trabajo académico asociado durante el período comprendido entre el final de la Guerra Fría y la crisis financiera de 2008 alimentaron el declive del modelo neoliberal y un brote de actividad similar a la de 1968 con la Primavera Árabe y las bases, “movimientos sin

líderes” (Ross 2011) de asentamientos y plazas desde Santiago a Wall Street, de Atenas a Madrid, de Barcelona a Tel Aviv y Nueva Delhi (Dupuis–Deri 2018; Sitrin 2018), que hicieron a este “anarquismo reconfigurado “ (Dixon 2014: 5–10) de interés periodístico, ir más allá de los activistas y la izquierda académica (Blumenfeld, Bottici y Critchley 2013).

El Movimiento por la Justicia Global y el anarquismo nuevo o reconfigurado de los Squares (movimientos de las plazas) fueron simultáneamente un producto y una crítica de lo que Peter Mair (2013) identificó como el vaciamiento de la democracia liberal.

Fueron las encarnaciones físicas de los fenómenos discutidos en *El fin de la política representativa* de Simon Tormey (2015), y estuvieron acompañados por la reinención de un tipo de ciudadanía social de base y cosmopolita (Levy 2011).

Pero el período desde los movimientos de Occupy y Squares (de las Plazas) hasta hoy ha sido testigo de otro retroceso: la cooptación estatal, la mimesis (el adversario aprendiendo los trucos del comercio digital en el ciberespacio), mientras que la falta de planificación estratégica a largo plazo y la calidad provisional de la política emocional táctica de los Squares vio evaporarse una fuerza inicialmente contagiosa (Tufekci 2017: 71–75). La política de la Plaza fue reemplazada por batallas entre formas de

populismo parlamentario de derecha e izquierda o lo que Paolo Gerbaudo (2017) ha denominado “ciudadanismo”, un híbrido de populismo de izquierda y anarquismo: una combinación inestable de fuerzas que se manifiestan en SYRIZA y Podemos (Sheehan 2016; Feenstra, Tormey, Casero–Ripolles y Keane 2017; Mudde 2017; Ordóñez, Feenstra y Franks 2018).

La política liminal de los Squares en el norte de África y el Medio Oriente (Galian 2018) fue reemplazada por juegos de poder sangrientos entre potencias mundiales y regionales, nacionalismos teocráticos y remanentes de clanes de nacionalismo de Estado familiar secular más antiguos, con el interesante municipalismo libertario de Rojava, un experimento en el Kurdistán sirio (¿una variación del 'ciudadanismo'?) que es una sorprendente excepción a la regla (Knapp, Flach y Ayboga 2016).

El populismo alternativo de izquierda latinoamericano se vio amenazado por las fuerzas hegemónicas imperiales y las contradicciones internas entre las nuevas élites políticas populistas y sus aliados, los infelices movimientos etnonacionales que “conducen en el asiento trasero” y quienes se sintieron amenazados por los planes de desarrollo de recursos naturales emitidos por las nuevas élites políticas populistas de las ciudades capitales (Zibechi 2012; Webber 2017).

La batalla contra la globalización, en la que el mensaje

cosmopolita del anarquismo ofrecía una forma alternativa de solidaridad mundial, se transformó en una batalla de los populistas de derecha contra las “élites globalistas” y los “intercalados” migrantes/refugiados.

Los populistas multimillonarios, sus secuaces e imitadores, han aprovechado la inquietud con la globalización neoliberal para apoderarse de la narrativa de la izquierda populista y anarquista de '2011', invocando un mundo de estados–nación orgullosos y soberanos como remedio para el flujo libre de capital, productos y personas (o al menos ciertos tipos de personas).

El vaciamiento del orden mundial democrático liberal, el final del acuerdo de 1945 (Mounk 2018), puede no beneficiar a la izquierda populista y libertaria, pero da vida a los fantasmas fascistas de la década de 1930.

Es demasiado pronto para decir si un populismo parlamentario de izquierda aún podría desafiar esta contrarrevolución reciente (de la Torre 2015; Muller 2016; Rovira Kaltwasser, Taggart, Ochoa Espejo y Ostiguy 2017).

Dana Williams resume sucintamente el curso del anarquismo y los movimientos sociales nuevos y más nuevos desde 1968 o 1989 (Williams 2018). Ella diferencia entre anarquismo y movimientos anarquistas, y argumenta que estos últimos son mucho más grandes que el primero. Pero los movimientos anarquistas se alimentaron y ganaron

credibilidad dentro de movimientos más amplios, que invocaron el horizontalismo, la acción directa, el antiautoritarismo, el anticapitalismo y la ayuda mutua.

Al involucrarse en tácticas callejeras lúdicas y de confrontación, los movimientos sociales más nuevos intentan recuperar el espacio urbano para un mundo social alternativo con formas innovadoras de práctica democrática e identidades performativas. Muchos participantes pueden estar más cerca del marxismo autónomo u otros híbridos, o aún sentir que la etiqueta 'anarquista' todavía conlleva demasiado estigma (Prichard, Kinna, Pinta y Berry 2012). Aquí está David Graeber, quien usa la identificación 'anarquista' tácticamente (en el ejemplo citado más abajo, en su política activista) dependiendo de a quién se dirige y dónde está publicando, y a veces pasa por alto a los anarquistas académicos que antes contribuyeron a las ciencias sociales, haciéndolo parecer a éste más único y asediado de lo que es<sup>2</sup>:

Para los anarquistas 'pequeños' como yo, es decir, el tipo dispuesto a trabajar en amplias coaliciones siempre

---

2 Shantz y Williams (2014: 178) destacan en su estudio del anarquismo y las ciencias sociales: no solo pasa por alto los trabajos anteriores de Paul Goodman y Colin Ward, quienes vivieron en gran medida más allá de los muros de la Academia, sino que tampoco menciona Jeff Ferrell u otros antropólogos académicos anarquistas, como Harold Barclay, aunque ofreció un excelente respaldo a un volumen recopilatorio de ensayos de Brian Morris (2015), profesor emérito de antropología, Goldsmiths, Universidad de Londres.

que trabajen sobre principios horizontales, eso es lo que siempre habíamos soñado. Durante décadas, el movimiento anarquista ha estado poniendo gran parte de nuestra energía creativa en desarrollar formas de procesos políticos igualitarios que realmente funcionen; formas de democracia directa que en realidad podrían operar dentro de comunidades autónomas fuera de cualquier Estado. Todo el proyecto se basó en una especie de fe en que la libertad es contagiosa. Todos sabíamos que era prácticamente imposible convencer al estadounidense promedio de que una sociedad verdaderamente democrática era posible a través de la retórica.

(Graeber 2013: 89)

En sus etnografías académicas (a excepción de *Direct Action* (Graeber 2009) que no puede evitar el etiquetado), Graeber solo ha invocado abiertamente el anarquismo como tema central en su intento de desarrollar una teoría de la antropología (Graeber 2004), pero por lo demás lo hace con modestia –la vinculación indirecta de Marcel Mauss con la tradición anarquista, y algunas referencias a Peter Kropotkin, en su exitoso estudio de cinco mil años de deuda (Graeber 2011). Pero la esencia de sus argumentos, de hecho sus formulaciones reveladoras, han sido rastreadas en libros y revistas asociadas con la prensa anarquista y marxista autónoma donde es menos reticente

a discutir los vínculos políticos e intelectuales con las ideas y metodologías de la tradición anarquista (Graeber 2007; Shukaitis, Graeber y Biddle 2007). Esto podría deberse a la reacción adversa que la etiqueta 'anarquista' aún puede tener para los académicos, particularmente en los EE. UU.,<sup>3</sup> pero en el Reino Unido, el filósofo anarquista Alan Carter ocupó la cátedra de filosofía moral en la Universidad de Glasgow, una silla ocupada anteriormente por Adam Smith! Cualquiera que sea el mérito de este argumento, en el Reino Unido, incluso si algunos de sus críticos celosos podrían usar el etiquetado político como una excusa para mancillar su impresionante corpus de trabajo, en general, Graeber ha sido aceptado y celebrado en la London School of Economics e incluso en la prensa financiera convencional<sup>4</sup>.

En cualquier caso, los nuevos movimientos (Justicia Global y Occupy) narrados por Graeber han reforzado y validado el crecimiento del anarquismo en la Academia. Aquí, el anarquismo se ha vuelto cada vez más interesante y notorio y ha habido un crecimiento de estudiantes de doctorado en varios campos y grupos en ciertas universidades, en el Reino Unido en Loughborough, por ejemplo: me atrevo a decir que el anarquismo es un tema de moda (“Ser un anarquista

---

3 Para un estudio del sociólogo/activista anarquista Harold Ehrlich, véase Williams y Shantz (2016).

4 Graeber me explicó su posición en una serie de correos electrónicos interesantes y le agradezco sus ideas (6 de agosto de 2013, 17:32 y 6 de agosto de 2013, 21:28).

académico está casi de moda' (Shantz y Williams 2014: 176)), y a diferencia de las olas anteriores desde 1968, esta vez parece que la marea todavía está subiendo y la producción académica está alcanzando un tono autosostenible (Amster, De León, Fernández, Nocella y Shannon 2009; Levy y Adams 2018). Los enfoques anarquistas de la libertad, la democracia, la ética, la violencia, la autoridad, el castigo, el problema de la vivienda y el arbitraje de la justicia han generado una miríada de publicaciones académicas y proyectos de investigación (Purkis y Bowen 1997; Purkis y Bowen 2004; Gordon 2008; Kinna 2012). La filosofía anarquista y las metodologías anarquistas han resurgido en una variedad de disciplinas, desde estudios organizacionales hasta derecho, economía política, teoría política y relaciones internacionales, y antropología hasta estudios culturales (Havercroft y Prichard 2017: 5).

## **La imaginación anarquista**

Este volumen es el producto de una conferencia celebrada originalmente en el ahora lejano resplandor de Occupy/Arab Spring, en 2012, en Goldsmiths, University of London<sup>5</sup> (pero me apresuro a agregar, radicalmente

---

5 'Anarchism Today', Goldsmiths, Universidad de Londres (26 de



actualizado y con otros colaboradores no presentes en la reunión original y otros presentes no en este volumen) para examinar cómo la imaginación anarquista (un guiño a la imaginación sociológica del anarquista C. Wright Mills), metodologías anarquistas y construcciones teóricas, han influenciado las humanidades y las ciencias sociales.

Entonces, ¿qué es la imaginación anarquista? Recordemos aquella intempestiva movilización de mayo de 1968 que despidió a Charles de Gaulle y obligó a George Woodcock a romper su obituario por el anarquismo. La imaginación anarquista permite que el científico social y el historiador pasen por tales “momentos de locura” durante su investigación académica (Zohlberg 1972). Aquí está el veterano de 1968 el antropólogo amigo de los anarquistas Michael Taussig a su llegada a 'Occupy Wall Street' en 2011 describiendo el 'momento de locura' de la movilización social:

Bienvenidos a la Zona Autónoma Temporal de Hakim Bey. Recuerdo París, mayo de 1968: la gente decía que

---

octubre de 2012), organizado por el entonces Departamento de Política (ahora Departamento de Política y Relaciones Internacionales), la Unidad de Investigación en Gobernanza y Democracia, y la Unidad de Investigación en Política y Ética. Los participantes incluyeron a Alan Antliff, Alexandre Christoyannopoulos, Mohammed Bamyeh, David Graeber, Carissa Honeywell, Ruth Kinna, Carl Levy, Saul Newman, Chris Rossdale y Judith Suissa. La conferencia recibió una subvención del Grupo de Estudio Anarquista de la Asociación de Estudios Políticos (Reino Unido), y nos gustaría agradecerles por la generosa ayuda.

vivió en esa zona durante meses, no dormía; no necesitaba hacerlo. De la nada se formó una comunidad, alimentada por la oportunidad imprevista de contraatacar. Las décadas se alejan. Décadas de Fox News y Goldman Sachs. Décadas de destripar lo que quedaba del contrato social. Décadas en las que los niños llegaron a pensar que ser banquero era sexy. Cuando eso sucede, *sabes* que todo ha terminado, o está a punto de explotar, ya que una vez más la historia lanza una bola curva. Una vez en la vida, ocurre lo impredecible y la realidad se redefine. (Taussig 2013: 9)

Pero los momentos de locura también pueden usarse para explorar las humanidades y las ciencias sociales. Muchas de las figuras más importantes de la ficción y la poesía modernistas y posmodernistas se basaron en esta chispa, desde Eugene O'Neill hasta James Joyce y Ursula Le Guin (Shantz 2011: 10–11).

También existe un vínculo entre las humanidades y las ciencias sociales, 'la imaginación literaria también puede expresarse poderosamente a través de las ciencias sociales' (Shantz 2011: 121). Paul Feyerabend, el metodólogo anarquista y estudiante de Karl Popper, argumentó que la cosmovisión científica debe abrazar la 'contingencia y la imaginación' y rechazar las 'verdades eternas' (Stevens 2011: 6). Así que Feyerabend concluyó que un toque de un momento de locura permite que el científico más sobrio

rompa paradigmas y avance en la teoría: 'Mi tesis es que el anarquismo ayuda a lograr el progreso en cualquiera de los sentidos que uno quiera elegir. Incluso la ciencia de la ley y el orden solo tendrá éxito si se permite que ocasionalmente se produzcan movimientos anarquistas» (citado en Stevens 2011: 18).

El vínculo más notorio entre la imaginación anarquista y la imaginación sociológica se encuentra en la vida y obra de C. Wright Mills, nostálgico de la IWW y desconfiado del 'Big Labor' burocrático, un autoproclamado 'maldito anarquista' (Levy). La imaginación sociológica trascendió la autoimportancia de la gran teoría por un lado y abstraigo el empirismo por el otro; el verdadero propósito de la imaginación sociológica debería ser conectar los problemas privados con las estructuras políticas (Freedman 2013: 373). Y por tanto se deduce que 'la sociología podría ser la disciplina maestra de la política, la imaginación sociológica alimentaría la imaginación política' (Freedman 2013: 374).

Los sociólogos anarquistas han reconocido la afinidad. 'La imaginación sociológica en sí misma, tal como la define Mills, puede ser una de las ideas más anarquistas jamás desarrolladas por la sociología', afirmó Dana Williams (Heckert 2011). De hecho, Williams no duda en argumentar que, 'Quizás el mejor ajuste de la "imaginación sociológica" es hablar de una "imaginación anarquista"' (Heckert 2011). Hoy en día existe una superposición crucial, aunque

limitada, entre los sociólogos académicos anarquistas y los “anarquistas sociológicamente informados que actúan dentro de los movimientos sociales” (Shantz y Williams 2014: 9).

En nuestra era de capitalismo 'inmaterial' y simbólico, esta imaginación anarquista o radical se ha convertido en un campo de batalla clave sobre lo que teóricos como Michael Hardt, Tony Negri o Scott Lasch han denominado “el intelecto general” –el tipo de conocimientos básicos, competencias y entendimientos que nos permiten comunicarnos y trabajar juntos, y que representan el timbre de nuestro poder creativo colectivo' (Haiven 2014: 245).

Pero esta imaginación anarquista es también un recurso tentador para el burócrata estatal o capitalista ágil: los conceptos de flexibilidad personal sobre las rigideces de las instituciones, las ventajas de las redes sobre las jerarquías, y el pozo profundo de la expresión personal y su vínculo con la creatividad, serán elegidos cuidadosamente por los enemigos de los anarquistas.

## **¿Por qué este volumen? Una primera panorámica de algunos encuentros entre el anarquismo, las humanidades y las ciencias sociales**

Ha habido una gran cantidad de trabajos editados sobre anarquismo y postanarquismo en la última década, pero con la excepción del *Continuum/Bloomsbury Compendium* (Kinna 2012, 2014) y el *Palgrave Handbook of Anarchism* publicado recientemente (Levy y Adams 2018), la mayoría de estos trabajos se han centrado en un aspecto de las ciencias sociales y las humanidades, como monografías para las editoriales anarquistas PM y AK, y en series dedicadas publicadas por Continuum, Bloomsbury y Manchester University Press, como colecciones o artículos en revistas como *Estudios anarquistas*, *Anarquismo social* o revistas académicas más importantes y venerables, especialmente porque los *Estudios anarquistas* han sido aceptados gradualmente por la Academia. Aunque ha habido volúmenes que abordan el papel de los anarquistas y los estudios anarquistas en la Academia, especialmente desde la década de 1990, este volumen y especialmente este capítulo examinan las formas en que la imaginación anarquista, las metodologías anarquistas y las formas anarquistas de ver han dado forma a los enfoques dominantes y radicales en las humanidades y las ciencias sociales durante un período de tiempo más largo: mezcla el

presentismo con una visión más amplia (para obtener una descripción general de la literatura, consulte Kinna 2012, 2014 y Levy y Adams 2018).

El intercambio de personalidades conocidas del anarquismo clásico con, por ejemplo, la sociología, presenta un panorama mixto. Proudhon pensó que la teología de Comte era francamente tonta, aunque compartía con él intereses en la cooperación, la descentralización, el republicanismo y el antifeminismo. Bakunin y Kropotkin criticaron a algunos sociólogos porque trataban al Estado como algo dado, mientras que Malatesta pensaba que la sociología carecía de un programa para el cambio en la sociedad, el cual es el objetivo del anarquismo. Kropotkin admiraba aspectos de la sociología de Herbert Spencer, pero pensaba que no había entendido bien a Darwin (más sobre este intercambio en el capítulo final de este volumen). Sin embargo, Voltarine de Cleyre llegó al anarquismo a través de sus estudios de sociología y del pedagogismo libertario de Francisco Ferrer. Emma Goldman simpatizaba con las posibilidades de la sociología porque demostraba las potencialidades plásticas de la naturaleza humana (Williams 2013). Sin embargo, como discutiré con mucho más detalle más adelante, la aceptación o curiosidad por los conceptos e ideas anarquistas por parte de los científicos sociales pioneros (por miedo o atracción), no puede negarse:

... la historia de las ciencias sociales del siglo XIX tiene

como uno de sus hilos conductores su diálogo crítico con el anarquismo. La 'media dorada' de la sociología spenceriana, la 'solidaridad social' de Durkheim y la 'ley de hierro de la oligarquía' de Michels, éstos conceptos y muchos más pueden tener poco significado hasta que nos apercibimos que el espectro del anarquismo –al menos como la más extrema consecuencia del socialismo–, está totalmente realizado.

(Horowitz 1964: 64)

Se ha argumentado que los coqueteos de los jóvenes científicos sociales con los anarquistas fueron olvidados una vez que estas ciencias sociales erigieron barreras de acreditación y cierre social en el siglo XX (Shantz y Williams 2014). Esto pasa por alto la importancia que las ciencias sociales adquirieron en el Nuevo Anarquismo de la posguerra (1945–1968), tras el aplastamiento del último movimiento popular de masas anarquistas en España en 1939. Las manifestaciones del anarquismo fueron cercanas en el ámbito académico y afines a los mundos bohemios. Un variopinto grupo de hombres y mujeres de letras, académicos autodidactas y anarquistas dentro de las principales instituciones académicas prepararon el camino para futuros movimientos sociales anarquistas: Ivan Illich (1971), desescolarización y herramientas para la convivencia (Illich 1973); Elinor Ostrom (1990) y los comunes; Jane Jacobs (1961) y el nuevo urbanismo, y por

supuesto Patrick Geddes y su discípulo Lewis Mumford, mecenas y luego enemigo de la propia Jacobs (Ryley 2013: 158–178); Richard Sennett (1970) sobre la ciudad, la habilidad (Sennett 2008), la cooperación (Sennett 2012) y el carácter humano (Sennett 1999); el mencionado Paul Feyerabend (1975) y su crítica radical al método científico, la revelación del 'subíndice acientífico' de las revoluciones científicas; Carole Pateman (1970) y la teoría democrática.

El peso intelectual del Nuevo Anarquismo de los años de la posguerra se ha caracterizado como una forma de sociología radical o ciencia social radical multidisciplinaria (Honeywell 2011; Pauli 2015), o como lo expresó Raphael Samuel (2012) en su tratamiento, 'Sociología utópica' de Colin Ward. El amigo y colaborador de Ward, médico, psicólogo, gerontólogo, sexólogo y novelista, Alex Comfort, anunció un “plan” a sus seguidores en un “campamento de verano anarquista” en 1950:

Personalmente, me gustaría ver a más de nosotros, aquellos que pueden, recibir formación en ciencias sociales o dedicarse a la investigación en este campo... Quiero ver que se haga algo que no se haya hecho antes: un esfuerzo concertado, imparcial e intento debidamente documentado de difundir la enseñanza precisa de los resultados de la psiquiatría infantil moderna, la psicología social y la psicología política al público en general en la misma escala en que hemos



tratado en el pasado de difundir la propaganda revolucionaria.

(Alex Comfort ,1951: 13)

Esto, en efecto, anticipa el papel de la revista *Anarchy* de Colin Ward en la década de 1960. Era una revista de 'antinomianismo constructivo' (Samuel 2012: 259) o de autonomía, el nombre elegido originalmente para *Anarchy*. Promovió los trabajos de arquitectos, sociólogos, antropólogos, los Nuevos Criminólogos (Stan Cohen, David Downes y Jock Young), la nueva sociología de la desviación (Ian Taylor y Laurie Taylor), la psiquiatría y psicología del mencionado Comfort, y muchas otras disciplinas y lo más importante, quizás, el trabajo de Ward sobre la infancia, los niños en la ciudad y el campo y una teoría del juego (Wilbert y White 2011; Levy 2013).

El confort debe vincularse a la teoría de la política revolucionaria del orgasmo de Wilhelm Reich, que Paul Goodman había discutido en la década de 1940 y que luego se convirtió en un promotor de la terapia Gestalt: para ambos, la clave era una comprensión libertaria de la relación entre deseo, libertad, y autonomía personal (Honeywell 2011), también encontrada en RD Laing y la cultura de la antipsiquiatría; antiasilos en Italia, Franco Basaglia (Foot 2015), y en la crítica del Estado terapéutico, el etiquetado de los marginales, los locos –incluso radicales– que se encuentra en Irving Goffman, Thomas

Szasz y que llegó a un público más amplio con la novela y la película de Ken Kesey (1962), *Alguien voló sobre el nido del cuco*. Estas ideas anticipan y avanzan, quizás de una manera más accesible, el trabajo de Michel Foucault sobre la locura y los asilos (Staub 2011).

La teoría del juego de Ward se avanzó a través de un estudio del parque de aventuras como una parábola de la anarquía (Samuel 2012: 259); y el juego o el ocio como desafíos para la sociedad industrial (Burke y Jones 2014) no estuvieron ausentes de las preocupaciones de los principales sociólogos de su generación, aunque con diferentes intenciones y fines. Así, el concepto de Daniel Bell del fin de la ideología (Bell 1961), o la creencia de Seymour Martin Lipset (1960), enunciada en *Political Man*, de que los descontentos fundamentales de la sociedad de clases habían sido superados por la forma de neocapitalismo posterior a 1945, significaba tanto porque la disminución de la ética puritana del trabajo como su reemplazo por el hedonismo del consumismo plantearon, a su vez, una nueva amenaza a los valores de la civilización.

Más tarde, los sociólogos plantearon otras preguntas significativas sobre el trabajo, a medida que declinaba el modelo fordista de industrialismo, y es algo que Colin Ward discutió décadas antes de los argumentos actuales, a la luz del trabajo del sociólogo Ray Pahl sobre economías domésticas en la Isla de Sheppey en Kent. Así, la

desaparición del trabajo de por vida que definía la autoestima de una persona (en la mayoría de los casos, de un hombre) fue reemplazada por los argumentos de Ward sobre lo que ahora se podría denominar la economía “gig”, que para Ward tuvo posibilidades inherentes durante tanto tiempo a medida que las jerarquías del capital y el Estado fueron derrocadas o al menos mitigadas (Honeywell 2013; Williams 2018: 118; ver también el libro de Graeber más reciente (2018)).

La anarquía buscó manifestar tribus sin reglas, arquitectura sin arquitectos y educación sin escuelas: las ciencias sociales y las humanidades se alistaron para revelar los espacios heterotópicos en medio del Estado de guerra/bienestar. Ward y sus empresas promovieron de manera paralela una teoría de la vida cotidiana, que Henri Lefebvre discutió en Francia. *Anarchy* y una plétora de pequeñas revistas y grupos de discusión en el mundo angloamericano y en otros lugares sirvieron como “grupos de aficionados expertos, que buscaban reconstruir la praxis radical a la luz de las condiciones cambiantes” (Cornell 2016: 247), “centrándose en la represión sexual, la alienación cultural y el potencial catastrófico de la guerra atómica” (Cornell 2016: 208).

Ahora es apropiado reunir los hilos de nuestro argumento sobre el intercambio del anarquismo, las ciencias sociales y las humanidades, mirando los últimos dos siglos,

centrándonos en la formación de doctrinas y disciplinas, y anticipando los argumentos que se encuentran en los capítulos de este volumen.

**Karl Marx y los orígenes del pensamiento marxista y del marxismo:** ¿Sería posible entender este proceso sin los encuentros, la asimilación y luego la depuración sarcástica de Marx con Stirner, Proudhon y Bakunin y las corrientes libertarias de la Primera Internacional? El mismo modelo de la futura forma de gobierno socialista, la Comuna de París de 1871, también sirvió como modelo para los anarquistas (Thomas 1980; Ross 2015; Stedman Jones 2016).

**La sociología de Herbert Spencer:** los temas principales de su obra trazan la evolución desde una sociedad jerárquica militante y militarista hasta el Estado contractual y mínimo de competencia pacífica y coordinación económica espontánea. Aunque los anarquistas atendieron poco tiempo al posterior defensor del capitalismo desenfrenado, el trabajo primero de Spencer atrajo a los 'anarquistas clásicos' y no tuvieron inconveniente en reproducir extractos en sus periódicos populares (Williams 2013: 5).

**La sociología política de Max Weber:** La forma de realismo político de Weber se convirtió en la opción razonable solo una vez que luchó públicamente con el testaferrero amigo-enemigo encarnado en la ética anarquista de los fines últimos y los medios, de las subculturas de estilo de vida libertario anteriores a la guerra, en particular el predecesor de Wilhelm Reich, Otto Gross, su crítica de la familia y su promoción de una sexualidad libre como profilaxis psiquiátrica para la condición neurótica de la burguesía guillermina anterior a la guerra. Temas clave en la sociología de Weber –carisma, legitimidad estatal, guerra y persistencia del pacifismo, religión y utopía, y el papel de la democracia en las sociedades modernas–, sólo pueden entenderse a través de su compromiso de por vida con anarquistas, sindicalistas y los temas anarquistas (Whimster 1998). Más recientemente, los etnógrafos de los movimientos anarquistas han puesto a prueba la *verstehen* weberiana hasta sus límites (ver más abajo).

Jeff Ferrell plantea el efecto: 'En su extremo, la investigación de campo etnográfica puede convertirse en un proceso anárquico a través del cual los investigadores se pierden y, al perderse, encuentran nuevos significados y emociones' (Ferrell 2009: 81). En su propia vida íntima, Weber reconoció e incluso a veces disfrutó de un efecto bastante similar a través de Otto Gross y su anarquismo sexual, en sus amigos, familia e incluso en sí mismo (Levy 1998).

**Antonio Gramsci:** En cierto modo, un modelo para el compromiso, el de este pensador y activista que es a la vez adversario y colaborador del anarquismo y los anarquistas. Así, como he mostrado en otra parte, el Gramsci temprano “libertario” se basó en los trabajadores autodidactas anarquistas y técnicos cualificados de las fábricas de Turín para difundir su marca única de comunismo de consejos marxista, y teóricamente, su comunismo de consejos y la forma madura de su marxismo voluntarista se basaron en su lectura bastante singular de Georges Sorel a lo largo de su carrera. Pero su concepto clave de *sovversivismo* era un muro teórico que lo separaba de la aceptación de las primeras premisas del anarquismo (Levy 1999; Levy 2012).

**La sociología política y la teoría de las élites:** Mosca, Pareto (que admiraba a Proudhon) y Michels, el estudiante descarriado de Weber (que incursionó en el anarquismo y el sindicalismo durante su “exilio” italiano), se basaron en gran medida en argumentos propuestos por anarquistas y sindicalistas contemporáneos para elaborar sus relatos profundamente pesimistas y amargados de la democracia parlamentaria y la política de masas (Nomad 1959: 9–17; Nomad 1961: 10; Levy 1987/2017a; Williams 2013: 8–9). En términos de la ciencia política estadounidense moderna, la explicación pesimista predominante de la democracia

representativa fue reformulada en el lenguaje, que suena neutral, de las formulaciones neo-schumpeterianas, pero los problemas del individualismo posesivo y las respuestas proporcionadas por el anarquismo social dieron origen a una tensión creativa en las obras de Philip Slater, Christopher Lasch y ciertamente Benjamin Barber, quien anticipó las posibilidades de la nueva tecnología (hoy en día la Web y las redes sociales, con dudosos efectos que no previó) generando comentarios y debates instantáneos por parte de una ciudadanía bien informada y resolviendo los dilemas planteados por los elitistas (Bouchier 1996: 122).

**Pragmatismo** (Pereira 2009): Para recordar, C. Wright Mills tenía grandes simpatías por los anarquistas y la IWW, pero sus estrellas polares intelectuales: William James, Thorstein Veblen y John Dewey (Levy) también eran bastante comprensivos a las formas de ver anarquistas y sindicalistas y se podría argumentar que el anarquismo intelectual angloamericano posterior a 1945–1968 es un retoño del pragmatismo<sup>6</sup> e incluso el Nuevo Anarquismo de nuestro siglo mantiene esa tradición.

David Graeber se identifica a sí mismo como un 'científico social hercaliteano' en el que los objetos se definen como

---

6 La forma de experimentalismo de Proudhon y su federalismo descentralizado tiene mucho en común con los enfoques de John Dewey (Pereira 2009).

procesos y sus potenciales y la sociedad está constituida principalmente por acciones<sup>7</sup>.

**Neoelitismo y teoría de la nueva clase:** C. Wright Mills volvió a la teoría de la élite, vista a través de su “maldita” mirada anarquista, en su disección del emergente y luego desenfrenado Estado liberal corporativo de bienestar/guerra de EE.UU. (Levy). Las teorías de la nueva clase relacionaron las críticas totalitarias del capitalismo de Estado con los conceptos estadounidenses de la revolución gerencial: Daniel Bell, Lewis Coser y Harold Lasswell estaban muy cerca de anarquistas inconformistas como el autodidacta Max Nomad (Max Nacht) (Borgognone 2000) y de pequeñas reseñas intelectuales semi-trotskyistas/semi-anarquistas de la década de 1940. En este sentido, destacan las aventuras de Dwight MacDonald: los primeros borradores de *The Power Elite* de C. Wright Mills aparecieron como 'Powerless People' en 1944 en política, al igual que los primeros atisbos de *Growing up Absurd* (Crecimiento absurdo) de Paul Goodman (Wreszin 1994: 133–135; Sumner 1996: 18–20, 115–116). Todos estaban intrigados por el semi-anarquista Jan Wacław Machajski (Nomad 1959: 96–117) y sus primeras formulaciones de capital social y cultural, que fácilmente podrían conectarse con el concepto central del colectivismo burocrático

---

7 Graeber (2001: 53).



(refinado por Bruno Rizzi y James Burnham) (Rizzi 1985), que en cualquier caso fue presagiado por la crítica del siglo XIX de Bakunin al concepto de Marx de la 'dictadura del proletariado' y la posición de los 'sabios' en la revolución: 'Habrá una nueva clase, una nueva jerarquía de científicos y eruditos reales y supuestos y el mundo se dividirá entre una minoría que gobierna en nombre del conocimiento y la inmensa minoría ignorante" (*The Knouto-Germanic Empire and the Social Revolution*, citado de Szelenyi y Martin 1988: 646) (ver también, Berti 1976; Levy 1987/2017b).

Esta noción fue revisada en la disección de Alvin Gouldner de la Nueva Clase de finales del siglo XX en la década de 1980 y su 'cultura del discurso crítico' (CCD) con cara de Janus (¿cuándo es el CCD de los nuevos mandarines y cuándo es el CCD de Noam Chomsky, su crítica anarquista?) (Gouldner 1979). En resumen, se trataba de una reelaboración de los "especialistas en símbolos" anteriores de Max Nomad y Harold Lasswell, cuyo principal capital es su conocimiento (Pels 1998: 283).

Noam Chomsky notó las conexiones entre una cooptación de Daniel Bell en su noción de la 'Sociedad Post-industrial' y el análisis de John Kenneth Galbraith de los gerentes de las tecnoestructuras del neo-capitalismo, pero concluyó que no tenían el poder sino a la manera de Gramsci; eran expertos en la legitimación<sup>8</sup>: 'La intelectualidad bien

---

8 La postura de Max Nomad evolucionó, de modo que en el período de

educada opera la palanca de la bomba, conduciendo la movilización de masas de una manera que es, como observó Lasswell, más barata que la violencia o el soborno y mucho más adecuada a la imagen de la democracia' (Chomsky 1982: 413).

**Pensamiento Radical Verde** (Price 2018): Aunque las contribuciones anarquistas están llenas de puntos de vista mutuamente hostiles –primitivismo, Anarquismo Verde Profundo y el anarquismo social de Murray Bookchin (Price 2012; Biehl 2015)–, el resultado neto para la teoría y la política fueron nuevos enfoques a través de los vínculos entre la degradación ecológica, la tecnología, el capitalismo y el Estado, destacando los fallos de la teoría y la práctica marxistas para abordar estos nuevos problemas. Lecturas detalladas, aunque contradictorias, del surgimiento de la jerarquía y la dominación desde el Neolítico y la naturaleza irracional de la ciudad moderna, proponiendo remedios que han sido adoptados parcialmente por otros que están lejos de ser anarquistas (ambientalismo, descentralización, ciudades verdes, Desarrollo sostenible, anarquismo posterior a la escasez diluido en argumentos sobre el ingreso ciudadano) (Cornell 2016: 295–296).

---

la posguerra vio a las élites educadas reformistas de Occidente como un mal menor, anticipando así una vez más las conclusiones de Bell (Borgognone 2000).

**Feminismos de segunda y tercera ola:** las fuentes de inspiración para las feministas más radicales de la segunda ola incluyeron a Emma Goldman, Voltarine de Cleyre, Marie Louise Berneri y otras que inspiraron nuevas reflexiones sobre el cuerpo femenino, la familia nuclear, el nuevo método de cuidado infantil, la autodeterminación económica, la autoridad masculina, la liberación de las relaciones emocionales opresivas y la reinención de la vida cotidiana. Las feministas de la segunda ola que adaptaron el viejo modelo anarquista de grupos de afinidad para grupos de concientización, a su vez alimentaron argumentos sobre la toma de decisiones democrática de base y cavilaciones sobre la 'tiranía de la falta de estructura' y la 'tiranía de la tiranía', a las que se les ha dado nueva vida en el contexto de la gobernanza de los movimientos Square (de las plazas) más recientemente (Cornell 2016: 285; Kowal 2018; Nicholas 2018).

**Interseccionalidad:** los anarquistas creen que la dominación se produce a través de instituciones, relaciones interpersonales y 'rituales situacionales' (Shantz y Williams 2014: 121). La interseccionalidad y el concepto de una matriz de dominación se superpone con el anarquismo, aunque Patricia Hill–Collins y Kimberle Crenshaw no lo mencionaron directamente: esto solo se ha observado en la

última década (Dupuis–Deri 2016; Lazar 2018) y lo discute Sandra Jeppesen en su capítulo.

**Prefiguración, democracia participativa y los movimientos sociales nuevos y más nuevos:** Los usos generalizados y algo vagamente definidos de los conceptos de prefiguración y democracia consensual/participativa (Yates 2015; Franks 2018; Gordon 2018)<sup>9</sup> se unen con el surgimiento de las metodologías para estudiar los movimientos sociales nuevos y novedosos (los primeros en diálogo con el Estado y los segundos prescindiendo de demandar o comprometerse con el Estado) (Williams y Lee 2012). En Europa, sociólogos como Habermas, Touraine, Offe y Melucci señalaron que los Nuevos Movimientos Sociales de las décadas de 1960 y 1970 “eran antijerárquicos, autoorganizados y perseguían objetivos no instrumentales que se limitaban a estilos de vida politizados y, por lo tanto, llamados valores “posmateriales”, y pueden haber planteado un desafío simbólico a la autoridad, pero se marchitaron o produjeron grupos de élite que se separaron de los movimientos que los engendraron, y no

---

9 Luke Yates define la política figurativa como política experimental que encapsula tropos expresivos y emocionales; es construcción de comunidad y aprendizaje mutuo (Yates 2015), pero también corre el peligro de simplemente describir un método en lugar de un conjunto de ideas que apuntan a fines anarquistas. La extrema derecha sin líderes y descentralizada también ha adoptado la prefiguración (Gordon 2018).

señalaron ciertas similitudes con los movimientos anarquistas anteriores (Purkis 2004: 44). En los Estados Unidos, donde predominaron los enfoques de movilización de recursos y estructuras de oportunidades políticas, Frances Fox Piven y Richard Cloward (1977) usaron tropos tomados del anarquismo para explicar cómo los movimientos de los pobres fracasaron en los Estados Unidos porque los grupos de campaña bien intencionados transformaron sus bases en clientela en lugar de mantener su activismo. Más recientemente, como se señaló anteriormente, los estudiosos de los movimientos sociales más nuevos (Day 2005) argumentan que las variaciones sobre el tema de la etnografía basada en la co-investigación sirven al mismo tiempo como modelos para la forma de democracia participativa consensuada revelada en sus relatos del Movimiento por la Justicia Global u Occupy. Así, las etnografías de Chris Dixon de los movimientos de 'anarquismo reconfigurado' se presentan como informes de camaradas, encerrados en protocolos académicos 'aceptables' (Dixon 2014: 15). 'El investigador anarquista', argumenta Uri Gordon, 'no es el observador participativo sino el observador participante'. Él no se une 'periódicamente al medio anarquista para investigar 'entre los nativos', sino que es una persona enterada y nativa de este entorno'. Así, el investigador es más un organizador 'con un proceso de colaboración y diálogo que empodera, motiva, aumenta la autoestima y desarrolla la solidaridad entre los participantes' (Gordon 2012: 86–87).

Entonces, como mencioné anteriormente al discutir el concepto de *verstehen* de Weber, en lugar del de 'objetividad' que garantiza resultados de investigación precisos, es la subjetividad emocional la que hace una buena investigación' (Ferrell 2009: 80). Otros son más escépticos y desconfían de la posición de poder del etnógrafo "anarquista", un tema al que se vuelve en el capítulo final. Sin embargo, para completar el círculo, Dana Williams examina los movimientos anarquistas declarados abiertamente que trabajan en o en paralelo a los movimientos anarquistas más grandes (los movimientos sociales más nuevos como Occupy, etc.), en el que utiliza las herramientas de los investigadores de la primera ola de movimientos sociales (estructuras de oportunidad política, capital social, etc.) para reflexionar sobre su tema, los anarquistas. (Williams 2017).

**Capital social:** Otro ejercicio de influencia circular nos lleva a una discusión sobre los orígenes del término mismo 'capital social'. Uno de sus principales defensores, Robert Putnam, derivó su versión de sus comparaciones regionales de la eficiencia de los servicios públicos en Italia, señalando las raíces medievales de la confianza en las civilizaciones comunales del Norte en contraste con la falta de confianza y la débil historia de la civilización comunal en el Mezzogiorno, que a su vez reflejaba ideas avanzadas en la

*Ayuda Mutua* de Kropotkin y sus otras obras en las que la civilización comunal de la Europa medieval tardía, y en particular las Ciudades–Estado de Italia, eran una fuente de inspiración (Putnam 1993). Un estudio reciente concluye: 'Influido por el anarquista ruso, Putnam llegó a la conclusión de que la cooperación y la ayuda mutua eran más importantes para el desarrollo y progreso de las sociedades democráticas que la competencia y el autor, durante su trabajo de posgrado, instó a leer a Kropotkin (Rovna 2013: 55). En un trabajo más reciente, *Bowling Alone*, argumentó que el concepto de Putnam del vínculo social del capital social puente (que lamentablemente, los estadounidenses estaban perdiendo) se originó a partir de su lectura del anarquista estadounidense Paul Goodman (Putnam 2000; Rovna 2013: 55; Williams 2015: 21–22).

**Historia obrera transnacional:** Una vez más, de manera circular similar, las historias recientes del anarquismo global y el sindicalismo ambientadas en la era del anarquismo clásico (décadas de 1840 a 1940) (van der Walt y Schmidt 2009; Hirsch y van der Walt 2010) y antes los estudios de la 'hídrarquía' secreta de la democracia antinomiana cosmopolita del mundo atlántico de las repúblicas piratas y cimarrones en el siglo XVIII, fueron inspirados o alimentados en los análisis de redes del Movimiento de Justicia Global y Occupy/Primavera Árabe, que han sido invocados

simultáneamente como metodologías y estrategias políticas sugeridas por varios historiadores y científicos sociales (Linebaugh y Rediker 2000; Levy 2011; Bantman y Altena 2015). Así, Andrej Grubacic y Denis O'Hearn (2016) aplican la ayuda mutua como una 'herramienta explicativa y conceptual' (248) para comprender el papel de los espacios de exilio, que existían antes de su incorporación al orden mundial capitalista, en paralelo con la agenda de investigación establecida por Peter Linebaugh y Marcus Rediker, y más claramente el estudio de Zomia de James Scott (2009), quien investiga los espacios anárquicos de las tierras altas del sudeste asiático.

En sus estudios de caso de los movimientos Zapatistas, Cossacks y Prison Solidarity, Grubacic y O'Hearn (2016: 249–250) demuestran cómo las prácticas cooperativas de exilio y la democracia directa evitan la recuperación por parte del Estado. Anticipándose a algunos de los argumentos de Zaheer Kazmi en este volumen, pero en un contexto diferente, concluyen que la política de la teoría de los sistemas mundiales no puede reducirse a un juego de estados que luchan por el poder, sino que debe incluir movimientos sociales antisistémicos como parte de esta 'anarquía' global.

**Teorías del análisis de redes, el caos y la complejidad:** Los 'sociólogos anarquistas' de la década de 1960 utilizaron



previamente el análisis de redes y esta 'anarquía en red' ha sido redescubierta recientemente por estudiantes de administración social (Wachhaus 2011).

Así, Colin Ward definió el tipo de organización anárquica como voluntaria, funcional, temporal y pequeña (Graham 2013). Ward unió esta teoría funcional de la organización a una teoría del orden espontáneo que, según él, se podía encontrar en la teoría cibernética de moda en ese momento (Duda 2013), que anticipó la estructura de la red mundial de Internet (y originalmente financiada como ARPAnet por el gobierno de EE. UU., para fortalecer las comunicaciones de comando y control después de un ataque nuclear). Así, Ward resumió sus argumentos en los que las organizaciones funcionales estaban conectadas en red en sistemas de autoorganización en evolución:

Aquí tenemos un sistema de gran variedad, suficiente para hacer frente a un entorno complejo e impredecible. Sus características son la estructura cambiante, modificándose bajo la retroalimentación continua del entorno, exhibiendo redundancia de comando potencial e involucrando estructuras de control entrelazadas complejas. El aprendizaje y la toma de decisiones están distribuidos por todo el sistema, quizás más densos en algunas áreas que en otras.

(citado en Graham 2009: 369)

**En el contexto del Estado de guerra,** los avances en ciencias de la computación, control de retroalimentación y teoría de la información y los sistemas, y dentro de la cibernética, los temas de imprevisibilidad, sistemas adaptativos y la construcción de interfaces humano/máquina/red, se utilizaron para erigir un sistema de Destrucción Mutuamente Asegurada (MAD), pero al mismo tiempo fueron reinterpretados por escritores anarquistas como modelos o al menos inspiraciones para la autogestión. La cibernética, pensaban, era una forma de reemplazar la distribución de bienes y servicios llevada a cabo a través del sistema capitalista descentralizado de salarios/mercado, y así refutar las críticas de Hayek a la planificación (Duda 2013: 68). Pero dentro del anarquismo reconfigurado o nuevo de los movimientos sociales más nuevos después de la Guerra Fría, la cibernética, surgida de los imperativos de MAD, parecía un anacronismo. Estos teóricos anarquistas del anarquismo más nuevo abrazaron las teorías del caos y la complejidad. Así, la realidad se entiende a través de patrones no lineales y no determinantes que 'hacen imposibles las explicaciones científicas reduccionistas', incluso los patrones ordenados de las redes cibernéticas. En este contexto, el Anarquismo Verde, pero incluso los enfoques anarquistas de las Relaciones Internacionales, adoptaron 'conceptos científicos de moda como complejidad, diversidad,

emergencia y autoensamblaje' (Purkis 2004: 52). Así como los usos anarquistas de los conceptos de 'ayuda mutua' o 'cibernización' permitieron que el anarquismo ganara cierta apariencia de respetabilidad entre la corriente principal de las humanidades y las ciencias sociales, los conceptos más recientes sirvieron como pasaportes del mundo prohibido de la anarquía y llevaron al anarquismo a un asiento tolerado en la conversación académica. Pero también vemos un retorno a la extraña unión de los anarquistas y el Estado de guerra. Después del declive del enemigo soviético, la Corporación Rand (lugar de nacimiento de MAD) expresó gran interés en la red zapatista internacional (Ronfeldt y Arquilla 1999), y las técnicas de enjambre del Black Bloc en Seattle en 1999 (Chesters y Welsh 2006; Thorpe y Welsh 2008), argumentando a favor de su adaptación y cooptación en la guerra de baja intensidad contra la insurgencia en los albores de la Era del Terror. Las aplicaciones adecuadas para la guerra de drones miniaturizados surgieron rápidamente a medida que la tecnología estuvo disponible. Este extraño acoplamiento también es evidente en el surgimiento de los movimientos Squares (de las Plazas). ¡El Otpor serbio! Movimiento, que derrocó al régimen de Milosevic y las 'revoluciones de color' de principios de la década de 2000, utilizaron las técnicas no violentas del pacifismo de acción directa, facilitadas por el Departamento de Estado de EE. UU. “Pero la verdadera ironía”, señala David Graeber,

es que fueron estas técnicas, iniciadas por el Movimiento por la Justicia Global y difundidas con éxito por todo el mundo por la CIA y los grupos asistidos por Estados Unidos, las que a su vez inspiraron movimientos que derrocaron a los estados clientes de Estados Unidos. Es una señal del poder de las tácticas democráticas de acción directa que una vez que se sueltan en el mundo, el YB se vuelve incontrolable.

(Graeber 2013: 120)<sup>10</sup>

**Altruismo:** La imaginación anarquista también ha estado al acecho en el fondo y en el primer plano de la búsqueda de una base sociobiológica para el altruismo, la base de la ayuda mutua en la forma del anarcocomunismo de Kropotkin, que curiosamente también tuvo su Guerra Fría y vínculos anarquistas.

Esta es una discusión complicada que involucra el papel de la biología neurogenética, las escuelas antropológicas, la teoría de juegos y el modelado matemático, y volveré sobre esto en la conclusión de este volumen.

---

10 El análisis de redes también ha sido utilizado por las historias transnacionales anarquistas para rastrear los temas de su estudio, para el último con una ventaja teórica, ver Hoyt (2015).

**Análisis de la ideología:** en mi trabajo sobre las historias sociales del anarquismo y el cosmopolitismo, he intentado comprender la diferencia entre el anarquismo como ideología contemporánea y las formas preestatales de poder social y convivencia sin Estado (Levy 2010). Dado el hecho de que los movimientos anarquistas tuvieron menos éxito en mantener continuidades burocráticas y portavoces oficiales para la evolución de la ideología, se han empleado herramientas de análisis ideológico de mayor capacidad para captar el significado. En particular, la noción de Michael Freeden de elementos centrales y periféricos en las ideologías, o la noción de Quentin Skinner de lecturas contextuales de ideologías e ideas, han ayudado a la explicación del movimiento histórico (anarquismo) a encajar en los significados culturales y sociales más amplios en un período histórico dado, en lugar de permanecer como una excepción extraña marginal, irracional y ahistórica (Kinna y Evren 2013; Adams y Jun 2015; Franks, Jun y Williams 2018). Así, el estudio de la ideología anarquista nos permite reexaminar los principios del estudio de la historia de las ideas de manera más general, en resumen, diferenciar entre los aspectos centrales y adyacentes de cualquier ideología dada, mapear con cuidado los puntos de intersección, actitudes, creencias y opiniones sin sucumbir a anacronismos: todas las ideologías pueden poseer más cualidades similares como el 'anarquismo ilusorio y liminal'

de lo que ha permitido la corriente principal de la Ciencia Política y la Historia de las Ideas.

**Poscolonialismo:** En este sentido, el anarquismo también comparte caminos paralelos y cruzados con variedades de pensamiento poscolonial (ver también Maia Ramnath en este volumen): pensamiento liminal y fronterizo; las diferentes metodologías y epistemologías del Sur Global, que hasta hace relativamente poco tiempo han compartido un destino similar en la vida académica al de las 'irracionalidades' del anarquismo y sus tradiciones. Mientras que la falta de una autoridad central o una estructura hegemónica dentro del anarquismo puede haber planteado un problema para las ciencias sociales en el pasado, se podría argumentar que con el vaciamiento de las instituciones políticas y los cambios en la cultura política presenciados en los últimos treinta años como la posmodernidad, las cualidades del anarquismo como movimiento e ideología, ofrecen mucho para reflexionar.

**Historia social:** Habiendo mencionado ya la enredada relación entre la denominación de los Movimientos Sociales Más Nuevos de la era posterior a 1989 y sus cronistas y teóricos–defensores, se ha de decir que existe una relación similar, aunque más cautelosa, entre el académico y su sujeto de estudio de lo subalterno, comenzado en la década de 1950 con el trabajo pionero de Eric Hobsbawm, EP

Thompson y (un poco más tarde) en la década de 1960 por Howard Zinn, expandiéndose rápidamente con el surgimiento de nuevas historias sociales y feministas después de '1968' (Levy). Pero hasta recientemente, poco se ha dicho de manera sistemática sobre el papel del anarquismo como sujeto y catalizador de la evolución de conceptos/metodología en la historia social. Thompson es un caso interesante, ya que su compromiso con William Morris, William Blake y las sectas disidentes vio al antiguo estalinista 'volverse nativo' cuando abrazó su 'antinomía interior' y al final de su vida se declaró un marxista muggletoniano (Goodway 2006: 279). James Scott combina una sensibilidad anarquista con los enfoques marxista y gramsciano de estos historiadores sociales, por lo que aborda el tema al revés. En sus relatos sociológicos políticos de los campesinos, Scott avanzó el concepto de 'infrapolítica': resistencia al Estado que ignora la política establecida y el establishment gobernante a través de 'robo, hurto, ignorancia fingida, elusión o trabajo descuidado, arrastrando los pies....' (Scott 1990: 188) y 'transcripciones ocultas' como 'los equivalentes infrapolíticos de contraideologías públicas y radicales' (Scott 1990: 199). En resumen, en las obras de Scott somos testigos de una modificación de la asunción marxista del papel de subalterno, derivado de Gramsci o incluso de Hobsbawm y Thompson, pero leído a través de un 'estrabismo anarquista' (Scott 2012: XVII). Aquí, también, Scott ofrece otro concepto de tipo anarquista, que se basa más en los

instrumentos de dominación que en la dialéctica del materialismo histórico: la “legibilidad”. A través de su crítica de los esquemas de la alta modernidad –el plan urbano de Haussmann para París, la colectivización rusa, el Gran Salto Adelante en China y la villagización en Tanzania–, la legibilidad es el polo opuesto a la infrapolítica: elimina el “desorden ordenado” de la “lengua vernácula” la ciudad o el abigarrado paisaje rural e impone un monocultivo social estéril” (Scott 2012: 41). Scott celebra una forma de conocimiento implícito local “que sólo puede adquirirse mediante una larga práctica en tareas similares pero raramente idénticas, lo que requiere adaptaciones constantes a las circunstancias cambiantes” (Scott 1990: 177–178). Su búsqueda es de instituciones amigables *con los mestizos*, el tipo de búsqueda que los intelectuales anarquistas posteriores a 1945 (Paul Goodman, Colin Ward, etc.) buscaron descubrir y promover (Shantz 2014). Aquí, también, la historia es un relato de enredo. Para Scott, los anarquistas entendieron con mayor sensibilidad que los ideólogos y los sociólogos funcionales más estructural y burocráticamente cargados, los momentos de locura que hacen revolucionarias ciertas coyunturas históricas: la incertidumbre radical permitió a los bolcheviques autoritarios aprovechar su momento en 1917; fue su relato narrativo post–hoc (a posteriori), el que 'eliminó toda la contingencia, variedad y propósitos cruzados de la revolución real' (Scott 2012: 141) y envió a los anarquistas al agujero de la memoria.



## **Descripción general de los capítulos de los colaboradores**

Mohammed Bamyeh, 'Las dos anarquías: los levantamientos árabes y la cuestión de una sociología anarquista', invoca el concepto de una 'anarquía orgánica' para comprender la movilización, en otras palabras, las prácticas en la vida cotidiana, que anticipan el anarquismo autoconsciente, sin tener ningún vínculo directo con él. El método de la revuelta, una forma de trabajo en red espontáneo, con mínima organización, ausencia de guías y estructuras jerárquicas con predominio de la iniciativa local, apuntaba a trasfondos anarquistas más que a un líder salvador o partidos ideológicamente cargados, por lo que el régimen de Mubarak fue derrocado en un corto período de tiempo. En su capítulo, Bamyeh diferencia entre el anarquismo autoconsciente y la anarquía orgánica mediante el desarrollo de una sociología de la revuelta egipcia, que se puede aplicar más ampliamente a los movimientos concurrentes Square y Occupy en Europa y América del Norte, pero los binarios que explora fueron bastante exclusivos de los contextos egipcio o árabe en lugar del Norte Global y, creo, tiene paralelos interesantes con el trabajo de Asef Bayat (2017) sobre los 'no movimientos' sociales, la población de la ciudad subalterna y la liminalidad de la Plaza Tahrir, donde vuelan brevemente. La vida infraestructural invisible de la ciudad

vernácula obligó a las cansadas élites posnasseristas a llevar a cabo una 'refolución', un momento revolucionario que se limita a reformas significativas. Otro estudioso de la revolución en el Medio Oriente, John Chalcraft (2016) (como Bamyeh), ve los movimientos fallidos como peldaños para futuras coaliciones hegemónicas libertarias de la 'Calle' subalterna, jóvenes, mujeres y trabajadores, más capaces de hacer frente al Ejército y los Hermanos Musulmanes, basándose en las 'movilizaciones inoportunas' de 2011–2013, y presentando una oferta única de democracia participativa basada en la justicia social.

El capítulo de Zaheer Kazmi, 'Cuestionando el estado de la naturaleza: anarquismo y relaciones internacionales', utiliza conceptos derivados del anarquismo para desafiar el término hegemónico 'anarquía', presente en las relaciones internacionales sin respaldar el anarquismo como ideología. Kazmi es un ejemplo del académico que ve el anarquismo como un útil catalizador sin carga ideológica para promover un nuevo paradigma en su disciplina. Por lo tanto, quiere explorar la relevancia olvidada del anarquismo para las Relaciones Internacionales sin respaldar la ideología conocida como anarquismo. Por lo tanto, discrepa del nuevo campo de los estudios anarquistas y, más específicamente, de las intervenciones anarquistas comprometidas en el campo de las relaciones internacionales. Sostiene que las luces principales de un enfoque de los estudios anarquistas sobre las relaciones

internacionales (Prichard 2012) son inconsistentes, su tan cacareada praxis es una hagiografía reciclada y no examinada de figuras clave y momentos históricos en el anarquismo. En resumen, Kazmi busca cuestionar el concepto clave de 'anarquía' en las Relaciones Internacionales, invocando una especie de metodología anarquista epistemológica, que me parece que recuerda a la sociología de la ciencia moderna de Feyerabend.

En 'Anarquismo y Estudios Críticos de Seguridad', Chris Rossdale argumenta que el anarquismo puede emplearse como una versión radical de los propios Estudios Críticos de Seguridad en direcciones nuevas e interesantes. Por lo tanto, al igual que los habitantes de Critical Security Studies, los anarquistas argumentarían que el Estado actual es más probablemente la fuente de la inseguridad y que nombrar las amenazas (terrorismo, piratería, migración ilegal y movimientos sociales ilegítimos), como definidas por decreto estatal, pueden ser rediseñadas sin esfuerzo y con sorprendente rapidez (Sartwell 2008; Lindsey 2013). Rossdale sugiere que los estudios anarquistas sobre seguridad crítica que enfatizan nuevas formas de seguridad basadas en la confianza de la ayuda mutua en lugar del Estado reformado que maneja una 'sociedad de riesgo' pueden tener mucho que ofrecer.

En 'Postanarquismo hoy: anarquismo y teoría política', Saul Newman alinea el postanarquismo y el anarquismo

como una renegociación del anarquismo y no como la trascendencia del proyecto anarquista. Esto implica una forma postestructuralista de anarquismo que repudia lo que él considera los supuestos positivistas ingenuos del canon anarquista clásico y la incorporación de las obras de Foucault, Deleuze y Guattari en un anarquismo reordenado, que resiste la unificación, la totalización y el dogmatismo y elogia contingencia, discontinuidad, fluidez, hibridez y pluralismo. Pero el postanarquismo de Newman no es sinónimo de nihilismo reaccionario, no tiene objeciones a los horizontes libertarios y autocríticos de la propia Ilustración: las políticas amorales de Carl Schmitt son contrarrestadas por una fusión inusual de Levinas y Stirner: la 'singularidad purgada', su lectura de las 'movilizaciones inoportunas' como insurrecciones cargadas de ética y no como revoluciones tradicionales (un tema abordado anteriormente y a lo largo de este volumen) es capaz de desterrar los falsos ídolos del humanismo y el racionalismo. A diferencia del enfoque dialógico de etnógrafos militantes como David Graeber, la intervención de Newman se ubica puramente en el mundo académico dentro de la teoría política y la ciencia política, aunque su teoría se inspira y confirma en los eventos de la calle y la plaza. El objetivo o condición de estas insurrecciones es una política ética, no una antipolítica como las formas recientes de populismo, una condición de autonomía, no de soberanía estatal posrevolucionaria. Por lo tanto, Newman afirma que el postanarquismo proporciona el terreno para una forma de

teoría política que aborda la condición de no soberanía y desafía la obsesión de la teoría política con la soberanía, y a la luz del surgimiento de las visiones del mundo de Trump y afines, esto no podría ser más relevante.

El enfoque del capítulo de Ruth Kinna, 'Anarquismo y ciencia política: historia y anticiencia en el pensamiento radical', es la ciencia política angloamericana y la legitimación de las relaciones de poder establecidas en el contexto del compromiso anarquista con el surgimiento del mundo académico en los siglos XIX y XX. Kinna sostiene que la diferencia sobre el alcance, la aplicación y el carácter del método científico complica el compromiso del anarquismo. En otras palabras, algunos de los temas encontrados en el capítulo de Newman se replican aquí, pero con contextos y primeras premisas sorprendentemente diferentes. La ciencia política angloamericana o la política y los estudios políticos han tenido que abordar la cuestión de su base científica, el papel de la teoría y los principios rectores de la realpolitik (remontándose a la discusión anterior de Kazmi sobre la abrumadora importancia del concepto de anarquía en Relaciones Internacionales). En el período de entreguerras (reafirmado por el subsiguiente enfrentamiento de la Guerra Fría), la ciencia política angloamericana buscó diferenciarse de las prácticas de la política desnuda y el cálculo político para enfrentar el desafío del fascismo, su vitalismo, y su ontología salvaje (Carl Schmitt, por ejemplo), que mientras en el capítulo

anterior Newman prescribía dosis de auto-modelación ética, la disciplina emergente avanzó un proyecto empírico, no ideológico vinculado a la expansión del énfasis en la educación superior, para dimensionar la resolución de problemas basada en la práctica dentro de un Estado de bienestar de economía mixta ubicado en democracias elitistas y anticomunistas ideológicamente 'cool'. Kinna contrata a C. Wright Mills y Peter Kropotkin como sus contrastes. C. Wright Mills buscó fusionar la gran teoría y el empirismo abstracto, para hacer del problema personal un problema público y universal para ayudar a las personas a comprender sus vidas. Era una forma de autonomía a través del pragmatismo radical, se encontraba en la práctica de los estudios urbanos y la sociología política en los inconformistas de la Guerra Fría como Jane Jacobs y Richard Sennett, ambos anarquistas 'musicales', o en la 'sociología utópica' del anarquista Colin Ward.

Kinna presenta a Kropotkin como un proveedor de anarquismo epistemológico, pero bastante diferente a la variedad de Newman, porque el anarquista ruso buscó unir la gran teoría y el empirismo a través del método inductivo-deductivo sin depender de la teleología hegeliana-marxista. Por lo tanto, tanto Wright Mills como Kropotkin no estaban en contra de la ciencia, pero respaldaron la necesidad de una metodología adecuadamente construida en las ciencias sociales. En el mundo de hoy, concluye Kinna, nos encontramos en un dilema, los temas más candentes en

Ciencias Políticas son aquellos queridos por el corazón anarquista: los movimientos sociales más nuevos, la democracia participativa, las redes transnacionales y el nexo de la sexualidad, el género y el poder. Si el anarquismo se proclama como una ética y rehúye las metodologías de las ciencias sociales, si no ofrece una teoría propia del poder ('poder-con', 'seguimiento', etc.) o de hecho se niega a constitucionalizar<sup>11</sup> las prácticas anárquicas de los experimentos anárquicos (campamentos, plazas, etc.), porque esto sería una 'utopía de anteproyecto', su oportunidad de relevancia se perderá (Clark 2013: 278; Wilson 2014).

El capítulo de Sandra Jeppesen, 'Hacia un análisis anarquista–feminista del poder', continúa el tema de los encuentros del anarquismo con los temas clave de la Teoría Política y la Ciencia Política previamente discutidos en las respectivas contribuciones de Newman y Kinna. Las anarquistas–feministas (Jeppesen elige la formulación anarquista–feminista en lugar de anarco–feminista), argumenta, han estado a la vanguardia de la redefinición de los parámetros para comprender el poder y la opresión, y al igual que las postanarquistas, las anarquistas–feministas tienen una capacidad amplia y noción de poder, incluido el

---

11 Consulte el proyecto del Consejo de Investigación Económica y Social (ESRC) dirigido por Ruth Kinna y Alex Prichard sobre 'La anarquía como principio constitucional: Constitucionalización en la política anarquista' (ESRC Transformative Grant Scheme ES/N006860/1, 2016).

papel del poder personal dentro de los propios grupos activistas, la desestabilización de las jerarquías de género y la deconstrucción de raíz de la división público–privado. Desde la era del anarquismo clásico hasta el presente, las anarquistas–feministas han cuestionado las políticas del matrimonio, el control de la natalidad, el amor libre, el poliamor, la agresión sexual, el consentimiento y la rendición de cuentas sexuales, el trabajo sexual, la inclusión trans, el autocuidado, la salud mental, el papel de la sexualidad binaria y el Estado (la fluidez de las identidades sexuales en la ley, el papel del Estado en el género coercitivo, la asignación de género y las familias intencionales (Daring, Rogue, Shannon y Volcano 2012)). Muchos de estos tópicos, temas y causas, habiendo comenzado sus vidas en la animada esfera de la política anarquista–feminista, se convirtieron, cada vez más rápidamente, en la corriente principal de la política. Del mismo modo, el enfoque anarquista–feminista del poder ha influido en debates más amplios. Así, el rico legado y las actividades actuales de las anarquistas–feministas son quizás una de las influencias más importantes que el anarquismo ha ejercido en las humanidades y las ciencias sociales, respondiendo así a la petición de relevancia de Kinna.

El capítulo de Vishwam Jamie Heckert sobre 'Loving Politics: On the Art of Living Together' (Amar la política: sobre el arte de vivir juntos), analiza la política amorosa, el



papel de la política como una relación en lugar de una táctica, un tema que se ha abordado en los capítulos de Newman y Jeppesen y que retomaremos en el capítulo de Judith Suissa sobre educación, filosofía y anarquismo. El centro de todas las formas de anarquismo es el individuo autónomo, social y cooperativo. Para Heckert, amar la política es nutrir la capacidad de amar, lo que trae a la mente la 'comunidad amada' de las corrientes de influencia anarquista del movimiento por los derechos civiles en el sur de Estados Unidos (Polletta 2002), la política de 'decir no', la política anarquista pacifista militante del siglo XX (Cornell 2016), o la política afectiva del antiimperialismo liminal en el Londres victoriano tardío, que fusionó el apoyo a la libertad india, el vegetarianismo, la teosofía, la sexualidad y el anarquismo dentro de los círculos de amistad (Gandhi 2006). La política amorosa anarquista ofrece algo más que la política de representación, normatividad y autocontrol. El enfoque de Heckert es similar a las utopías realistas de Ursula Le Guin, que abordan los celos, el engaño y las expectativas de género rígidamente definidas resistidas o anuladas (Davis 2005: 3–36). Heckert desea abrir esta 'política amorosa' más allá de las formulaciones bastante rígidas pero necesarias de la interseccionalidad, por lo que está interesado en 'las diversas formas en que el anarquismo puede abrirse al pasar de un énfasis en la igualdad y la identidad a un reconocimiento de la diversidad de opresión en contextos, métodos y voces' (p. XX). Pero la política de vida abierta de Heckert, que emplea el yoga, la

meditación y la biodanza, es un control útil de que los estilos de vida anarquistas se conviertan en fines en sí mismos para evitar un puritanismo de una vida ética prefigurada en la que las elecciones de estilo de vida (vegetarianismo, arreglos de vivienda), ropa, etc., se convierten en límites y formas de cierre social (Portwood–Stacer 2013; Lagalisse 2017). El enfoque de Heckert y su 'política amorosa', es una variación del tema del anarquismo ontológico expresado por varios autores en este volumen.

En 'Black Flag Mapping: Emerging Themes in Anarchist Geography' (Mapeo de banderas negras: temas emergentes en la geografía anarquista), Anthony Ince describe el rico y cambiante campo de la geografía anarquista. De manera similar a las etnografías sociológicas y antropológicas del Movimiento por la Justicia Global, las ocupaciones urbanas y las protestas contra las carreteras y los posteriores movimientos Occupy, la geografía anarquista del siglo XXI conceptualizó el espacio a través de patrones de autonomía en red y rizomáticos. Si bien los geógrafos anarquistas han estado al frente de la resurrección de los legados de Kropotkin y Reclus, también se involucraron en una literatura más amplia sobre la desregulación y la erosión neoliberal del control público del espacio urbano y rural (Springer 2016; Ferretti, Barrera de la Torre, Ince y Toro, 2017; Ferretti 2018). La nueva geografía anarquista ofrece una visión única de la batalla contra las nuevas formas de encierro refrescada por la discusión de formas más antiguas

de encierro y, por lo tanto, está vinculada a la creciente literatura sobre bienes comunes y comunismo, y formas, pasadas y presentes del espacio exílico (Ince y Barrera de la Torre 2016; Grubacic y O'Hearn 2016). En nuestra era de migración masiva, las nociones cuestionadas de ciudadanía y la política de geografía anarquista fronteriza, argumenta Ince, están en el centro de debates clave en geografía y política en general (Levy 2018).

'En diálogo: anarquismo y poscolonialismo' de Maia Ramnath examina la compleja interacción entre los dos. Es una crítica amistosa del poscolonialismo que busca liberarlo de disputas epistemológicas cada vez más opacas aplicando algo de sentido común anarquista. De manera útil, argumenta que el poscolonialismo debe considerarse un análisis, mientras que el anticolonialismo es una orientación y una ética. Ella sugiere una revisión de una generación anterior de 'intelectuales independentistas' que mezclaron la explicación de la 'otredad' con elementos del pensamiento antiimperialista marxista, y que mezclaron el modernismo de Gramsci con el posestructuralismo literario de Edward Said. Ramnath argumenta que las nuevas formas de anarquismo pueden cerrar la brecha entre esta generación y el poscolonialismo académico de finales del siglo XX y principios del XXI. El anarquismo tiene afinidades con el poscolonialismo, en su sospecha conjunta del nacionalismo, la necesidad de romper el modelo de Estado poscolonial, la atracción mutua por la hibridez cultural y la

liminalidad de las zonas nómadas de la diáspora. Todos los tipos de anarquistas se sienten atraídos por los viajeros y el exilio, escapando del espacio mental del Estado y el capital. Ambos comparten el imaginario geográfico antinómico antes mencionado, de historias de sindicalismo transnacional, cimarrones y 'líneas de fuga' de Deleuze y Guattari, o las etnografías políticas de las 'zonas destrozadas' de James Scott y otros. Ramnath ve la fusión de temas anarquistas y poscoloniales en un 'planeta descolonizado' que en este escritor recuerda el 'humanismo planetario' de Paul Gilroy (2004) o la trascendencia de las políticas de identidad en el trabajo mencionado anteriormente de Leela Gandhi (2006), cuyo modelo de amistad abierta, discutido en referencia al capítulo de Heckert, no se basaba en la clausura social ni en una forma de 'otredad' inversa. Pero los relatos autorreflexivos de las políticas y metodologías poscoloniales y anarquistas también revelan debilidades en cada uno. En el segundo, los teóricos de la subalternidad se han distanciado del subalterno, mientras que en el primero, el Movimiento por la Justicia Global (Olesen 2005) y Occupy patinaron sobre los problemas flagrantes del privilegio blanco y los supuestos tácitos heteronormativos (Gemie 2012 para la formulación temprana de la mayor imagen; Pedroso 2016). Entonces, así como el poscolonialismo necesita redescubrir la urgencia de los intelectuales independentistas, la larga historia del anarquismo como la alternativa reprimida de la modernidad debe ser recordada pero también interrogada

críticamente. Ramnath termina su capítulo abogando por una lucha conjunta contra el populismo 'soberanista' con inflexiones raciales del Norte Global y el tradicionalismo sucedáneo y el triunfalismo étnico en el Sur Global, por una nueva formulación de las ciencias sociales y unas 'Nuevas Humanidades', alentada por la visión de una poscolonialidad utópica<sup>12</sup>.

En '¿Qué es el Derecho?' Elena Loizidou examina la relación entre derecho y anarquismo. Así como los anarquistas cuestionaron un mundo de estados y, por lo tanto, plantearon preguntas esenciales en los campos de las Relaciones Internacionales y la Ciencia Política, el cuestionamiento de la jurisprudencia estatal y las instituciones que la acompañan (tribunales, prisiones y policías) han sido centrales para las intervenciones anarquistas en el campo de la Criminología. Así como Rossdale usó el anarquismo para cuestionar la naturaleza radical de los Estudios Críticos de Seguridad, Loizidou usa el anarquismo para cuestionar la jurisprudencia crítica pero no anarquista, que todavía sostiene que la ley es un requisito previo necesario para la libertad. Los anarquistas ven esto fuera de lugar. Loizidou invoca a Nietzsche cuando proclama que los anarquistas plantean la pregunta ¿cómo vencerá el hombre (sic)? En otras palabras, ¿cómo organizarán los

---

12 El enfoque de 'Nuevas Humanidades' informa la enseñanza y la investigación del poscolonialismo en el Departamento de Política y Relaciones Internacionales, Goldsmiths, Universidad de Londres.

humanos la vida fuera de las normas y restricciones legales? O para decirlo de otra manera, ¿cómo podemos vivir vidas éticas fuera de la ley? Loizidou comenta las intervenciones de Emma Goldman y Peter Kropotkin. Goldman argumenta que los anarquistas no quieren la aplicación justa de la ley, que solo revelaría las insolubles contradicciones, inconsistencias y exclusiones, que son inherentes a cualquier sistema de jurisprudencia estatal. De manera similar, Kropotkin pensó que la ley era inútil y dañina, mientras que las costumbres, los hábitos y los usos, que precedieron al Estado y aún persisten en la vida cotidiana fuera del alcance de éste y son claves para la forma de vida anarquista. La forma legal de vida, argumentan los anarquistas, es meramente la protección de la propiedad privada y el Estado, pero muchos anarquistas, y de manera más reveladora Proudhon, se apartan de esta lectura más bien marxista, porque la ética anarquista encarnada en la igualdad de libertad significa que los conceptos de justicia y transparencia son cosas en sí mismas, no meros epifenómenos de la estructura de clases de una sociedad dada. Los anarquistas, argumenta Loizidou, buscan el autodomínio, no el sometimiento a la ley, un arte de vivir en el que los seres humanos resuelven los problemas cotidianos por sí mismos, ese anarquismo no teorizado que Colin Ward o James Scott buscan revelar en la vida cotidiana. Loizidou está invocando conceptos que están presentes en la interpretación de Bamyeh de prácticas anarquistas de Carl Levy, las comunidades de singularidades

éticas de Newman y el 'arte de vivir' de Heckert. Pero dentro de la corriente realista de la tradición anarquista, la afirmación de que 'el hombre [sic] había vencido' simplemente no fue suficiente, en Barcelona en 1936 o en un campamento en 2011, los juegos de lenguaje que los anarquistas pueden invocar para renombrar o simplemente reinventar la el 'Estado', la 'Ley' y la 'Policía' no resolvieron los problemas existenciales en cuestión, y Errico Malatesta, por su parte, mantuvo un sentido de autoconciencia que esencialmente significaba que en la práctica la anarquía 'completa' era un proceso lento y un proceso gradual y multigeneracional de aprendizaje de la 'etiqueta sin ley' (Levy 2017: 91–92).

Aprender una 'etiqueta sin ley' explica por qué la educación y el pedagogismo fueron y son centrales tanto para los activistas como para los pensadores anarquistas. En 'Anarquismo y Estudios de la Educación', Judith Suissa examina cómo la pedagogía anarquista interactúa con la disciplina académica, los Estudios de la Educación, aplicando el subcampo de la Filosofía de la Educación como su lente crítica. Pero para su consternación, hoy en día los filósofos y teóricos de la educación se han vuelto escasos debido a la hostilidad general hacia la investigación intelectual y una forma distorsionada de pragmatismo, ciertamente no el anterior pragmatismo amistoso anarquista de John Dewey, sino una búsqueda sin sentido de 'lo que funciona'. Por lo tanto, el énfasis está en la

formación de maestros y el marco institucional formal de la escolarización. Se supone que los estudiantes son clientes, la educación es mercancía y los procesos se entienden a través de los mercados y el comportamiento del mercado. Así, hoy en día, académicos y docentes críticos defienden el modelo de escuela estatal en vías de desaparición y acatan la agenda de los creadores de mercado, quienes en sus formulaciones más extremas se aproximan a los capitalistas libertarios. De manera similar a la discusión de Loizidou sobre la ley, Suissa argumenta que el objetivo de plantear desafíos anarquistas es ver si la práctica educativa es moral y políticamente defendible. Por lo tanto, el concepto mismo del sistema educativo debe ser cuestionado porque los filósofos críticos de la educación de la “corriente principal” no se alejan mucho del marco rawlsiano.

En un clima que proclama que no hay alternativa al mercado, la auditoría y la actuación, la interpretación de Suissa de la imaginación anarquista es un correctivo útil. Ella no está defendiendo el anarquismo como una ideología per se, sino como un acicate para obligarnos a pensar fuera de la norma. La educación no debe ser un 'sistema' sino formar parte de un proyecto normativo y ético para transformar la vida de los individuos y la sociedad. Desautoriza las 'escuelas libres' de la política del gobierno de Coalición y el Conservador del Reino Unido en la década de 2010, no está a favor de un matrimonio de cultura de auditoría, centralismo estatal e individualismo de libre mercado, pero



está más cerca de la invocación de la comunidad de académicos de Paul Goodman, maestros y niños más allá de los muros institucionales y los límites disciplinarios, tal vez las redes de aprendizaje convivenciales de Ivan Illich (Suissa 2010: 76–77), en las que los niños aprenden y los adultos y los niños redescubren el arte de vivir, o la forma de práctica educativa de Colin Ward, que aprovechó y fusionó las imaginaciones geográficas urbanas y rurales de los niños (Burke y Jones 2014).

En 'Anarquismo y estudios religiosos', Alexandre Christoyannopoulos se involucra en múltiples conversaciones necesarias para abordar una amplia gama de encuentros: anarquistas revisando su evaluación de las religiones y/o cómo los anarquistas específicos abordaron la religión, académicos religiosos articulando una teología, que se involucre con el anarquismo, y también cómo se han interpretado las escrituras religiosas para señalar una política anarquista. En otras palabras, Christoyannopoulos se involucra en enfoques ontológicos, epistemológicos y metodológicos. Este capítulo esboza cómo el anarquismo y los Estudios Religiosos se entrecruzan e influyen en la imaginación de cada uno.

El arte y el anarquismo ha sido un tema muy estudiado. Ha habido un trabajo significativo sobre la relación entre las escuelas de arte, los estilos de arte y el entorno sociológico y urbano; geografías de bohemia y ola de innovación

artística en París, Londres, Milán, Nueva York, Moscú, Barcelona y otros lugares. En su capítulo 'Estética de la tensión', Allan Antliff toma otro rumbo, en el que examina el papel integral que desempeña la estética en la política del anarquismo (ver también Antliff 2017). En este sentido, no divide, como algunos han hecho, el éxito de la estética modernista de una política anarquista fallida, ni argumenta que el anarquismo (como algunos sugieren del fascismo) es una política de estética y estilo (ver también Leighten 2013). Tampoco propone el modelo de Jesse Cohn en el que las culturas autodidactas del anarquismo artesanal y campesino y el anarquismo de las vanguardias se separan por el surgimiento de un sindicalismo de acción directa de masas basado en la clase mucho antes de la Primera Guerra Mundial, y de manera paradójica, del Nuevo Anarquismo en las décadas de 1940 y 1950 recién revivido pero menos de clase trabajadora que tomó prestados estilos desarrollados por la anterior y ahora desaparecida primera bohemia anarquista de finales del siglo XIX y principios del XX (Cohn 2014: 381–382).

Durante gran parte de los siglos XIX y XX, argumenta Antliff, las obras de arte se adjudicaban formalmente y en un espléndido aislamiento. Pero desde entonces, las obras de arte se han vuelto cada vez más conceptuales y basadas en la interpretación. El arte conceptual está investido de significado en contextos situacionales y relacionales más que como un objeto de arte aislado como tal. Aquí es donde

entra el anarquismo hoy: es la forma de devenir, una atracción apasionada, por lo tanto, la estética es una parte integral de la política del anarquismo. El capítulo de Antliff versa sobre la estética de la tensión dentro de la producción artística contemporánea, es decir, la tensión involucrada entre la autorrealización y las modalidades transformadoras, de la misma manera que la utópica filosofía anarquista de la educación de Suissa supone que las primeras premisas de la 'educación' dejarán de aplicarse o, como argumenta Loizidou, la ley será sustituida por la práctica de hablar libremente. La creatividad, como argumentó Herbert Read, “está entretejida en la vida cotidiana, lo que le otorga un estatus epistemológico único” (Adams 2015: 90). A través de una serie de obras de arte conceptual en Canadá y otros lugares, Antliff revela la estética de la tensión. Concluye que es una parte constitutiva de la vida interior de una obra de arte para servir como fuente de transformación social, pero está abierta a ser aplicada en una miríada de formas. Es autónomo, pero al mismo tiempo íntimamente conectado con la agencia creativa del artista. La tensión encapsula tanto una crítica de la realidad capitalista–estatalista actual con una forma de prefiguración. La estética de la tensión es, por lo tanto, una variación del tema del anarquismo con “a minúscula”, que varios autores de este volumen han desplegado en sus contribuciones. La prefiguración en estas obras de arte escapa a la clausura del sistema del arte y promueve una dinámica abierta, que dará paso a más

tensiones, en las que el futuro es provisional, contingente y desconocido (también Mattern 2016; 2018).

## **Conclusión**

En este volumen posiblemente no podríamos cubrir todas las disciplinas relevantes con capítulos dedicados a cada una, pero el lector habrá notado la cobertura de aspectos de Psicología, Criminología e Historia. El campo de los estudios de gestión y organización se abordó indirectamente (redes, teoría del caos, etc.) y fue abordado por anarquistas en las décadas de 1950 y 1960 y se ha convertido en un campo en crecimiento reciente (Carson 2008; Wachhaus 2011; Barrington–Bush 2014; Paskewich 2014; Western 2014).

El vigoroso compromiso de los filósofos que son anarquistas con el anarquismo filosófico, moral y político es un campo vibrante y solo lo hemos tocado en referencia a la teoría política (Franks y Wilson 2010; Egomenides 2014; Jun 2017).

La economía merece su propio tratamiento y el anarquismo ha interactuado a través de la sociología (los comunes), la economía política (globalización), la

antropología (deuda y dinero) y la ciencia política (democracia industrial) (Albert 2003; Ness 2014; Shannon 2018; Wilbur 2018). Y aunque se han cubierto las artes figurativas, no se ha concedido un capítulo propio a las artes literarias (pero vea la excelente descripción general de Gifford 2018).

En el capítulo final de este volumen, regresaré con una discusión sobre antropología, altruismo, cooperación mutua y lenguaje. El objetivo de este volumen es cubrir las humanidades y las ciencias sociales en una era de renacimiento anarquista en la Academia, pero teniendo en cuenta que también hay una historia más antigua, en otras palabras, el papel continuo de la imaginación anarquista como musa, provocador, adversario acicateador y catalizador en el estímulo de la investigación y la actividad creadora en las humanidades y las ciencias sociales desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días.

## **Referencias**

- Adams, M.S. (2015) *Kropotkin, Read, and the Intellectual History of British Anarchism. Between Reason and Romanticism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Adams, M.S. and Jun, N. (2015) 'Political Theory and History: The Case of Anarchism', *Journal of Political Ideologies*, 20(3): 244-262.
- Albert, M. (2003) *Parecon. Life After Capitalism*, London: Verso.
- Antliff, A. (2017) 'Anarchism and Aesthetics', in N. Jun (ed.) *Brill's Companion to Anarchism and Philosophy*, Amsterdam: Brill, pp. 39-50.
- Amster, T., DeLeon, A., Fernandez, J. A., Nocella, A. J. II and Shannon, D. (eds.) *Contemporary Anarchist Studies. An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*, London: Routledge.
- Apter, D. and Joll, J. (eds.) (1970) 'Anarchism Today', *Government and Opposition*, 5(4): 397-554.
- Apter, D. and Joll, J. (eds.) (1971) *Anarchism Today*, London: Macmillan.
- Bantman, C. and Altena, B. (eds.) (2015) *Reassessing the Transnational. Scales of Analysis in Anarchist and Syndicalist Studies*, London: Routledge.
- Barrington-Bush, L. (2014) *Anarchists in the Boardroom. More Like People*, UK: Self-Published.
- Bayat, A. (2017) *Revolution without Revolutionaries. Making Sense of the Arab Spring*, Palo Alto: Stanford University Press.
- Bell, D. (1961) *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York: Collier.
- Berry, D. (2018) 'Anarchism and 1968', in C. Levy and M.S. Adams (eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 449-470
- Berti, N. (1976) *Anticipazioni anarchiche sui 'nuovi padroni'*, Lyon: Ed. Sante

Caserio.

- Biehl, J. (2015) *Ecology or Catastrophe. The Life of Murray Bookchin*, Oxford: Oxford University Press.
- Blumenfeld, J., Bottici, C. and Critchley, S. (eds) (2013) *The Anarchist Turn*, London: Pluto.
- Borgognone, G. (2000) 'Max Nomad tra anarchismo e teoria delle elites', *Rivista storica dell'anarchismo*, 7(2): 33-50.
- Bouchier, D. (1996) 'Hard Questions for Social Anarchists', in H.J. Ehrlich (ed.) *Reinventing Anarchy, Again*, Edinburgh: AK Press, pp. 106-122.
- Burke, C. and Jones, K. (eds.) (2014) *Education, Childhood and Anarchism. Talking Colin Ward*, London: Routledge.
- Carson, K.A. (2008) *Organization Theory. A Libertarian Perspective*, USA: Booksources.
- Chalcraft, J. (2016) *Popular Politics in the Making of the Modern Middle East*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chesters, G. and Welsh, I. (2006) *Complexity and Social Movements: Multitudes at the Edge of Chaos*, London: Routledge.
- Chomsky, N. (1982) *Towards a New Cold War: Essays on the Current Crisis and How We Got There*, New York: New Press.
- Clark, J. (2013) *The Impossible Community: Realizing Communitarian Anarchism*, London: Bloomsbury.
- Cohn, J. (2014) *Underground Passages. Anarchist Resistance Culture 1848-2011*, Oakland: AK Press.
- Comfort, A. (1951) *Delinquency: A Lecture Delivered at the Anarchist Summer School, London, August 1950*, London: Freedom Press.
- Cornell, A. (2016) *Unruly Equality. U.S. Anarchism in the 20th Century*,

Berkeley: University of California Press.

- Daring, C. B., Rogue, J., Shannon, D. and Volcano, A. (eds) (2012) *Queering Anarchism. Addressing and Undressing Power and Desire*, Oakland: AK Press.
- Davis, L. (2005) 'The Dynamic and Revolutionary Utopia of Ursula K. Le Guin', in L. David and P. Stillman (eds.) *The New Utopian Politics of Ursula K. Le Guin's The Dispossessed*, Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 3-36.
- Day, R.J.F. (2005) *Gramsci is Dead. Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, London: Pluto Press.
- De La Torre, C. (2015) (ed.) *The Promise and Perils of Populism. Global Perspectives*, Lexington: University of Kentucky Press.
- Della Porta, D. (2014) *Mobilizing for Democracy. Comparing 1989 and 2011*, Oxford: Oxford University Press.
- Dixon, C. (2014) *Another Politics: Talking Across Today's Transformative Movements*, Berkeley: University of California Press.
- Duda, J. (2013), 'Cybernetics, Anarchism and Self-Organisation', *Anarchist Studies*, 21(1): 52-72.
- Dupuis-Deri, F. (2016) 'Is the State Part of the Matrix of Domination and Intersectionality? An Anarchist Inquiry', *Anarchist Studies*, 24(1): 36-61.
- Dupuis-Deri, F. (2018) 'From the Zapatistas to Seattle: The "New Anarchists"', in C. Levy and M.S. Adams (eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 471 -488.
- Egomenides, M. (2014) *Philosophical Anarchism and Political Obligation*, London: Bloomsbury.
- Feenstra, R.A., Tormey, S., Casero-Ripolles, A. and Keane, J. (2017)



*Refiguring Democracy: The Spanish Political Laboratory*, London: Routledge.

Feigenbaum, A., Frenzel, F. and McCurdy, P. (2013) *Protest Camps*, London: Zed Books.

Ferrell, J. (2009) 'Against Method, Against Authority... for Anarchy', in R. Amster, A. De Leon, L.A. Fernandez, A.J. Nocella II and D. Shannon (eds.) *Contemporary Anarchist Studies. An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*, London: Routledge, pp. 73-81.

Ferretti, F. (2018) *Anarchy and Geography: Reclus and Kropotkin in the UK*, London: Routledge.

Ferretti, F., Barrera de la Torre, G., Ince, A. and Toro, F. (eds.) (2017) *Historical Geographies of Anarchism. Early Critical Geographers and Present-Day Scientific Challenges*, London: Routledge.

Feyerabend, P. (1975) *Against Method: An Outline of an Anarchistic Method of Knowledge*, London: N.L.B.

Foot, J. (2015) *The Man Who Closed the Asylums: Franco Basaglia and the Revolution in Mental Health Care*, London: Verso.

Franks, B. (2018) 'Prefiguration', in B. Franks, N. Jun and L. Williams (eds.) *Anarchism. A Conceptual Approach*, London: Routledge, pp. 28-43.

Franks, B. and Wilson, M. (eds.) (2010) *Anarchism and Moral Philosophy*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Franks, B., Jun, N. and Williams, L. (eds.) (2018) *Anarchism. A Conceptual Approach*, London: Routledge.

Freedman, L. (2013) *Strategy: A History*, Oxford: Oxford University Press.

Galian, L. (2018) 'Squares, Occupy Movements and the Arab Revolution', in C. Levy and M. Adams (eds) *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 715-732.

Gandhi, L. (2006) *Affective Communities. Anticolonial Thought, Fin-De-*

*Siecle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Durham: Duke University Press.

- Gemie, S. (2012), 'A Consideration of the Nature of Third World Anarchism', in R. Graham (ed.) *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas, Vol. III: The New Anarchism, 1974-2012*, Montreal: Black Rose Books, pp. 318-323 (originally published in 2003).
- Gerbaudo, P. (2017) *The Mask and the Flag. Populism, Citizenism and Global Protest*, London: Hurst.
- Gifford, J. (2018) 'Literature and Anarchism', in C. Levy and M.S. Adams (eds.), *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 571-588.
- Gilroy, P. (2004) *Between Camps: Nation, Cultures and the Allure of Race*, London: Routledge.
- Goodway, D. (2006) *Anarchist Seeds beneath the Snow. Left-wing Libertarian Thought and British Writers from William Morris to Colin Ward*, Liverpool: Liverpool University Press.
- Gordon, U. (2008) *Anarchy Alive! Anti-Authoritarian Politics from Practice to Theory*, London: Pluto Press.
- Gordon, U. (2012) 'Participant Observation' in R. Kinna (ed.) *The Continuum Companion of Anarchism*, London: Continuum, pp. 86-95.
- Gordon, U. (2018) 'Prefigurative Politics between Ethical Practice and Absent Promise', *Political Studies*, 66(2): 521-537.
- Gouldner, A. (1979) *The Future of the Intellectuals and the Rise of the New Class: a Frame of Reference, Theses, Conjectures, Arguments, and Historical Perspectives on the Role of Intellectuals and Intelligentsia in the International Class Content of the Modern Era*, New York: Seabury Press.
- Graeber, D. (2001) *Toward an Anthropological Theory of Value: The False*

*Coin of our Own Dreams*, New York/Basingstoke: Palgrave.

- Graeber, D. (2004) *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago: Paradigm Press.
- Graeber, D. (2007) *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, Edinburgh: AK Press. Graeber, D. (2009) *Direct Action: An Ethnography*, Oakland: AK Press.
- Graeber, D. (2011) *Debt: the First 5000 Years*, Brooklyn: Melville House.
- Graeber, D. (2013) *The Democracy Project: A History, a Crisis, a Movement*, London: Allen Lane. Graeber, D. (2018) *Bullshit Jobs: a theory*, London: Allen Lane.
- Graham, R. (ed.) (2009) *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas. Vol. 2. The Emergence of the New Anarchism (1939-1977)*, Montreal: Black Rose Books.
- Graham, R. (2013), 'Colin Ward: Anarchy and Organisation', in C. Levy (ed.) *Colin Ward: Life, Times and Thought*, London: Lawrence and Wishart, pp. 106-115.
- Grubacic, A. and O'Hearn, D. (2016) *Living at the Edges of Capitalism. Adventures in Exile and Mutual Aid*, Berkeley: University of California Press.
- Haiven, M. (2014) *Crises of Imagination, Crises of Power. Capitalism, Creativity and the Commons*, London: Zed.
- Havercroft, J. and Prichard, A. (2017) 'Anarchism and International Relations Theory: A Reconstruction', *International Political Theory*, 13(1): 252-265.
- Heckert, J. (2011) 'Anarchism and the Sociological Imagination: An Interview with Dana Williams', *The Sociological Imagination*, 9, August: <http://sociologicalimagination.org/archives/5911> (last accessed 21 September 2018).

- Hirsch, S.J. and L. van der Walt (eds.) (2010) *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940*, Amsterdam: Brill Press.
- Honeywell, C. (2011) *A British Anarchist Tradition. Herbert Read, Alex Comfort and Colin Ward*, Continuum: London.
- Honeywell, C. (2013) 'Colin Ward: Anarchism and Social Policy', in C. Levy (ed.) *Colin Ward: Life, Times and Thought*, London: Lawrence and Wishart, pp. 88-106.
- Horowitz, I.L. (ed.) (1964) *The Anarchists*, New York: Dell Publishing Co.
- Hoyt, A. (2015), 'Active Centers, Creative Elements, and Bridging Nodes. Applying the Vocabulary of Network Theory to Radical History', *Journal for the Study of Radicalism*, 9(1): 37-60.
- Illich, I.D. (1971) *Deschooling Society*, New York: Harper & Row.
- Illich, I.D. (1973) *Tools for Conviviality*, New York: Open Forum.
- Ince, A. and Barrera de la Torre, G. (2016) 'For Post-Statist Geographies', *Political Geographies*, 55 (November): 10-19.
- Jacobs, J. (1961) *The Death and Life of Great American Cities*, New York: Random House.
- Jun, N. (ed.) (2017) *Brill's Companion to Anarchism and Philosophy*, Amsterdam: Brill.
- Katsiaficas, G. (2006) *The Subversion of Politics. European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life*, Edinburgh: AK Press.
- Kesey, K. (1962) *One Flew over the Cuckoo's Nest*, New York: Viking Press.
- Kinna, R. (ed.) (2012) *The Continuum Companion to Anarchism*, London: Continuum.
- Kinna, R. (ed.). (2014) *The Bloomsbury Companion to Anarchism*, London:

Bloomsbury.

- Kinna, R. and Evren, S. (eds.) (2013) *Blasting the Canon, Anarchist Developments in Cultural Studies*, 1, Brooklyn: Punctum Books.
- Knapp, M., Flach, A. & Ayboga, E. (2016) *Revolution in Rojava. Democratic Autonomy and Women's Liberation in Syrian Kurdistan*, London: Pluto Press.
- Kowal, D.M. (2018) 'Anarcha-Feminism', in C. Levy and M. Adams (eds.) *The Palgrave Macmillan Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 265-279.
- Legalisse, E. (2017) "'Good Politics": Property, Intersectionality, and the Making of the Occult Self ', McGill University, unpublished PhD diss.
- Lazar, H. (2018) 'Intersectionality', in B. Franks, N. Jun and L. Williams (eds.) *Anarchism. A Conceptual Approach*, London: Routledge, pp. 157-174.
- Leighen, P. (2013) *The Liberation of Painting. Modernism and Anarchism in Avant-Garde Paris*, Chicago: University of Chicago Press.
- Levy, C. (1987/2017a) 'Introduction: Historical and Theoretical Debates', in C. Levy (ed.) *Socialism and the Intelligentsia, 1880-1914*, London: Routledge and Kegan Paul/ Routledge, pp. 1-34.
- Levy, C. (1987/2017b) 'Conclusion: Historiography and the New Class', in C. Levy (ed.) *Socialism and the Intelligentsia, 1880-1914*, London: Routledge and Kegan Paul/Routledge, pp. 271-290.
- Levy, C. (1998) 'Max Weber, Anarchism and Libertarian Culture: Personality and Power Politics', in S. Whimster (ed.) *Max Weber and the Culture of Anarchy*, New York: St. Martin's Press, pp. 83-109.
- Levy, C. (1999) *Gramsci and the Anarchists*, Oxford/New York: Berg.
- Levy, C. (2010) 'Social Histories of Anarchism', *Journal for the Study of*

*Anarchism*, 4(2): 1-44.

- Levy, C. (2011) 'Anarchism and Cosmopolitanism', *Journal of Political Ideologies*, 16(3): 265-278.
- Levy, C. (2012), 'Gramsci's Cultural and Political Sources: Anarchism in the Prison Writings', *Journal of Romance Studies*, 12(3): 44-62.
- Levy, C. (ed.) (2013) *Colin Ward. Life, Times and Thought*, London: Lawrence and Wishart.
- Levy, C. (2017) 'Anarchism and Leninist Communism: 1917 and All That', *Socialist History*, 52: 85-94.
- Levy, C. (2018) 'Anarchism and Cosmopolitanism', in C. Levy and M.S. Adams (eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 125-148.
- Levy, C. (Forthcoming a) "'I am a Goddamn Anarchist': C. Wright Mills, the Anarchists and Participatory Democracy".
- Levy, C. (Forthcoming b) 'Anarchist Histories, Social Histories, and "1968"'.
- Levy, C. and Adams, M. S. (2018) 'Introduction', in C. Levy and M.S. Adams (eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 1-23.
- Lindsey, C. R. (2013) *The Concealment of the State*, London: Bloomsbury.
- Linebaugh, P. and Rediker, M. (2000) *The Many-Headed Hydra. The Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston: Beacon Press.
- Lipset, S. (1960) *Political Man: the Social Bases of Politics*, Garden City, NY: Doubleday.
- Maeckelbergh, M. (2011) 'The Road to Democracy: The Political Legacy of "1968"', *International Review of Social History*, 56(2): 301-332.

- Mair, P. (2013) *Ruling the Void: the Hollowing out of Western Democracy*, London: Verso.
- Mattern, M. (2016) *Anarchism and Art. Democracy in the Crack and the Margins*, Albany: State University of New York Press.
- Mattern, M. (2018) 'Anarchism and Art', in C. Levy and M.S. Adams (eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 580-602.
- Morris, B. (2015) *Anthropology, Ecology and Anarchism: A Brian Morris Reader*, Oakland: PM Press.
- Mouk, Y. (2018) *The People vs. Democracy: Why Our Freedom is in Danger and How to Save it*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mudde, C. (2017) *Syriza. The Failure of the Populist Promise*, London: Palgrave Macmillan.
- Muller, J.-W. (2016) *What is Populism?*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ness, I. (ed.) (2014) *New Forms of Worker Organization. The Syndicalist and Autonomist Restoration of Class-Struggle Unionism*. Oakland: PM Press.
- Nicholas, L. (2018) 'Gender and Sexuality', in C. Levy and M.S. Adams (eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 603-621.
- Nomad, M. (1959) *Aspects of Revolt. A Study of Revolutionary Theories and Techniques*, New York: Noonday Press.
- Nomad, M. (1961) *Apostles of Revolution*, New York: Collier Books.
- Olesen, T. (2005) *International Zapatismo. The Construction of Solidarity in the Age of Globalization*, London: Zed.

- Ordoñez, V., Feenstra, R. A. and Franks, B. (2018) 'Spanish Anarchist Engagements in Electoralism: From Street to Party Politics', *Social Movement Studies*, 17(1): 85-98.
- Ostrom, E. (1990) *Governing the Commons: the Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Paskewich, J.C. (2014) 'Rethinking Organizational Hierarchy, Management, and the Nature of Work with Peter Drucker and Colin Ward', *Ephemera. Theory & Politics in Organization*, 14(4): 659-672.
- Pateman, C. (1970) *Participation and Democratic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pauli, B.J. (2015) 'The New Anarchism in Britain and the US: Towards a Richer Understanding of Post-War Anarchist Thought', *Journal of Political Ideologies*, 20(2): 134-155.
- Pedroso, J.A. (2016) 'Black Lives Matter, or How to Think Like an Anarchist', *Class, Race and Corporate Power*, 4(2): 1 -6.
- Pels, D. (1998) *Property and Power in Social Theory: A Study of Intellectual Rivalry*, London: Routledge.
- Pereira, I. (2009) 'Proudhon Pragmatist', in N. Jun and S. Wahl (eds.) *New Perspectives on Anarchism*, Lanham: Lexington, pp. 225-240.
- Piven, F.F. and Cloward, R.A. (1977) *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*, New York: Pantheon Press.
- Polletta, F. (2002) *Freedom is an Endless Meeting. Democracy in American Social Movements*, Chicago: University of Chicago Press.
- Portwood-Stacer, L. (2013) *Life-Style Politics and Radical Activism*, London: Bloomsbury.
- Price, A. (2012) *Recovering Bookchin. Social Ecology and the Crises of Our Time*, Porsgunn: New Compass Press.
- Price, A. (2018) 'Green Anarchism', in C. Levy and M.S. Adams (eds.) *The*



*Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 281 -291.

Prichard, A. (2012) *Justice, Order and Anarchy: the International Political Theory of Pierre- Joseph Proudhon*, London: Routledge.

Prichard, A. and Worth, O. (2016) 'Left-wing Convergence: An Introduction', *Capital & Class*, 40(1): 3-17.

Prichard, A., Kinna, R., Pinta, S., and Berry, D. (eds.) (2012) *Libertarian Socialism. Politics in Red and Black*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Prichard etc. (2016) and Prichard etc (2016) should be reversed in order so they are alphabetised properly.

Purkis, J. (2004) 'Towards an Anarchist Sociology', in J. Purkis and J. Bowen (eds.) *Changing Anarchism. Anarchist Theory and Practice in a Global Age*, Manchester: Manchester University Press, pp. 39-54

Purkis, J. and Bowen, J. (eds) (1997) *Twenty-First Century Anarchism*, London: Cassell.

Purkis, J. and Bowen, J. (eds) (2004) *Changing Anarchism. Anarchist Theory and Practice in a Global Age*, Manchester: Manchester University Press.

Putnam, R. (1993) *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton: Princeton University Press.

Putnam, R. (2000) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon and Schuster.

Rizzi, B. (1985) *The Bureaucratisation of the World*, trans. and introduction, Adam Westoby, London: Tavistock Press.

Ronfeldt, D.F. and Arquilla, J. (1999) *Networks and Netwars: The Future of Terror, Crime, and Militancy*, Santa Monica, CA: Rand Corporation.

- Rose, N. (1999) *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, C. (2011) *The Leaderless Revolution. How Ordinary People Will Take Power and Change Politics in the 21st Century*, New York: Simon & Schuster.
- Ross, K. (2015) *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune*, London: Verso.
- Rovira Kaltwasser, C., Taggart, P., Ochoa Espejo, P. and Ostiguy, P. (eds.) (2017) *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford: Oxford University Press.
- Rovna, L. A. (2013) 'Peter Kropotkin and His Influence on Czech Anarchism', *Moving the Social. Journal of Social History and the History of Social Movements*, 50: 53-79.
- Ryley, P. (2013) *Making Another World Possible. Anarchism, Anti-Capitalism and Ecology in Late 19th and Early 20th Century Britain*, London: Bloomsbury.
- Samuel, R. (2012) 'Utopian Sociology', in D. Poyner (ed.) *Autonomy: The Cover Designs of Anarchy 1961-1970*, London: Hyphen Press, pp. 257-262.
- Sartwell, C. (2008) *Against the State: An Introduction to Anarchist Political Theory*, Albany: State University of New York Press.
- Scott, J.C. (1990) *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press.
- Scott, J.C. (2009) *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press.
- Scott, J.C. (2012) *Two Cheers for Anarchism*, Princeton: Princeton University Press.

- Sennett, R. (1970) *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, New York: Knopf.
- Sennett, R. (1999) *The Corrosion of Character: the Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York: Norton.
- Sennett, R. (2008) *The Craftsman*, New Haven: Yale University Press.
- Sennett, R. (2012) *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, New Haven: Yale University Press.
- Shannon, D. (2018) 'Anti-Capitalism and Libertarian Political Economy', in C. Levy and M.S. Adams (eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 91 -106.
- Shantz, J. (2011) *Against All Authority. Anarchism and the Literary Imagination*, Exeter: Imprint Academic.
- Shantz, J. (2014), 'Seeds beneath the Snow: The Sociological Anarchy of Paul Goodman, Colin Ward, and James C. Scott', *Contemporary Sociology*, 43(4): 468-473.
- Shantz, J. and Williams, D.A. (2014) *Anarchy and Society: Reflections on Anarchist Sociology*, Chicago: Haymarket Books.
- Sheehan, H. (2016) *The Syriza Wave. Surging and Crashing with the Greek Left*, New York: Monthly Review Press.
- Shukaitis, S. and Graeber, D. (with E. Biddle) (eds.) (2007) *Constituent Imagination: Militant Investigations/Collective Theorization*, Oakland: AK Press.
- Sitrin, M. (2018) 'Anarchism and the Newest Social Movements', in C. Levy and M.S. Adams (eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 659-676.
- Springer, S. (2016) *The Anarchist Roots of Geography. Towards Spatial Emancipation*, Minneapolis: University of Minnesota.
- Staub, M. E. (2011) *Madness is Civilization. When the Diagnosis was Social*,

1948-1980, Chicago: University of Chicago Press.

Stedman Jones, G. (2016) *Karl Marx. Greatness and Illusion*, London: Allen Lane.

Stevens, J. (2011) 'Anarchist Methods and Political Theory', in J.C. Klausen and J. Martel (eds.)

*How Not to Be Governed. Reading and Interpretations from a Critical Anarchist Left*, Plymouth: Lexington Books, pp. 1 -18.

Suissa, J. (2010) *Anarchism and Education: A Philosophical Perspective*, Oakland: PM Press.

Sumner, G. D. (1996) *Dwight Macdonald and the Politics Circle. The Challenge of Cosmopolitan Democracy*, Ithaca: Cornell University Press.

Szelenyi, I. and Martin, B. (1988) 'The Three Waves of New Class Theories', *Theory and Society*, 17: 645-667.

Taussig, M. (2013) 'I'm so Angry I Made a Sign', in W.J.T. Mitchell, B.E. Howard and M.

Taussig (eds.) *Occupy. Three Inquiries in Disobedience*, Chicago: University of Chicago Press, pp 3-44.

Thomas, P. (1980) *Karl Marx and the Anarchists*, London: Routledge and Kegan Paul

Thorpe, C. and Welsh, I. (2008) 'Beyond Primitivism: Towards a Twenty-First Century Anarchist and Praxis Science', *Anarchist Studies*, 16(1): 48-75.

Tormey, S. (2015) *The End of Representative Politics*, Cambridge: Polity Press.

Tufekci, Z. (2017) *Twitter and Tear Gas. The Power and Fragility of Networked Protest*, New Haven: Yale University Press.

- Van der Walt, L. and Schmidt, M. (2009) *Black Flame: the Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*, Edinburgh and Oakland: AK Press.
- Vinen, R. (2018) *The Long '68: Radical Protest and its Enemies*, London: Allen Lane.
- Wachhaus, T.A. (2011), 'Anarchy as a Model for Network Governance', *Public Administration Review*, 72(1): 33-42.
- Ward, C. (ed.) (1987) *A Decade of Anarchy (1961-1970)*, London: Freedom Press.
- Webber, J.R. (2017) *The Last Day of Oppression and the First Day of the Same. The Politics and Economics of the New Latin American Left*, London: Pluto Press.
- Western, S. (2014) 'Autonomist Leadership in Leaderless Movements: Anarchists Leading the Way', *Ephemera. Theory & Politics in Organization*, 14(4): 673-698.
- Whimster, S. (ed.) (1998) *Max Weber and the Culture of Anarchy*, New York: St. Martin's Press.
- Wilbert, C. and White, D. F. (eds.) (2011) *Autonomy Solidarity Possibility. The Colin Ward Reader*, Edinburgh: AK Press.
- Wilbur, S.P. (2018) 'Mutualism', in C. Levy and M.S. Adams (eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 213-224.
- Williams, D.M. (2013) 'A Society in Revolt or Under Analysis? Investigating the Dialogue between 19th Century Anarchists and Sociologists', *Critical Sociology*, 40(3): 469-492.
- Williams, D.M. (2015) 'Social Capital in Anarchist Movements', in P.J. Lilley and J. Shantz (eds.) *New Developments in Anarchist Studies*, Brooklyn: Punctum Books, pp. 11 -35.

- Williams, D.M. (2017) *Black Flags and Social Movements. A Sociological Analysis of Movement Anarchism*, Manchester: Manchester University Press.
- Williams, D.M. (2018) 'Contemporary Anarchist and Anarchistic Movements', *Sociology Compass*, 12(1): 1 -17.
- Williams, D.M. and Lee, M.T. (2012) 'Aiming to Overthrow the State (Without Using the State): Political Opportunity for Anarchist Movements', *Comparative Sociology*, 11(4): 558-593.
- Williams, D. and Shantz, J. (2016) 'An Anarchist in the Academy, a Sociologist in the Movement', *Journal for the Study of Radicalism*, 10(2): 102-122.
- Wilson, M. (2014) *Rules without Rulers. The Possibilities and Limits of Anarchism*, Winchester: Zero Books.
- Woodcock, G. (1962) *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, Cleveland: World Publishing Company.
- Wreszin, M. (1994) *A Rebel in the Defense of Tradition. The Life and Politics of Dwight Macdonald*, New York: Basic Books.
- Yates, L. (2015) 'Rethinking Prefiguration: Alternatives, Micropolitics and Goals in Social Movements', *Social Movement Studies*, 14(1): 1 - 21.
- Zibechi, R. (2012) *Territories in Resistance. A Cartography of Latin American Social Movements*, Oakland: AK Press.
- Zohlberg, A.R. (1972) 'Moments of Madness', *Politics and Society*, 2(2): 183-207.

## II. LAS DOS ANARQUÍAS

### LAS REVUELTAS ÁRABES Y LA CUESTIÓN DE UNA SOCIOLOGÍA ANARQUISTA

Mohamed A. Bamyeh

¿Es el anarquismo lo que hacen los anarquistas, o es una experiencia social e histórica mucho más amplia? En la historia del pensamiento anarquista nos encontramos con ambas perspectivas: una que enuncia los principios del anarquismo como debe ser practicado, mientras que otra considera el anarquismo como algo que ya se ha practicado, en todo el mundo durante generaciones, sin ser llamado por ese nombre. Esta última tradición, que podría llamarse “anarquía orgánica”, incluye diferentes enfoques, al igual que la primera tradición, que podría llamarse “anarquismo

autoconsciente". Si bien ninguna de las dos es una tradición unificada internamente, cada una expresa un enfoque general de la anarquía e imagina que está dotada de características específicas. El 'canon' anarquista incluye representantes de ambas tradiciones, siendo los activistas a menudo (pero no siempre) anarquistas conscientes de sí mismos.

Sin embargo, la anarquía orgánica también se asocia con importantes movimientos sociales, de hecho, más que la variedad autoconsciente.

Francisco Pi y Margall vio el anarquismo español, por ejemplo, como una expresión de las tradiciones comunales y libertarias ya conocidas por un gran número de personas en el país (Alexander 1999: 8). El supuesto implícito de ese argumento es que es más fácil que una 'nueva' idea emancipadora se establezca socialmente si la gente común ya está familiarizada con ella a través de sus propias tradiciones 'antiguas' (Bamyeh 2012a). De esta forma, la emancipación aparece como algo orgánico a una tradición familiar, más que como una novedad que requiere una lucha contra la tradición. Este argumento más general estaba implícito en el esquema de anarquía de Peter Kropotkin (1902) como una característica de los sistemas históricos de ética cívica (aunque también argumentó que la anarquía se basaba en el método de la ciencia moderna). En su esquema básico, los argumentos a favor de una



anarquía orgánica continúan produciéndose hoy especialmente en la antropología y la geografía anarquistas (Graeber 2004; Macdonald 2009; Gibson & Silander 2011; Springer 2013): la anarquía no es tanto una ideología adquirida, sino una ya familiar práctica o costumbre.

Por lo tanto, podemos hablar de dos anarquías: una que está incrustada en las tradiciones sociales y, por lo tanto, ya es familiar para un gran número de personas, aunque es posible que no usen la palabra “anarquía” para describir su vida. Y otra anarquía que es autoconsciente, que inicia su andadura a partir de mediados del siglo XIX. ¿Cómo se relacionan estas dos tradiciones? En lo que sigue me centraré en las dimensiones analíticas más que en las éticas al comparar las dos anarquías. Es decir, quiero explorar cómo se piensa sobre la anarquía desde una u otra perspectiva, en lugar de determinar si una perspectiva puede ser éticamente superior a la otra. Al final, sugeriré cómo esta comparación puede proporcionar alguna base para una sociología anarquista. Pero me gustaría comenzar desde la tierra, en particular los levantamientos árabes que comenzaron en 2011, que deberían ofrecer una base rica para esta comparación y para un nuevo aprendizaje sobre la sociología de la anarquía, incluida la forma en que se puede definir a partir de diferentes perspectivas sociales. (Aquí no abordaré la fase 'posrevolucionaria', es decir, el período posterior a 2011 en la mayoría de los lugares. La fase posrevolucionaria posee dinámicas que son muy

diferentes a lo que puede llamarse el 'momento revolucionario' propiamente dicho (Bamyeh 2016), aunque a menudo se los confunde como si fueran lo mismo. Desafortunadamente, el 'momento' revolucionario único y extraordinario tiende a olvidarse cuando uno se fija demasiado en las matemáticas posteriores que tienen atributos sociológicos muy diferentes.)

A partir del 17 de diciembre de 2010, estallaron varias revoluciones espectaculares en todo el mundo árabe en poco tiempo. En cuestión de meses, se produjeron auténticas movilizaciones revolucionarias y movimientos de protesta a gran escala en prácticamente todos los países árabes y, en algunos casos, sobre todo en Libia y Siria, las revueltas se convirtieron en conflictos armados. Sin embargo, en casi todos los casos, incluida la fase inicial de los conflictos armados, estas revueltas compartieron en común nuevas características sorprendentes; sorprendentes porque no habían sido típicas de los movimientos sociales más antiguos de la región, a excepción de los primeros palestinos, la intifada de 1987 y, en cierta medida, el levantamiento sudanés de 1985. Pero hasta 2011, los primeros episodios palestinos y sudaneses aparecían como excepciones a la regla.

¿Qué había de 'anárquico' en esas revueltas? El método de rebelión se caracterizó por redes espontáneas, organización mínima, ausencia de orientación y estructuras

jerárquicas, solidaridad social generalizada y ayuda mutua, iniciativa local, voluntad individual y un sentimiento ampliamente compartido de que el agente del cambio histórico era la persona común y no el gran líder salvador. Esas cualidades se mantuvieron incluso en condiciones que parecían requerir estructuras más jerárquicas y un mando central, como especialmente durante la fase inicial de las campañas militares en Libia y Siria. Pero incluso en esos casos, se prefirió explícitamente la coordinación entre unidades autónomas al liderazgo central, y los partisanos nunca consintieron en un liderazgo unificado, incluso cuando los poderes externos lo exigieron para que esos poderes pudieran saber con quién hablar. Además, las cualidades anárquicas de los levantamientos perduraron más allá de su triunfo. Así, incluso en los países donde se derrocó al jefe del antiguo régimen, la revolución misma no produjo su propio personal que estuviera listo para tomar el poder. Tampoco parecía haber una demanda desde abajo para dar lugar a un líder carismático que personificara una gran lucha colectiva.

Por qué esas cualidades anárquicas de la revuelta aparecieron en ese momento es un tema que requiere su propio estudio, especialmente dado que muchos movimientos anteriores dentro de la misma región habían poseído atributos no anárquicos. Lo que nos preocupa aquí, sin embargo, es que las cualidades anárquicas de la Primavera Árabe deben basarse en tradiciones ya

conocidas, ya que claramente no se basaron en un programa político anarquista o en una intención anarquista consciente (Bamyeh 2013). Por 'tradiciones familiares' que proporcionan herramientas para un método revolucionario, me refiero a un proceso mediante el cual la espontaneidad ya familiar de la vida cotidiana guía la espontaneidad de la revolución; la solidaridad común, pragmática, en los barrios y en los pueblos proporciona el modelo de solidaridad revolucionaria y, en consecuencia, la voluntad de sacrificio y de combate; en tiempos revolucionarios la desconfianza tradicional hacia las autoridades lejanas, basada en la antigua proposición de que un reclamo de ayuda o guía es inverificable en proporción al poder y la distancia de la autoridad que lo hace, se convierte en la base para desconfiar de cualquier autoridad distante que pretenda ayudar o representar a la revolución; y las tradiciones duraderas de manejo de conflictos brindan la base para una estrategia no violenta durante al menos la fase inicial de cada revolución, y sostienen esa estrategia en ausencia de una contraviolencia excesiva.

Estas prácticas revolucionarias que ya están arraigadas en tradiciones conocidas en lugar de aprenderse de los libros de texto revolucionarios, generalmente describen el método de las revoluciones durante la Primavera Árabe en 2011. Si bien pueden estar basadas en una anarquía orgánica, la anarquía orgánica no suele traducirse en una conciencia o programa político anarquista. La anarquía

orgánica existe típicamente en la forma de un orden social que a sus habitantes les parece legítimo y práctico, ya que es un orden que ellos mismos consideran haber consentido o creado voluntariamente. Pero típicamente no es un orden que pueda considerarse el modelo para un gran sistema colectivo, incluso en un clima revolucionario. Sin embargo, la anarquía orgánica proporciona suficientes métodos y ética listos para orquestar una rebelión, que puede no tener la intención de propagar la anarquía a toda la sociedad.

Aquí me gustaría centrarme en seis diferencias básicas entre el anarquismo autoconsciente y la anarquía orgánica, incluida la definición de cada práctica; la ética que informa el orden económico; la cuestión de la autoridad; la fuente del conocimiento; carácter del radicalismo en cada perspectiva; y finalmente la expectativa comparativa de la actividad revolucionaria. En el proceso, deseo subrayar cómo las sensibilidades anarquistas viven en diferentes dominios de la vida social.

Dado que está incrustada en la vida consuetudinaria, la anarquía orgánica tiende a requerir una definición doctrinal mínima. Los individuos tienden a pensar en su orden social no como una expresión de una doctrina específica, sino como un orden que es apropiado para sus necesidades, uno del cual ellos mismos son responsables y que se sostiene solo por su propia actividad colectiva en lugar de por cualquier autoridad externa. En tiempos más recientes, los

científicos sociales han observado realidades de órdenes sociales autocreados y autogobernados que estudian especialmente los nuevos entornos urbanos en el sur global. Varios de esos estudios se concentraron en entornos que se convertirían en semilleros de los levantamientos árabes de 2011 y posteriores. Centrándose en El Cairo, Salwa Ismail (2006) describió una forma de gobernanza social que consistía en un conjunto de reglas informales para la gestión de conflictos que los residentes habían desarrollado; reglas que existían en gran medida fuera de los canales estatales y legales, pero que eran más eficaces desde entonces. se basaron en el conocimiento de los vecinos entre sí y de las historias locales. Comparando El Cairo y otras grandes áreas metropolitanas en el Medio Oriente, Asef Bayat (2009) exploró la 'invasión silenciosa' como una estrategia generalizada utilizada por la gente común, antes de la ola revolucionaria, para establecer efectivamente nuevas realidades y resistir las restricciones estatales. Esa estrategia no requería organización ni planificación colectiva, solo preparación para la ayuda mutua, el refuerzo de los vecinos y la disposición de tantos otros a participar en una miríada de actos de invasión silenciosa, que definían la mayor parte de su actividad social.

De manera similar, Diane Singerman (1996) demostró el papel generalizado de las redes informales, y la anarquía orgánica es consecuencia de la economía informal, al hacer posible que la gente común sobreviva en un sistema político

y económico que de otro modo estaba diseñado para excluirlos.

Cuadro 2.1 Rasgos básicos de la anarquía autoconsciente y orgánica

	Anarquismo autoconsciente	Anarquía orgánica
Definición de la práctica	Definición maximalista	Definición minimalista (orden voluntario, no impuesto)
Base del análisis económico	Anticapitalismo estudioso	Concepción amplia de la justicia social
Cuestión de la autoridad	Concepción vial de la antiautoridad	Autoridad consuetudinaria
Fuente de conocimiento	Conocimiento adquirido a través de la aculturación ideológica	Conocimiento adquirido a través de la acumulación de memoria histórica
Carácter de radicalismo	Radicalismo conceptual	Radicalismo pragmático
Carácter de revolución	Revolución = Revolución	Revolución = Revolución + Reforma

Si bien ninguno de estos estudios expresa el orden social informal que describen como anárquico, es fácil ver la

anarquía orgánica como el hilo conductor en todo momento. Esto se debe a que, ya sea geográficamente concentrados en nuevos barrios u organizados como redes dispersas, nos encontramos con comunidades que evolucionan a través de prácticas de ayuda mutua, sin apoyo del Estado y generalmente en contra de las reglas y regulaciones de éste; y desarrollan reglas informales para gobernarse a sí mismas, que son de naturaleza práctica y capaz de acomodar accidentes y sorpresas. Y es importante recordar que la gran mayoría de los rebeldes durante la Primavera Árabe procedían precisamente de esos segmentos de la sociedad organizados anárquicamente, que en 2011 se habían acostumbrado durante mucho tiempo a confiar unos en otros, estaban familiarizados con la utilidad práctica de la espontaneidad en su propia vida impredecible, y también acostumbrados desde hace mucho tiempo a ver el Estado como una fuerza externa de la que no se podía esperar nada bueno.

Esta dimensión de la anarquía orgánica, a saber, la sensación de familiaridad y facilidad con la que uno navega por un entorno local conocido, contrasta con los debates ricos en doctrina y, a menudo, complejos del anarquismo autoconsciente. Esta última actitud es característica de las ideologías modernas en general. De hecho, parece que 'moderno', como atributo asignado a cualquier idea, en sí mismo genera capas adicionales de justificación que los sistemas de conocimiento locales necesitan solo cuando se



enfrentan a una fuerza externa que intenta reemplazarlos. Por el contrario, como sistema de conocimiento local, la anarquía orgánica parece contentarse únicamente con principios básicos generales. Un ejemplo de esto es la noción de 'justicia social', que durante la Primavera Árabe surgió como una de las demandas clave. Los comentaristas de izquierda trataron de traducir esa demanda, y todo el levantamiento en general, como una protesta contra el “capitalismo” o el “neoliberalismo”. Sin embargo, estos últimos términos no fueron utilizados por los revolucionarios de la Primavera Árabe, incluidos aquellos que estaban familiarizados con ellos, ya que parecía que la noción genérica de “justicia social” abarcaba todo lo anterior y también parecía más intuitivamente aceptable que los términos analíticos que requerían más familiaridad con la doctrina y la definición.

Desde el punto de vista de la anarquía orgánica, términos como 'capitalismo' o 'neoliberalismo' parecen demasiado abstractos y, por lo tanto, no pueden sentirse de una manera que motive una resistencia basada en principios. Esto no es así con el concepto más genérico de 'justicia social', que se volvió atractivo precisamente porque resumía mejor que abstracciones estudiosas de qué se trataba. Los individuos comunes no protestan contra el 'neoliberalismo' en gran número sino, como en el Parque Gezi de Estambul, contra la desaparición de todos los espacios públicos íntimos y libres, y su reemplazo por

elementos de empresas cada vez más privados, fríos y lucrativos. La lesión tiene que ser lo suficientemente concreta y, al mismo tiempo, parecer que está ocurriendo en todo el país. Este tipo de lesión inspira una resistencia decidida más que cualquier abstracción.

Por lo tanto, mientras que los individuos comunes pueden estar lo suficientemente familiarizados con las desigualdades que ven a su alrededor, rechazan de manera más intuitiva la ausencia de mecanismos compensatorios para al menos mejorar los efectos de la desigualdad, de modo que pueda ser tolerable. Y esta perspectiva está latente en la renuencia tradicional a abrazar utopías que nadie ha experimentado empíricamente. Más bien, la perspectiva anárquica orgánica parece pragmática y empírica: respalda soluciones con las que está algo familiarizada a través de la experiencia empírica, en lugar de soluciones que describen un mundo desconocido y nunca experimentado, por ejemplo, de plena igualdad. Y la noción de “justicia” combina estos dos elementos, primero rechazando la ausencia de mutualismo que, entre otros beneficios, también hace tolerable alguna forma de desigualdad situacional, y segundo postulando las soluciones a lo largo de las líneas de la experiencia probable en lugar de una utopía inédita y, por tanto, abstracta.

Este marco orientado a la práctica de la anarquía orgánica también informa su actitud hacia la cuestión de la

autoridad. A lo largo de las revueltas de la Primavera Árabe vimos el surgimiento de una categoría de activistas llamados 'coordinadores', que no se veían a sí mismos y nunca fueron vistos como líderes, aunque se les confió un papel importante, especialmente en algunos levantamientos militarizados. El término precede a la Primavera Árabe, y ya podemos verlo en uso en movimientos más antiguos como Kifaya y los movimientos del 6 de abril en Egipto. Mi propia experiencia en la plaza Tahrir de El Cairo mostró que, a pesar del ambiente igualitario, la gente generalmente solicitaba el consejo de quienes consideraban que sabían más, en particular intelectuales que se habían sumado a la revolución en las calles, aunque no necesitaban escucharlos a ellos. Y si bien continuaron respetando a ciertas autoridades tradicionales, por ejemplo, el Mufti de Egipto, se sintieron libres de ignorar a tales autoridades cuando sus instrucciones no coincidían con sus sentimientos. Por lo tanto, cuando el Mufti de Egipto emitió una *fatwa* que prohibía a las personas manifestarse contra el régimen el 4 de febrero de 2011, millones de personas ignoraron su *fatwa*, a pesar de que siguió suscitando un amplio respeto hasta su eventual jubilación.

Lo anterior resume el enfoque anárquico orgánico de la cuestión de la autoridad en general: típicamente, la anarquía orgánica respalda solo una forma de autoridad, que podría llamarse autoridad consuetudinaria, algo cuyo

modelo sería el de un maestro, padre o árbitro. La autoridad consuetudinaria se define por una necesidad situacional más que permanente: la autoridad del maestro cesa cuando uno ya no es estudiante, la del padre cuando ya no es menor de edad, la del árbitro cuando el conflicto en cuestión ha terminado. Como tal, la naturaleza situacional de la autoridad consuetudinaria la diferencia bastante de la autoridad del Estado sobre la sociedad, ya que el Estado se entiende como una especie de autoridad permanente y general sin horizonte para su terminación. Así, desde el punto de vista de la anarquía orgánica, no hay base para la afirmación aristotélica clásica de que la autoridad de los padres en la familia proporciona el modelo de autoridad política sobre la sociedad.

En los procesos orgánicos, se esperaría que una actitud hacia la autoridad se basara en cómo uno ha experimentado la autoridad, lo que también significa que uno está en principio preparado para modificar su actitud dependiendo de lo que haya revelado la experiencia. Así, desde el punto de vista de la anarquía orgánica, sería un error, por ejemplo, abordar la cuestión de la autoridad en términos de principios a priori absolutos e inquebrantables. Eso es así porque los procesos orgánicos incluyen la posibilidad de una reversión inmediata, como vimos en el caso de la Primavera Árabe cuando las autoridades tradicionales se siguen solo cuando expresan sentimientos populares y se ignoran cuando no lo hacen.

En otras palabras, la cuestión de la autoridad, al igual que todas las demás cuestiones conceptuales, se juzga desde el punto de vista de la anarquía orgánica sobre la base de si la autoridad misma ha demostrado ser orgánica para el orden social en el que se ejerce. Esto significa que la anarquía orgánica adquiere su conocimiento no en forma de principios filosóficos atemporales, sino a través de un proceso constante de ajuste de la memoria histórica.

Durante las revueltas árabes, el ejemplo más claro de cómo ha funcionado la memoria histórica fue más evidente en cómo los inmensos movimientos sociales, que involucraron a millones de participantes, no dieron lugar a grandes líderes carismáticos unificadores, como había ocurrido con movimientos similares en la misma región antes. He argumentado en otro lugar (Bamyeh 2012b) que esta diferencia debe basarse en la memoria histórica, entendida como un veredicto resumido sobre las lecciones de movimientos de protesta pasados, un veredicto que se depositó de forma intuitiva en la cultura cívica, después de lo cual el veredicto se volvió orgánico a esa cultura. Esta organicidad de la memoria es evidente en cómo el rechazo al liderazgo carismático y unificador se ha vuelto tan intuitivo en regiones que anteriormente habían generado exactamente la tendencia opuesta.

La tendencia de la anarquía orgánica a cultivar la intuición como depósito de conocimiento en lugar de conceptos, la

distingue del anarquismo autoconsciente, donde la intuición misma requiere ser justificada conceptualmente. Es difícil, por ejemplo, encontrar un término como 'patriarcado' u 'homofobia' en el uso anárquico orgánico, pero esta ausencia lingüística no significa la ausencia de una estrategia para enfrentar la imposición en cuestión. Más bien, la ausencia lingüística sugiere que la postura radical que se requiere para resolver una injusticia es, por el momento, de tipo pragmático más que conceptual. El radicalismo conceptual comienza con una proposición teórica y se compromete con ella debido a la supuesta corrección teórica de la proposición (p. ej.: 'el patriarcado representa x, y, z; por lo tanto, tenemos que hacer a, b, c'). Por el contrario, el radicalismo pragmático organiza la experiencia o la práctica social no en forma de proposiciones conceptuales, sino en términos de oportunidades para la resistencia práctica. Esta resistencia, como ha descrito James Scott (1992), tiende a tomar una forma diminuta y cotidiana la mayor parte del tiempo. Por lo tanto, nunca parece lo suficientemente radical desde el punto de vista del anarquismo autoconsciente, o de hecho desde el punto de vista de cualquier análisis que priorice el cambio sistemático a gran escala.

Sin embargo, este mismo radicalismo pragmático proporciona el combustible necesario para las insurrecciones revolucionarias a gran escala cuando es el momento adecuado, aunque tiende a teñir esa

insurrección, también, con su perspectiva pragmática general. Los actos cotidianos de resistencia, invisibles pero persistentes, indican un rechazo decidido de al menos una parte de la realidad dada, es decir, la parte que más se inmiscuye en la vida inmediata de una persona. Pero esta resistencia está diseñada para ser invisible debido a un cálculo de un equilibrio de poder desfavorable, en el que el subalterno decide a diario que no tiene posibilidades de victoria en una confrontación directa y abierta con una autoridad poderosa. Y esto significa que todo lo que se necesita para que estalle una revolución es, primero, el reconocimiento por parte de los subalternos de la vulnerabilidad de la autoridad frente a la resistencia abierta, y segundo, que muchos otros se hayan unido a esa resistencia en ese reconocimiento.

Una vez más, las revueltas de la Primavera Árabe parecen confirmar este principio. Las revoluciones fueron evidentemente expresiones de un descontento generalizado y duradero, pero todas estallaron repentinamente y parecían requerir nada más que un ejemplo de vulnerabilidad del régimen. Por lo tanto, el éxito de una revuelta en Túnez sugería que sucedería en poco tiempo en otros lugares, y mis propias conversaciones con personas en las calles de El Cairo en enero y febrero de 2011 confirman que tendían a buscar ejemplos de movimientos exitosos en otros lugares antes de hacerlos de la misma manera en su propio entorno. Y una vez que estallaron tales

revueltas, mantuvieron una postura radical en todo momento, en el sentido de que no aceptaron ningún compromiso que no fuera por lo menos con el jefe del antiguo régimen. Por lo tanto, el radicalismo pragmático no es menos radical que el radicalismo conceptual, solo que más subterráneo la mayor parte del tiempo.

Sin embargo, cuando estalla en una revolución abierta, el radicalismo pragmático de la anarquía orgánica también tiende a infundir el espíritu de la revolución con tendencias reformistas. Eso es así por dos razones. La primera es que el pragmatismo en general, incluso en situaciones revolucionarias, se rige por los límites de la experiencia, por lo que pocos anarquistas orgánicos están dispuestos a aceptar un modelo de sociedad posrevolucionaria que no se base en un modelo de libertad conocido por ellos incluso de alguna manera elemental. Hasta hoy, por ejemplo, pocos en Egipto pueden imaginar un sistema sin un presidente, incluidos los revolucionarios más duros. El descubrimiento de alternativas en sí mismas requiere más experimentación hasta que uno finalmente confronta los límites de los modelos conocidos, y solo después de confrontar sus límites éstos pueden ser abandonados.

Pero aparte de los intelectuales, pocos suprimirían un modelo de libertad que conocen de alguna forma elemental por otro que no han experimentado de ninguna forma. Una imaginación que trasciende toda realidad conocida requiere



un sentimiento de profundo fracaso de esa realidad, incluidas todas sus variantes conocidas.

El segundo motivo de las tendencias reformistas de las revoluciones de la anarquía orgánica es que una parte sustancial de los participantes en esas revoluciones son ellos mismos reformistas de espíritu. Los datos provisionales de Egipto y Libia, por ejemplo, sugieren que en ambas sociedades la revolución original fue apoyada por alrededor del 75 por ciento de la población<sup>13</sup>.

Sin embargo, esa cifra puede dividirse a partes iguales entre revolucionarios y reformistas. Por 'revolucionarios' me refiero a aquellos que, antes del levantamiento, veían la revolución como la única manera de destruir el sistema corrupto. Por 'reformadores' me refiero a aquellos que, antes del levantamiento, también deseaban la destrucción completa del viejo sistema pero no confiaban en las revoluciones, en gran parte porque las revoluciones para ellos producían demasiadas incertidumbres y solían generar

---

13 Para Egipto, esta cifra se basa en los recuentos de la primera vuelta de las elecciones presidenciales de 2012, en las que los candidatos asociados con diferentes partes de la revolución obtuvieron colectivamente alrededor de las tres cuartas partes de los votos. Para Libia, la cifra se obtiene de una rara encuesta realizada en 2001 pero publicada solo diez años después (al-Werfalli 2011: 124–129). Una tabulación de las cifras de al-Werfalli muestra que el 37,9 % de los encuestados cree que el sistema no se puede reformar y que solo bastará un cambio radical, mientras que el 38 % apoya el cambio radical pero teme la incertidumbre y las consecuencias de la respuesta del régimen.

una respuesta violenta del régimen que les preocupaba mucho más que la persistencia del *statu quo*.

Las revoluciones estallaron cuando estos dos grupos, aproximadamente iguales en número, unieron sus fuerzas. Los revolucionarios atacaron primero, pero los reformadores se unieron inmediatamente por dos razones. Primero, porque las incertidumbres por las que se habían preocupado todo el tiempo iban a ocurrir de todos modos una vez que la revolución ya estuviera en marcha, por lo que ya no tenía sentido tratar de evitarlas. Y segundo, el hecho de que el régimen estuviera seguro de responder violentamente a sus enemigos, si era necesario, creó una situación que convenció a aquellos que eran reformadores vacilantes, de que podrían protegerse mejor de la respuesta asesina del régimen solo si la revolución triunfaba.

El movimiento combinado de un número masivo de revolucionarios y reformadores significó que el levantamiento tendría una personalidad dividida, lo que quizás sea típico de todas las revoluciones populares. Esta personalidad dividida se agranda aún más por el hecho de que ninguno de los campos está unificado internamente en torno a una perspectiva o imaginación posrevolucionaria singular y, sin embargo, todos se imaginan estar unidos, ya que durante la fase revolucionaria todos los que participan son revolucionarios por naturaleza. Pero se esperaba que la perspectiva anárquica orgánica sea la más comprometida

en imaginar la unidad popular, ya que desde el punto de vista de la anarquía orgánica la verdad es validada por el consenso social. Obviamente, no es necesariamente así como se valida la verdad desde el punto de vista del anarquismo autoconsciente, ni tampoco desde el punto de vista de la mayoría de las ideologías sociales –excepto quizás para la perspectiva patriótica, cuya relación insospechada con la anarquía orgánica requiere un estudio separado.

## **Las dos anarquías y la sociología**

De lo anterior puede parecer que las dos anarquías tienen poco terreno para la comunicación mutua, y que sus estrategias e incluso sus suposiciones acerca de la naturaleza de la realidad social pueden diferir sustancialmente lo suficiente como para excluir la posibilidad de una síntesis. Pero esto depende de lo que entendamos por 'síntesis': si la síntesis es algo que es producido por actos de conocimiento y no simplemente por una 'realidad' estructurada y determinada por sí misma, entonces la síntesis se vuelve una función de una voluntad, la voluntad de aprender algo nuevo que aún no ha sido proporcionado por la realidad, aunque lo 'nuevo' pueda tener sus raíces en una observación de la realidad. Este

enfoque es mucho más común en los experimentos artísticos y literarios que en las ciencias sociales. En otro trabajo, sugerí que la anarquía como ciencia de la humanidad era un tipo particular de erudición que debe practicarse como un arte (Bamyeh 2009: 218). Aquí me gustaría limitar mis últimas observaciones a cómo se puede aplicar esta perspectiva a una disciplina específica, a saber, la sociología, con referencia a cómo una sociología anarquista puede abordar la cuestión de las dos anarquías presentada anteriormente.

Los sociólogos han sido conscientes, al menos desde Max Weber, de los problemas de la neutralidad de valores en su trabajo, que son inseparables del hecho de que aquí estamos hablando de una ciencia que involucra el estudio de los humanos, incluidos sus valores, por otros humanos que no es posible que no tengan valores propios. Algunos sociólogos son bastante abiertos sobre el hecho de que lo que hacen es simplemente camuflar sus valores con la apariencia de ciencia, de modo que en lugar de que su posición parezca partidista, aparece como 'datos' u otro tipo de indicadores 'objetivos'.

Abordar el problema de que todos los datos son seleccionados para responder específicamente a una pregunta definida como tal por el investigador, no se encomienda a ninguna lógica propia de la sociología, sino a las expectativas dialógicas básicas de una comunidad

científica: alguien más cuestiona sus datos o su interpretación de ellos, o muestra cómo no planteó correctamente la pregunta de investigación original. Muchos, sin embargo, siguen en la práctica lo que el propio Weber consideraba la mejor práctica ética, y es abordar el proceso de investigación científica en sí mismo como una 'vocación', ya que solo en esa postura la ciencia trascendería nuestra propia tendencia como humanos ordinarios a ser arrestados por los límites perspectivistas de nuestros valores.

En cualquier caso, era evidente para Weber que la cuestión de los valores puede ser ineludible al menos en un aspecto, a saber, en la determinación del problema de la investigación en sí. Sin embargo, lo que uno finalmente aprende al perseguir ese problema debe seguir el modelo ético de perseguir una vocación.

Ahora bien, si usamos esta perspectiva para explorar las formas en que el anarquismo mismo puede ser una 'llamada', es decir, un objeto elegido de investigación sin conclusiones que presupongan la investigación misma, nos encontramos con ciertos elementos que ofrecen unas grandes líneas de algo que podríamos llamar sociología anarquista.

Para empezar, hay que reconocer que describir una determinada realidad como expresión de una 'anarquía orgánica' es una perspectiva elegida, ya que esa misma

realidad puede ser y ha sido descrita en otros términos. Pero si todas las perspectivas son elegidas en el análisis final, lo que nos queda es defender la elección. Y defender la propia elección de perspectiva es más coherente cuando esa defensa refleja no simplemente valores políticos partidistas, sino una filosofía general que puede demostrar ser capaz de organizar, de manera significativa, un amplio espectro de observaciones sociales.

Esta actividad de organizar la información en una perspectiva también puede describirse como un método para adherirse a un “paradigma”. Es un método por el cual un acto de indagación puede ser defendido como más científico que otro, siempre que el propio paradigma sea defendible. Pero, por lo general, los científicos guardan silencio sobre un aspecto crucial del proceso de conocimiento: uno no simplemente descubre nuevos hechos.

Más bien, el descubrimiento agrega algo a la realidad, algo que no existía antes de ser descubierto. Si hubiera existido antes, se habría descubierto antes. La cosa surge cuando la vemos, y la vemos cuando la necesitamos.

Una ciencia de esta naturaleza es una ciencia que vive con la humanidad en lugar de poner a la humanidad a su merced. Es, en otras palabras, una ciencia anarquista.

## Cuadro 2.2 La sociología anarquista como síntesis

	Anarquismo autoconsciente	Anarquía orgánica	Conocimiento sociológico anarquista
Definición de la práctica	Definición maximalista	Definición minimalista (orden voluntario, no impuesto)	Amplia gama de opciones voluntarias
Bases de análisis económico	Anticapitalismo estudioso	Concepción amplia de la justicia social	Mutualismo
La cuestión de la autoridad	Concepción amplia de la antiautoridad	Autoridad consuetudinaria	Autoridad situacional
Fuente de conocimiento	Conocimiento adquirido a través de la aculturación ideológica	Conocimiento adquirido a través de la acumulación de memoria histórica	Memoria traducida de formas intuitivas a formas conscientes
Carácter del radicalismo	Radicalismo conceptual	Radicalismo pragmático	Movimientos prácticos en una perspectiva universal
Carácter de la revolución	Revolución = Revolución	Revolución = Revolución + Reforma	Revolución = Ilustración

Cuando se aplica a la sociología, esta perspectiva tiene, entre otras ventajas, la capacidad de trascender un viejo y

trillado debate en la disciplina entre 'estructura' y 'agencia'. Cuando decimos que un amplio espectro de observaciones sociales en realidad expresa una filosofía popular unificada que podría describirse como “anarquía orgánica”, reconocemos cómo los individuos, restringidos como pueden estar por las realidades objetivas que los rodean, reaccionan sin embargo a estas restricciones con creatividad y de una manera que amplíe el ámbito de opciones disponibles para ellos. En otras palabras, se muestra que los individuos no son simplemente oprimidos o víctimas de estructuras preexistentes que exigen obediencia a condiciones objetivas. Ser oprimido o ser una víctima no es una condición humana o analítica particularmente interesante, y simplemente describir la opresión o mostrar cómo las personas son víctimas pasivas y sin voz de grandes estructuras globales, es probablemente el enfoque menos inspirador del conocimiento. Cuando aborda la opresión, una ciencia viva mostraría cómo uno vive con ella en una variedad de formas prácticas, cómo la opresión en sí misma mejora la creatividad de uno y cómo la opresión conduce a un enriquecimiento de nuestra imaginación. Así, aquí describimos una ciencia que, como diría Nietzsche, sería más aliada que enemiga de la vida. Muestra cómo se vive activamente la vida, en lugar de simplemente cómo uno es víctima de ella. Como filosofía de la vida o como ciencia, la validez de la anarquía no reside en sus proposiciones teóricas abstractas, ni siquiera en su presunta ética, sino en su evidente universalidad: a lo largo



de la historia y en el presente, un gran número de personas ha construido sistemas de obligaciones mutuas, solidaridad y confianza que se volvieron orgánicas a su vidas. Es decir, esos sistemas sobrevivieron porque parecían no impuestos y capaces de permitir que los individuos navegaran caminos creativos alrededor de límites estructurales y autoridades distantes no elegidas.

Una sociología anarquista sería así la perspectiva que emplea esta universalidad observada como base para el desarrollo posterior de un anarquismo autoconsciente. Este anarquismo, entonces, es una estrategia de conocimiento: lo que uno descubre se convierte en una parte añadida de una filosofía de vida siempre expansiva, y no simplemente registrada como otro 'hecho objetivo'. Consideremos, por ejemplo, el primer elemento de la comparación anterior, a saber, cómo se entiende un orden social libre y no coaccionado. Aquí, cuando describimos la anarquía orgánica como aquella en la que el orden social al que uno pertenece se considera generalmente voluntario en lugar de impuesto, nos encontramos de inmediato con un problema lógico que también es social en sus implicaciones: el término “voluntario” solo puede describir una elección libre dentro de un rango de opciones conocidas y accesibles. Uno no puede elegir voluntariamente lo que no sabe, o lo que le es inaccesible con la ayuda de cualquier método actualmente viable. A partir de esta observación, la sociología anarquista construye una síntesis: primero presta

atención a lo que ya está haciendo la anarquía orgánica, y luego esboza cómo se puede ampliar la gama de opciones conocidas y accesibles. Huelga decir que este trabajo sociológico no puede ofrecer un voluntarismo universal ilimitado. Pero puede describir algo más sentido y vivo: cómo ampliar el ámbito de lo posible, a partir de una filosofía de vida pero también a partir de lo observado. Aquí, si bien no puede hacer que el mundo sea anarquista de la noche a la mañana, la sociología anarquista contribuye a hacer que el mundo sea más voluntario por naturaleza y menos impuesto.

Dicho de otro modo, la sociología anarquista puede entenderse como un método para agregar conciencia a la anarquía orgánica, de una manera que expande las posibilidades de esta última mientras que en el proceso sustrae las proposiciones teóricas maximalistas, abstractas y antagónicas de la vida de la auto-anarquía del anarquismo consciente. Si, por ejemplo, reconocemos el impulso hacia la justicia social como una orientación básica de la anarquía orgánica, podemos redescubrir los méritos del “mutualismo”, ese antiguo nombre olvidado del anarquismo mismo. El mutualismo fue, en efecto, una forma más precisa de captar el espíritu de justicia social de la anarquía orgánica que las diversas macrocríticas del sistema general. Esas macrocríticas, en retrospectiva, parecían haber servido sólo para inmovilizar al anarquismo autoconsciente, ya que en la macrocrítica el anarquismo

autoconsciente se vio a sí mismo luchando contra un mundo extraño gobernado por relaciones capitalistas abstractas que solo podían ser destruidas *en su totalidad* –en otras palabras, con ningún método fácilmente viable. En contraste con esta orientación abstracta, la sociología anarquista comienza observando la razonabilidad ampliamente aparente de una orientación más básica hacia la justicia social, expresada como un amplio interés en las obligaciones mutuas que siempre han hecho tolerables las desigualdades. Si ese es el caso, entonces lo que puede hacer la sociología anarquista es explorar cómo las prácticas ya existentes y las orientaciones hacia una noción genérica de justicia social pueden trascender la caridad ocasional, de modo que la justicia social se convierta en una expectativa básica de sistema social, cuya legitimidad es a partir de entonces debido, en parte, a su carácter cada vez más mutualista.

Lo mismo sería el enfoque de una sociología anarquista a la cuestión de la autoridad. La anarquía orgánica vive a distancia de las autoridades que están a su vez distantes de ella, y cultiva sólo aquellas autoridades que son consuetudinarias. Pero no rechaza la idea de autoridad como una posición de principio. En su forma básica, esta orientación hacia la autoridad consuetudinaria puede traducirse desde el punto de vista analítico de la sociología anarquista como un uso práctico de lo que a veces, pero no siempre, se necesita: una autoridad situacional. Esto es

básicamente lo mismo que la autoridad consuetudinaria, aunque sin una base fundada en una costumbre o tradición. Más bien, la autoridad situacional emerge en un reconocimiento de lo que ya hacemos: no solo aceptamos sino que incluso solicitamos la autoridad cuando hay una razón para ello, y esa autoridad, que puede ser técnica o requiere habilidades especiales, no nos gobierna de la misma manera como lo hace un Estado, ni nos representa colectivamente. Más bien, sus tareas son resolver un problema particular, o supervisar una etapa particular de la vida, o manejar situaciones de crisis.

Así, mientras que la autoridad consuetudinaria es habitual, la autoridad situacional es racional: una sociología anarquista aborda no solo las viejas costumbres, sino también las nuevas prácticas de autoridad que surgen para manejar las conectividades y complejidades modernas.

Las observaciones anteriores sugieren que se espera mucho de una sociología anarquista, tanto como fuente de nuevos conocimientos como también como enfoque descriptivo de cómo surge el conocimiento social. Por ejemplo, si aceptamos la noción de que la memoria histórica proporciona la base para el carácter intuitivo del conocimiento orgánico, también nos damos cuenta de que la intuición misma, aunque proporciona conocimiento en una forma que siempre está lista para su uso inmediato, también está mal preparada para manejar condiciones

complejas, en cuyo caso la intuición puede dar paso a la confusión.

De hecho, una forma de entender la “confusión” es como una condición en la que el conocimiento intuitivo no proporciona una opción persuasiva entre lo que parecen ser opciones igualmente desagradables (o igualmente aceptables). En tal caso, ayuda más cuando uno sabe, con la ayuda de la sociología anarquista, de dónde provino la intuición de uno, o qué había buscado lograr para empezar. Aquí la intuición se convierte en un principio consciente, basado en saber por qué uno se ha inclinado a elegir x en lugar de y. Esta capacidad de justificar la elección traduce un acto que de otro modo está anclado en la fe en uno que está anclado en la ciencia, en este caso, la ciencia anarquista.

Esta nueva conciencia traduce la intuición y la memoria en conciencia de las razones históricas de la elección, la acción y la intención de uno. También proporciona a la postura radical comúnmente asociada con una actitud anarquista, una perspectiva a largo plazo que permite evaluar en cada paso dónde se puede estar a lo largo de un camino universal hacia la anarquía. Por supuesto, tal evaluación no necesita ser precisa, aunque se puede decir que se basa en una ciencia. Pero uno solo puede trabajar con las herramientas de conocimiento que tiene a su disposición y, por lo general, eso es lo suficientemente bueno siempre que sepa que

todavía hay mucho más por aprender, siempre que comprenda que el proceso en el que está involucrado es universal. Empleando esta perspectiva, la sociología anarquista proporciona a la postura radical un medio de medida, si no un destino: 'Ahora estoy exactamente aquí, y aquí está x lejos de mi destino universal. Ahora puedo morir, contento de haber llegado al último destino posible en mi vida; o vivir, si es posible, y planificar el siguiente paso'.

El radicalismo no es cuestión de una posición de principios aquí o allá, sino de una orientación de vida: uno adquiere de la anarquía orgánica su radicalismo pragmático, que consiste en hacer el trabajo de emancipación de uno de cualquier manera posible, aunque sea inaudible y en pequeños pasos. Pero ya sean grandes o pequeños, ruidosos o silenciosos, esos pasos tienen una orientación universal. No expresan simplemente una proposición amateur sobre la libertad, sino una comprensión profunda de su complejidad y naturaleza universal, y también del principio básico de que los actos de libertad nunca son solitarios, incluso cuando lo parecen. Agregan más libertad al mundo, incluso cuando solo parecen agregar libertad a una persona.

A menudo se supone que el radicalismo se expresa mejor en las insurrecciones revolucionarias. Esta actitud está informada por una rica tradición de literatura y experiencias de izquierda y del Tercer Mundo que se había ido

acumulando desde finales del siglo XVIII. El blanco de la revolución en la modernidad han sido los sospechosos habituales: el despotismo, el capitalismo, el colonialismo. En cierto sentido, la revolución en la modernidad se justificó por la sensación de que el enemigo era total y poseía una naturaleza sistémica, lo que significaba que la revolución contra él debería ser igualmente total y sistémica. Pero esto, por supuesto, era una concepción del mundo, una idea, que no habría surgido sin un nuevo paradigma que llegó a conocerse como Ilustración. Sin un nuevo paradigma nunca puede haber una revolución, ya que la opresión por sí sola no produce una revolución; la esclavitud, después de todo, sobrevivió durante siglos. Tal como argumentó Thomas Kuhn en el caso de la ciencia, las revoluciones sociales pueden abordarse como expresiones de un nuevo paradigma que reemplaza a otro antiguo. Son impensables de otra manera, especialmente si su objetivo es una autoridad antigua y arraigada.

Pero cuando hablamos de revoluciones, a menudo nos enfocamos demasiado en su dinámica y fortuna, y olvidamos mientras tanto la contribución más significativa de la revolución a la historia mundial: la revolución como expresión de un nuevo paradigma y un nuevo conocimiento, en otras palabras, de 'iluminación' (Bamyeh 2013). Si la ilustración procede sin una revolución en el sentido habitual, no debería haber razón para la revolución. No hay nada necesario o inevitable en las revoluciones

sociales o políticas. Pero el cambio radical es inimaginable sin una revolución al menos en el pensamiento, es decir, sin un nuevo conocimiento que se experimente como iluminación.

La sociología anarquista puede entenderse como un vehículo de tal ilustración. Y aquí debe quedar claro que cuando hablamos de iluminación en este sentido no estamos hablando de descubrir una verdad última y vinculante o de un conjunto de proposiciones específicas sobre la naturaleza del conocimiento. Más bien, la iluminación anarquista consiste en actos de conocimiento desde abajo, en los que uno supera la inmadurez, tanto autoimpuesta como externa, y en el proceso experimenta que se ha vuelto libre y se relaciona con los demás de maneras cada vez más complejas y variadas. Una ciencia que apunte a producir esta ilustración no se llamará, en el análisis final, 'sociología' o cualquier otro nombre, aunque puede ser allí donde haya comenzado. Se llamaría ciencia anarquista, y será propiedad potencial de todos.

## **Referencias**

- Alexander, R. (1999) *The Anarchists in the Spanish Civil War*, London: Janus.
- Bamyeh, M.A. (2009) *Anarchy as Order: The History and Future of Civic Humanity*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.



- Bamyeh, M.A. (2012a) 'The Social Dynamism of the Organic Intellectual', in M.A. Bamyeh (ed.) *Intellectuals and Civil Society in the Middle East*, London: I. B. Tauris, pp. 1-28.
- Bamyeh, M.A. (2012b) 'Anarchist Philosophy, Civic Traditions and the Culture of Arab Revo-lutions', *Middle East Journal of Culture and Communication*, 5: 32-41.
- Bamyeh, M.A. (2013) 'Anarchist Method, Liberal Intention, Authoritarian Lesson: The Arab Spring between Three Enlightenments', *Constellations* 20(2): 188-202.
- Bamyeh, M.A. (2016) 'Will the Spring Come Again?' *R/Evolutions*, 4(1): 74-86.
- Bayat, A. (2009) *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, Stanford: Stanford University Press.
- Gibson, T. and Sillander, K. (eds) (2011) *Anarchic Solidarity: Autonomy, Equality, and Fellow-ship in Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press.
- Graeber, D. (2004) *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago: Prickly Paradigm Press. Ismail, S. (2006) *Political Life in Cairo's New Quarters: Encountering the Everyday State*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kropotkin, P. (1902) *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, London: William Heinemann.
- Macdonald, C.J.H. (2009) 'The Anthropology of Anarchy', Princeton: Institute for Advanced Study, School of Social Science, Occasional Paper, 35.
- Scott, J. (1992) *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press.

- Singerman, D. (1996) *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*, Princeton: Princeton University Press.
- Springer, S. (2013) 'Anarchism and Geography: A Brief Genealogy of Anarchist Geographies', *Geography Compass*, 7(1): 46-60.
- al-Werfalli, M. (2011) *Political Alienation in Libya: Assessing Citizen's Political Attitude and Behavior*, Reading, UK: Ithaca Press.

### III. CUESTIONANDO EL ESTADO DE NATURALEZA

#### ANARQUISMO Y RELACIONES INTERNACIONALES <sup>14</sup>

Zahier Kazmi

Las Relaciones Internacionales (RI) comparten una relación íntima aunque inusual con el anarquismo. La anarquía es un concepto fundamental en las Relaciones Internacionales, pero el anarquismo ha sido ignorado casi por completo por los estudiosos del tema. Las Relaciones Internacionales también ocupan una posición única entre las disciplinas académicas que se analizan en este volumen, ya que, a diferencia de ellas, gran parte de la singularidad del asunto se deriva de su enfoque central en la anarquía como condición fundamental de las relaciones

---

14 Quisiera agradecer a Duncan Bell y Casper Sylvest por sus útiles comentarios.

internacionales<sup>15</sup>. Además, su tratamiento de la anarquía ha sido peculiar de la disciplina, actuando más como una metáfora del 'estado de naturaleza', que distingue la esfera internacional de la doméstica, que como una visión moral global.

En la teoría de las RI, la anarquía funciona principalmente como una categoría descriptiva que denota la ausencia por encima de los estados de la autoridad política general que existe dentro de ellos, en lugar de una prescripción sobre cómo debe ordenarse el mundo. Quizás no sea una sorpresa, por lo tanto, que la subdisciplina emergente de la teoría política internacional, en su aspecto normativo, haya sido más receptiva a la erudición anarquista activista que el núcleo tradicional de la teoría de las RI<sup>16</sup>. Sin embargo, a la luz de la ambivalencia de la anarquía en las RI, como categoría tanto analítica como normativa, explorar el anarquismo en las RI también puede traer a la luz la relación más profunda entre la teoría y la ideología en la investigación académica. En RI, una forma de ver anarquista no es necesariamente lo mismo que ver como un anarquista.

---

15 'Relaciones Internacionales', o RI, se refiere a la disciplina académica, mientras que 'relaciones internacionales' al tema de la disciplina.

16 La 'teoría política internacional' ha llegado a denotar la teoría normativa de la política internacional, pero también puede tener un significado más amplio, sinónimo de teoría internacional o teoría de las RI en general.

Los volúmenes académicos sobre el anarquismo son, casi sin excepción y a pesar de la vitalidad de los debates que exhiben, plataformas para defender el anarquismo por parte de quienes lo simpatizan como ideología o movimiento social<sup>17</sup>. Este no es mi objetivo en este capítulo que, en este sentido, se encuentra fuera del discurso acotado de lo que se ha dado en llamar 'estudios anarquistas'. Lo que me interesa es la posibilidad de explorar la relevancia olvidada del anarquismo para las Relaciones Internacionales sin estar normativamente comprometido a argumentar a favor o en contra como ideología. En otras palabras, aun reconociendo que toda teoría tiene implicaciones normativas, ¿puede un enfoque 'anarquista' de las RI ser algo más que una forma de teoría crítica? De acuerdo con las autoimágenes del anarquismo como una sensibilidad marginal, esta parece una pregunta más pertinentemente herética, aunque contraria a la intuición. Desde esta perspectiva, se hace evidente que los usos del anarquismo en la Academia no son inmunes a los efectos distorsionadores sobre el encuadre académico inherentes a las dimensiones ideológicas de la producción intelectual. Cuando se despliega como una forma de praxis social con un pedigrí ideológico distintivo, el anarquismo llega a encarnar inevitablemente las mismas formas de cierre intelectual que sus defensores buscan subvertir. Interrogar el lugar idiosincrático de la anarquía en las

---

17 Para una excepción notable, véase Pennock y Chapman (1979).

Relaciones Internacionales y el nexo entre teoría y práctica profundamente arraigado en la disciplina puede ayudar a dilucidar esta paradoja. Durante gran parte de la historia de las RI, la trayectoria de las ciencias sociales estadounidenses ha dominado los contornos de la disciplina (Hoffman 1977; Smith 2002; Bell 2009). Si bien esta influencia no ha sido inusual entre los sectores sociales, las ciencias y las humanidades en general, un importante corolario particular de las Relaciones Internacionales ha sido la estrecha relación entre sus prioridades y preocupaciones de investigación y análisis y los imperativos de la política exterior de los Estados Unidos. De hecho, se considera en gran medida que las RI nacieron de las cenizas de la Primera Guerra Mundial en un espíritu del idealismo wilsoniano de entreguerras, aunque se cuestionan sus orígenes intelectuales (Schmidt 1998; Sylvest 2009). Este nexo 'teoría-práctica' ha sido una característica duradera, particularmente en los Estados Unidos. El anarquismo también es a menudo considerado por sus defensores como la filosofía de acción por excelencia que busca remodelar el mundo: para la mayoría de los anarquistas, no puede haber teoría anarquista sin práctica anarquista. Es solo una de las muchas paradojas de la entrada del anarquismo en las RI que el celo misionero a menudo asociado con su activismo académico se hace eco de la instrumentalización del conocimiento académico que ha sido tan característico de los modos dominantes de la teoría de las RI. Esta percepción también puede revelar las intimidades a menudo no

reconocidas entre los discursos del radicalismo y el conservadurismo cuando se aplican a contextos académicos. Este capítulo tiene como objetivo desentrañar los factores ideológicos subyacentes que dan forma al potencial del anarquismo para arrojar luz sobre el estudio de las relaciones internacionales, señalando las limitaciones del anarquismo, así como los beneficios, cuando se despliega como una ideología activista. La primera parte describe los enfoques convencionales de la anarquía en la teoría de las RI y ofrece una visión general de la literatura mínima sobre el anarquismo y las RI. La segunda parte aborda las dimensiones activistas de la presencia académica del anarquismo en RI, señalando la batalla por la propiedad de las ideas anarquistas. Al hacerlo, descubre cómo se apropia retóricamente la noción altamente abstracta y cargada de valores de 'anti-autoridad', reflejando la instrumentación del conocimiento que explota una vena profunda en la teoría convencional de RI. Volviendo a cuestiones de metodología e historiografía, la tercera parte cuestiona la idea de una 'tradición' anarquista en el contexto de la prominencia de las tradiciones del pensamiento internacional en las Relaciones Internacionales, preguntando si puede haber una 'tradición' anarquista autorizada cuando el anarquismo sea un proceso completo de doctrina antiautoritaria. Ilustra cómo los usos de la historia y la hagiografía por parte de los académicos anarquistas pueden reciclar en lugar de desafiar la noción restrictiva de las tradiciones del pensamiento internacional

en las Relaciones Internacionales. La sección final analiza el anarquismo como un discurso moral crítico y la condición de la anarquía como un concepto analítico de 'estado de naturaleza' en RI y la posibilidad de una teoría anarquista no crítica a la luz de la ambivalencia de la anarquía como una categoría o concepto descriptivo y prescriptivo en RI. Sugiere cómo una forma anarquista de ver el concepto de anarquía puede desafiar el autoritarismo–centrismo de la teoría de las RI sin estar ligado al anarquismo como una ideología prescriptiva.

## **Anarquía internacional**

Quizás más que cualquier otra disciplina de las ciencias sociales y las humanidades, las RI siguen siendo cuestionadas como un campo discreto de investigación académica. Especialmente en los EE. UU., pero también en otros lugares, las RI a menudo se siguen viendo más como un subcampo de la ciencia política que como una disciplina por derecho propio. Si bien a veces ha luchado por distinguirse entre áreas de estudio afines más establecidas, los desacuerdos sobre qué es o debería ser RI animan el campo con una intensidad peculiar. Si bien tales debates están presentes en otras disciplinas, en las RI pueden tomar una forma decididamente existencial, ya que ha habido



poco consenso sobre los objetos de estudio o las bases epistemológicas, ontológicas y metodológicas del campo. Los debates metateóricos –en el Reino Unido en particular, aunque, de manera reveladora, no en los EE.UU.– han sido perennes (Booth & Smith 1995; Smith, Booth & Zalewski 1996). Esta indeterminación también se ha expresado en la nomenclatura asociada con el estudio de algo tan potencialmente abarcador como es la investigación de todas las relaciones humanas e institucionales más allá del Estado: así, el término 'relaciones internacionales', a menudo se coloca junto a 'política global', 'política mundial', 'política internacional' o 'estudios internacionales', para denotar el campo. Estos términos son en sí mismos tanto normativos como descriptivos, ya que cada uno tiende a enfatizar actores y contextos de estudio particulares, ya sean individuos, estados, actores transnacionales o estructuras, por ejemplo. Por supuesto, todas las disciplinas académicas son, en cierto sentido, construcciones intelectuales fluidas incrustadas en prácticas académicas contingentes y variadas a lo largo del tiempo. En este sentido, los aspectos ambiguos, compuestos y parásitos de las RI no han negado su contribución distintiva a la erudición.

A pesar de su naturaleza amorfa, una idea en particular se ha asociado con RI: la anarquía. Consulte cualquier libro de texto de RI o conferencias introductorias de pregrado y la anarquía es un concepto clave que distingue a la disciplina. Si bien existe desacuerdo sobre la naturaleza y las implicaciones de la anarquía en RI, existe consenso sobre su centralidad. La anarquía internacional ha llegado a caracterizar la arena distintiva de las relaciones internacionales como *sui generis*. El punto de vista predominante en las Relaciones Internacionales es que el sistema internacional es anárquico ya que no existe un Estado mundial o una autoridad coercitiva global permanente por encima de los estados. La anarquía, sin embargo, es un concepto polivalente en RI. Si bien actúa en gran medida como una categoría analítica que describe el contexto anárquico para la teorización posterior, también es un concepto normativo, no solo en sus roles divergentes en la defensa del realismo o el mapeo de la causalidad en la guerra entre algunos liberales, por ejemplo, sino como la caracterización de Las relaciones internacionales como anárquicas, en oposición a jerárquicas, han sido cuestionadas a menudo (Dick Inson 1916; Mearsheimer 2001). A este respecto, puede entenderse que los teóricos de las RI se dividen ampliamente en dos campos en su tratamiento de la anarquía: aquellos que asumen la anarquía como una condición de fondo que diferencia las relaciones internacionales de la política interna; y aquellos que cuestionan la suposición de que puede haber una clara

distinción entre una esfera internacional anárquica y una doméstica jerárquica. El primero suele asociarse con las perspectivas tradicionales o positivistas de las relaciones internacionales (y los supuestos racionalistas sobre la centralidad del poder en la política internacional a menudo asociados con el papel constructivo de la hegemonía estadounidense) y el segundo con las críticas pospositivistas. Sin embargo, dado que la anarquía ha sido tan fundamental para las muchas variedades de la teoría de las RI, un compendio de enfoques sobre la anarquía se extendería a varios volúmenes. El siguiente breve resumen está destinado al lector en general, para dar una idea de cómo la anarquía se despliega más comúnmente en la teoría de las RI. Por necesidad, elude, por lo tanto, gran parte de los complejos debates internos dentro y entre enfoques de RI divergentes y la naturaleza cuestionada de estas categorías de la teoría de RI. Por el lado de las suposiciones, describo cómo dos enfoques destacados de la teoría de las RI, el 'realismo' y el 'liberalismo', tratan la anarquía. Sobre aquellos que cuestionan el supuesto, miro críticas constructivistas. Los realistas y liberales en la teoría de las RI ven la anarquía como un sistema de orden que define las relaciones internacionales, en contraste con la jerarquía que se da dentro de los estados marcados por formas variantes de gobierno unitario y centralizado<sup>18</sup>. Ambos enfoques han predominado en los círculos de

---

18 Ha habido un aumento reciente en el interés por la jerarquía en RI. Véase, por ejemplo, Lake (2009).

Relaciones Internacionales en los EE. UU., en particular, y podría decirse que ha habido una estrecha correlación entre sus fortunas académicas y las autoimágenes ambivalentes de la política exterior de los EE. UU. como hegemónica y liberal. Difieren, sin embargo, en aspectos notables, incluidos sus puntos de vista respectivos sobre las posibilidades de conflicto y cooperación bajo la anarquía internacional, y su énfasis relativo en la importancia de los estados y los actores estatales. Los realistas –tanto tradicionales como clásicos, realistas y neorrealistas, o realistas estructurales– ven las relaciones internacionales fundamentalmente como un sistema de autoayuda (Morgenthau 1948; Waltz 1979). Los estados en este entorno anárquico se comportan como egoístas, con la intención de maximizar su poder relativo en ausencia de un árbitro estatal mundial. Así, la anarquía internacional es vista como un escenario fundamentalmente hostil donde los estados existen en un perpetuo 'dilema de seguridad' (Jervis 1976). Para los realistas, las soluciones sistémicas comunes para la estabilidad en este entorno a menudo han sido dispositivos como la construcción de alianzas estratégicas, el equilibrio de poder y la hegemonía de las grandes potencias: todos los cuales tienen como objetivo canalizar el poder ilimitado bajo la anarquía de alguna manera. Como corolario, a menudo se considera que el realismo ve la política internacional como un ámbito amoral. Para los liberales, el sistema internacional también es anárquico. Sin embargo, para ellos no se sigue que sea

inherentemente un reino de conflicto y amoralidad. La cooperación, más que el conflicto, no sólo se considera posible en condiciones de anarquía internacional, sino deseable para los liberales. Contrarrealistas, los liberales enfatizan la interdependencia global que es posible a través de patrones de asentimiento cooperativo reflejados, por ejemplo, en el derecho internacional y las organizaciones transnacionales e internacionales. Algunos liberales tienden a respaldar sus teorías con referencia a una moralidad internacional naciente o normas internacionales compartidas que existen bajo la anarquía internacional. Esto a veces está ligado a ideas de justicia global o, basándose en Kant, a las bases normativas de la teoría de la paz democrática (Beitz 1979; Doyle 1983). Al igual que los neorrealistas, otros liberales, como los llamados institucionalistas neoliberales, basan sus teorías en suposiciones de actores racionales sobre el comportamiento egoísta bajo la anarquía internacional pero, a diferencia de ellos, ven las relaciones internacionales como un campo en el que las formas racionales y egoístas de cooperación se obtienen, construyendo 'regímenes' que, a su vez, tienen fuerza normativa (Krasner 1983; Keohane 1984). Alrededor del final de la Guerra Fría, las RI experimentaron lo que se conoció en la disciplina como un giro 'post-positivista' o 'crítico' que desafió los sesgos epistemológicos y ontológicos positivistas de la teoría de las RI (Weber 2001; Roach 2007). Estos sesgos estaban vinculados a imperativos

teóricos conductistas y de “resolución de problemas” que también se consideraba que servían a propósitos ideológicos subyacentes, incluida la legitimación de la política exterior de EE. UU., mediante la “naturalización” de las relaciones internacionales como ciencia. Esto condujo a una ola de intervenciones de inclinación crítica centradas en la teoría transformadora y emancipadora. Se basaron principalmente en los enfoques posmodernistas, posestructuralistas, feministas y de la Escuela de Frankfurt que ya habían permeado otros campos académicos. En la historiografía convencional de las RI, este giro hacia la teoría crítica se ve a menudo como uno de sus “grandes debates”, aunque la idea de que alguna vez haya habido “grandes debates” se cuestiona cada vez más (Schmidt 1998). A pesar de la tendencia perenne en las Relaciones Internacionales a realizar “debates”, y el hecho de que las Relaciones Internacionales en los EE. UU., tienden a ignorar desarrollos importantes en la disciplina en otros lugares, la proliferación de formas divergentes de teoría crítica de las Relaciones Internacionales ha, no obstante, revitalizado en gran medida la disciplina en las últimas décadas<sup>19</sup>. Sin embargo, algunos de los desafíos críticos más significativos a la teoría tradicional de las RI son anteriores a las contribuciones que siguieron a la Guerra Fría. Estos incluyeron el trabajo innovador de Robert Cox, John Ruggie

---

19 Para una reevaluación reciente de la anarquía en la teoría de las relaciones internacionales, consulte la edición especial del *Journal of International Political Theory* (Havercroft y Prichard 2017).

y Richard Ashley. Cox se basó en Antonio Gramsci, entre otras fuentes marxistas, para dilucidar las dimensiones hegemónicas del enfoque de RI en la teoría de resolución de problemas (Cox, 1981); mientras que, desde una perspectiva diferente, Ruggie apuntó más directamente al supuesto de anarquía en la teoría de las RI (Ruggie, 1983). Ruggie estaba preocupado por las formas en que las implicaciones estáticas del influyente neorrealismo de Kenneth Waltz –donde la estructura anárquica de un sistema internacional de autoayuda determina el comportamiento funcionalmente similar de los estados– inhibía la comprensión de las dinámicas más profundas de cambio en el sistema internacional (Waltz, 1979). Crucialmente, Ruggie devolvió los propios préstamos durkheimianos de Waltz al sustituir las implicaciones más completas de la “densidad dinámica” por las perspectivas limitadas de cambio en la propia teoría de Waltz. (Durkheim, 1893). Las ideas de Ruggie anticiparon argumentos posteriores acerca de cómo el sistema internacional está dispuesto a cambiar a pesar de la anarquía. En otro artículo influyente, Richard Ashley también centró su atención en desafiar las suposiciones de RI sobre 'el hecho de la anarquía'. Desplegando a Derrida, Ashley buscó exponer cómo la anarquía, tal como se conceptualiza en la teoría convencional de las relaciones internacionales, era, de hecho, “una construcción política arbitraria que siempre está en proceso de ser impuesta” (Ashley 1988: 229).

Mientras tales intervenciones críticas buscaban deconstruir la suposición convencional de la anarquía como un hecho fijo de la vida internacional, los constructivistas emergentes en la teoría de las RI lo hicieron desde una perspectiva alternativa. Su idea crítica fue que las identidades y los intereses de los actores en las relaciones internacionales no estaban dados, a priori, por el hecho material de la anarquía, sino que estaban contruidos socialmente.

Este aspecto ideacional permitió la transformación y significó que la anarquía internacional no era una camisa de fuerza determinista sino una arena más maleable. Si bien Ruggie y varios otros teóricos prominentes de las RI han sido influyentes en la promoción del constructivismo en las RI, en la formulación más conocida de este enfoque, Alexander Wendt personificó las posibilidades constructivistas en su afirmación de que “la anarquía es lo que los estados hacen de ella”. (Wendt 1999; Kratochwil 1989; Ruggie 1998)<sup>20</sup>.

## ***Anarquismo e IR***

---

20 Para una visión y estudio alternativo, véase también, Milner (1991: 67–85).



Junto a estos intercambios metateóricos, los estudiosos de las relaciones internacionales y aquellos que trabajan en disciplinas afines comenzaron a cuestionar las ortodoxias recibidas sobre la centralidad del Estado en las relaciones internacionales (Held 1995; Linklater 1998; Bartelson 2001). La crítica del Estado tuvo una historia más profunda en las Relaciones Internacionales, remontándose no solo a las desviaciones “pluralistas” del realismo centrado en el Estado a principios de la década de 1970, sino también a los orígenes de las Relaciones Internacionales en el escepticismo de los reclamos internacionalistas liberales sobre la soberanía absoluta del Estado. El floreciente campo de la historia del pensamiento internacional durante la última década también ha puesto de relieve la contingencia y la fluidez del Estado como forma de gobierno histórica (Armitage 2012). En este entorno de desafíos acumulativos a la primacía del Estado, el anarquismo también llegó a ser reconfigurado como una teoría crítica antiestatista de RI catalizada por el resurgimiento del activismo anarquista global. Sin embargo, a pesar de cierto interés menor en los últimos años, los estudios que se basan en el anarquismo siguen siendo marginales para las RI. Es sintomático de esta marginalidad que el único libro de texto que ha tratado el anarquismo como un enfoque distintivo de las RI, dándole un capítulo dedicado, haya reducido considerablemente esta mención en su reciente segunda edición con solo una referencia pasajera y omitiendo el capítulo por completo (Daddow 2009, 2013). Solo se han publicado dos

monografías en inglés que abordan explícitamente la relación entre el pensamiento anarquista y las RI (Kazmi 2012; Prichard 2013). Si bien el anarquismo ha comenzado a emerger en el circuito de seminarios y conferencias de RI, solo hay un número limitado de artículos académicos publicados en revistas de RI. Estos comprenden principalmente un foro especial en *Millennium* y, dependiendo de cómo se defina el anarquismo, un foro sobre Noam Chomsky en la *Review of International Studies*, aunque este último no se enmarcó en términos de Chomsky como anarquista (Millennium 2010).; Herring & Robinson 2003). Otro trabajo notable relacionado con las relaciones internacionales incluye los escritos más amplios de Alex Prichard, centrados en gran medida en la recuperación de Proudhon, Saul Newman sobre el posanarquismo y Carl Levy sobre el anarquismo y el cosmopolitismo (Prichard 2007, 2010c, 2011, 2012, 2013; Newman 2012; Levy 2011). Antes de este reciente auge, tres artículos en particular se basaron explícitamente en el anarquismo (Weiss 1975; Falk 1979; Turner 1998). Si bien son pequeñas en número, estas intervenciones académicas se han relacionado abrumadoramente con el anarquismo como una ideología libertaria activista de izquierda y, más explícitamente, con la teoría crítica de las relaciones internacionales. Mi propio trabajo sobre el anarquismo en las Relaciones Internacionales, al que volveré en la parte final de este capítulo, no entra dentro de esta agenda. Sin embargo, considero mi enfoque solo como una forma alternativa de

ver las posibilidades del anarquismo en RI en lugar de la forma habitual. Si bien reconozco las implicaciones normativas inevitables de toda teoría, incluida la mía; por lo tanto, mi enfoque no pretende ser ni una defensa ni una crítica del anarquismo como doctrina, aunque también se base en el pensamiento anarquista. La erudición anarquista crítica de las Relaciones Internacionales no solo agrega una dimensión olvidada y esperada desde hace mucho tiempo a las Relaciones Internacionales, sino que puede desempeñar un papel vital al abordar cuestiones apremiantes de dominación y hegemonía en las relaciones internacionales.

El anarquismo entró por primera vez en las RI a través de los estudios sobre la paz en dos ensayos de Thomas Weiss y Richard Falk respectivamente (Weiss 1975; Falk 1979). Junto con el artículo de Scott Turner casi dos décadas después. Hasta hace muy poco tiempo, estos artículos constituían la suma total de la teoría anarquista de las RI (Turner 1998). Weiss y Falk se preocuparon por hacer que las dimensiones morales y sociales del anarquismo influyeran en las concepciones del orden mundial y las perspectivas de cambio social. Mientras que Falk se centró en la relevancia del antiestatismo del anarquismo para las concepciones pluralistas emergentes del orden internacional, basándose en las visiones utópicas del “anarquismo filosófico”, Weiss argumentó que sus “principios generales” eran “apropiados para la formulación de planes y estrategias para la creación de un sistema

político global más humano' (Weiss 1975: 3). La de Turner también fue una intervención en los estudios de paz preocupada por revivir el interés en la relevancia del anarquismo para las formas pacíficas de gobierno mundial. Basándose en una lectura de lo que denominó la 'tradición kropotkiniana', presentó una alternativa a la versión realista de las relaciones internacionales del orden mundial que postula una sociedad civil global más allá del estadocentrismo hobbesiano (Turner 1998).

Las contribuciones publicadas más recientemente, muchas de las cuales están contenidas en el foro especial Millenium, se dividen ampliamente en tres categorías: anarquismo histórico; movimientos de activismo y resistencia; y la teoría de la ecología biológica y social. Alex Prichard es el principal exponente entre los teóricos críticos de las RI de la primera tendencia. Sus escritos se han centrado principalmente en resucitar y rehabilitar el legado de Proudhon y señalan la relevancia del pensamiento de Proudhon en cuestiones de las relaciones internacionales contemporáneas (Prichard 2013). También ha relacionado este interés en Proudhon con un compromiso más amplio con la historia y los orígenes de las RI, señalando los legados del anarquismo en la formación y desarrollo de las RI como disciplina (Prichard 2011). Si bien la mayoría de las teorías anarquistas críticas de las relaciones internacionales se retrotraen al anarquismo histórico de algún modo, la obra de Prichard se distingue por su profundo compromiso con

Proudhon como pensador histórico. En sus vínculos con redes académicas anarquistas más amplias, también está imbuido de un compromiso activista de incorporar la ideología anarquista, a través de Proudhon, como un cuerpo distinto de teoría crítica dentro de las RI. Los problemas de seguridad global y resistencia global han cobrado gran importancia para algunos académicos anarquistas críticos de RI. Estas contribuciones pueden situarse con referencia a la subdisciplina de los 'estudios críticos de seguridad' y centrarse en la naturaleza y las formas del activismo y la resistencia social anarquista. Chris Rossdale ha cuestionado el lenguaje, las categorías y los límites de los estudios de IR y seguridad crítica tal como están configurados actualmente. Basándose en Simon Critchley y Gustav Landauer, y aplicando sus ideas a un estudio de caso de un grupo de activistas contra el comercio de armas, ha argumentado que las concepciones anarquistas de agencia pueden desafiar lo que él ve como la 'ontología estatal' implícita de la seguridad crítica. (Rossdale 2010 y véase el Capítulo 4 de este volumen). Mientras que, a través de la idea de 'insurrección democrática', Daniel Murray describe lo que él llama un sistema de 'foro-afinidad-red' como un modelo no jerárquico de organización para movimientos de resistencia global (Murray 2010). Esto, argumenta, basándose en la noción organizativa del 'rizoma' en la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari, 'permite relaciones libres y abiertas entre individuos y también demuestra ser una forma efectiva de resistencia ya que es

casi 'imposible de contener' (Murray 2010: 478; Deleuze & Guattari 1987). Erika Cudworth y Stephen Hobden combinaron conocimientos de la teoría de la complejidad y la ecología social de Kropotkin y Murray Bookchin para abordar cuestiones de organización y orden mundial bajo la anarquía en RI. Basándose en las ideas anarquistas de espontaneidad, autoorganización y orden sin soberanía, desafían las suposiciones convencionales de RI sobre los niveles de complejidad que coexisten y evolucionan bajo la anarquía en el sistema internacional (Cudworth & Hobden 2010). También basándose en el enfoque de Kropotkin sobre la coevolución de los mundos natural y social, Adam Goodwin aboga por una “ontología más holística” de las relaciones internacionales (Goodwin 2010). También ha habido contribuciones notables de académicos fuera de las RI que han abordado temas de las RI explícitamente en su trabajo sobre el anarquismo, entre ellos los editores de este volumen. Desde una perspectiva postestructuralista que se basa en una lectura particular de Carl Schmitt, el teórico político Saul Newman ha convertido el antifundacionalismo del postanarquismo para abordar explícitamente la teoría de las RI, en particular la hegemonía del realismo (Newman 2012), mientras que Carl Levy ha acudido a Rudolf Rocker y Gustav Landauer para comprometerse con las RI, recuperando las 'raíces anarquistas' del cosmopolitismo y, al hacerlo, exponiendo los límites de la teoría de las RI y su alcance teórico (Levy 2011).

El resumen anterior ha destacado la amplitud y vitalidad de la erudición anarquista crítica de las RI a pesar de su pequeña presencia en la disciplina. Sin embargo, dos suposiciones relacionadas compartidas en este cuerpo divergente de trabajo también albergan una resaca ideológica que va en contra de las posibilidades potenciales más amplias para el anarquismo en las RI: la primera es la suposición del anarquismo como una ideología activista; el segundo es el tratamiento del anarquismo como una 'tradición' transhistórica. Es a estos temas a los que me dirijo ahora.

## **Partisanos de la anarquía**

'Naturalizar' las ideas en disputa como intuitivas es un recurso retórico potente. La peculiaridad del anarquismo es que se apropia de la noción altamente abstracta y cargada de valores de la antiautoridad al servicio de una agenda ideológica particular, o más bien, agendas: una alineada con el socialismo libertario, la otra con el anarcocapitalismo. En el proceso, busca el santo grial de la ideología afirmando la contigüidad inherente entre sus propios ideales cultural e históricamente situados y el supuesto orden natural de las cosas: el anarquismo como sensibilidad es absorbido por el anarquismo como ideología. A este respecto, no es

casualidad que la ideología del anarquismo se haya empapado de ideas utópicas del cientificismo y la naturaleza desde que surgió en el siglo XIX. Esto es cierto tanto para sus formas libertarias de izquierda como de derecha que surgieron en momentos similares. Habrá algunos lectores que se opondrán a la idea misma de un anarquismo libertario de derecha y otros al socialismo libertario como cualquier otra cosa que no sea una forma de comunismo, también revela la profundidad de la disputa sobre la propiedad de una idea tan potente.

### ***Izquierda y derecha***

Si bien la izquierda puede otorgar antiautoridad a la justicia social y el derecho a la economía de libre mercado, rara vez se reconoce el hecho de que los socialistas libertarios y los anarcocapitalistas comparten mucho terreno filosófico. Atrincherados como están en campos ideológicos opuestos, no es de extrañar que una figura como James C. Scott, que emana de un medio izquierdista y ha señalado su profunda afinidad con el anarquismo, pero que es admirado tanto por la derecha como por la izquierda, sea extremadamente raro (Scott 1998, 2012). Sin embargo, hay otras ambigüedades, a veces no reconocidas, en la erudición anarquista actual que van más allá de los afectos idiosincrásicos de Scott por la pequeña burguesía, sobre todo en las críticas 'posizquierdistas' o 'posanarquistas' del



liberalismo y el despliegue de los legados ambivalentes de Friedrich Nietzsche, Max Stirner o Carl Schmitt (por ejemplo, Huysmans 1999; Chandler 2004; Newman 2012). Hace solo una generación, cuando se forjó un renacimiento anarquista en el crisol de la política radical de la década de 1960, se consideró posible una síntesis entre la izquierda y la derecha radicales, resumida, por ejemplo, en la revista de corta duración, *Left and Right: A Journal of Libertarian Thought*. Considerado por algunos como un intento conservador Rothbardiano de cooptar el anarquismo, argumentaba que “una visión coherente de la libertad incluye conceptos que también se han convertido en parte de la retórica o el programa de la derecha y la izquierda” (Left and Right 1965: 3). Yendo más atrás, no era nada especial en su época que William Godwin citara a Edmund Burke o Benjamin Tucker para inspirarse en Pierre–Joseph Proudhon. En lo que es probablemente la historia contemporánea del anarquismo más leída, Peter Marshall delinea la diversidad del pensamiento anarquista al mismo tiempo que emite juicios sobre a quién considera dentro y fuera del anarquismo como tradición, mientras que Colin Ward ha hecho más o menos lo mismo, con ambos expulsando a los anarcocapitalistas de lo que consideran como verdadero anarquismo (Marshall 1992; Ward 2004). En otro comentario, Ruth Kinna habla sobre el absoluto abandono de las mujeres del 'movimiento anarquista', donde 'movimiento anarquista' implica un grado de homogeneidad ideológica en el que los libertarios de

derecha, como Ayn Rand, Rose Wilder Lane e Isabel Paterson, no están incluidos (Kinna 2005: 13). La referencia de Kinna al anarquismo como un movimiento socialista libertario refleja aquí su predominio más que su disidencia. El hecho de que omita el papel central de las mujeres en el canon libertario de derecha menos generalizado del anarquismo –particularmente cuando lo discute como una rama del anarquismo en el mismo libro– es revelador de las elecciones implícitas que se hacen al proyectar lo que es el anarquismo, incluso, o quizás especialmente, cuando los eruditos anarquistas y sus simpatizantes examinan su campo. Lo que es interesante acerca de sus usos como teoría crítica de las relaciones internacionales en la actualidad es que el estatus del anarquismo como categoría de pensamiento en disputa no se aborda. Tal vez esto refleje el clima global actual de crisis neoliberal –y fallas abyectas del mercado– en el que las posturas libertarias opuestas se han vuelto cada vez más arraigadas y, a pesar de las objeciones libertarias compartidas a las guerras en Afganistán e Irak, a diferencia de durante la Guerra de Vietnam no han suscitado el mismo grado de polinización cruzada en oposición concertada al Estado. Cualquiera que sea la causa, en términos de RI esta falta de autorreflexividad en el tratamiento del anarquismo contrasta con los interminables debates sobre la interpretación y el significado del realismo, el liberalismo y todos los demás 'ismos' en la teoría de las RI. Pero esta falta de contestación es aún más curiosa debido a las funciones y

métodos normalmente asociados con la teoría crítica que enfatizan la contingencia y la deconstrucción. Se podría argumentar que hay un doble modo de cierre intelectual en el trabajo en la entrada del anarquismo a las RI, uno que vincula el anarquismo tanto con el socialismo libertario como con la teoría crítica de las RI exclusivamente. Si bien esta forma de tratar el anarquismo, en su modo libertario dominante de izquierda, puede parecer la más evidente, esta estrategia discursiva, sin embargo, funciona como un prisma presuntivo que constriñe las formas anarquistas de abordar las RI. En este modo, en lugar de señalar una desviación de las suposiciones sobrias de las RI, la suposición fija de la anarquía en las RI es reemplazada por otra suposición fija sobre las posibilidades del anarquismo en las RI.

Si el anarquismo es de hecho una categoría multivalente, la forma en que elijas definirlo, aunque sea de forma implícita, inevitablemente influirá en quién se considera dentro o fuera de sus límites; el punto es que alguien siempre hará la selección ya que el anarquismo no es una categoría de la naturaleza. Las estrategias discursivas adoptadas por los académicos anarquistas se harán eco del despliegue ideológico de concepciones alternativas de la libertad en formas antitéticas de la teoría de las RI, como los supuestos de libertad atomizada y posesiva en el neorrealismo y el institucionalismo neoliberal.

## ***Ideas y acción***

Cuando escribió sobre la “inclinación práctica” característica de las ciencias sociales estadounidenses en su autoritativa historia intelectual del tema, es posible que Dorothy Ross no haya tenido las RI al frente de sus reflexiones, pero su percepción ciertamente tiene una resonancia particular en el tema. (Ross 1991: 1). El nacimiento de las RI fueron impulsadas por los imperativos políticos que dieron forma al período de entreguerras en Europa después de la Primera Guerra Mundial. Esta intimidad entre la teoría y la práctica ha sido evidente desde entonces, en particular en los EE. UU., donde las RI se consolidaron como disciplina justo después de 1945; no es coincidencia que esto ocurriera durante un período de notable crecimiento en las ciencias sociales allí. Como observó Stanley Hoffman, la expansión de las Relaciones Internacionales “no puede separarse del papel de Estados Unidos en los asuntos mundiales después de 1945” (Hoffman 1977: 47)<sup>21</sup>. El conocimiento que es útil para la acción también ha sido un estribillo común en los escritos anarquistas, incluso en RI. Como se ha dicho en un artículo

---

21 Para una visión alternativa, vinculando imperio y raza, ver Vitalis (2000: 331–356).

bastante reciente, el objetivo es “desarrollar métodos que produzcan tanto un análisis situado de las luchas a nivel del suelo como una investigación que sea útil en la práctica para quienes participan en la actividad política” (Murray 2010: 463). En términos de la naturaleza de la relación entre el conocimiento y el poder, es importante, por supuesto, que las puertas giratorias entre la teoría y la práctica en la corriente principal de las Relaciones Internacionales estadounidenses hayan conducido directamente más a los círculos políticos gubernamentales que al activismo de base, desde Henry Kissinger hasta Condoleezza Rice, o hasta Anne-Marie Slaughter, por ejemplo<sup>22</sup>. Quizás precisamente por sus posiciones antitéticas, sin embargo, sus estrategias intelectuales tienden, sin embargo, a reflejarse entre sí. Pero, a diferencia de los realistas o los conservadores, esto plantea un dilema particularmente agudo para los anarquistas, a saber, la práctica paradójica de la defensa moral junto con la búsqueda de la no dominación en todas sus formas. Contrariamente al antiinstitucionalismo generalmente asociado con el anarquismo, la teoría anarquista crítica de las relaciones internacionales también ha mostrado fuertes vínculos institucionales con redes con agendas ideológicas claramente definidas. Estos incluyen la Red de Estudios Anarquistas (ASN) de la Asociación de Estudios Políticos y la Red de Académicos Activistas de

---

22 Sin embargo, la influencia real de la Academia en la política gubernamental es muy cuestionada. Para una visión pesimista, véase Nye (2009).

Política y Relaciones Internacionales (NASPIR) de la Asociación Británica de Estudios Internacionales. La teoría anarquista crítica de las RI cae así de lleno y conscientemente dentro de lo que se ha dado en llamar “estudios anarquistas”, es decir, estudios del anarquismo de quienes se identifican a sí mismos como activistas, libertarios de izquierda y anticapitalistas. Al igual que con la principal revista anarquista con la que comparte su nombre, la agenda de los “estudios anarquistas” ha llegado a dominar el estudio del anarquismo hasta el punto de convertirse casi en sinónimo de “el estudio del anarquismo” en el mundo académico. Las RI anarquistas críticas son una expansión de esta colonización ideológica. No muy diferente de otras redes académicas activistas donde las revistas, los *think tanks* y las organizaciones de investigación se agrupan para promover agendas ideológicas particulares, como las de la derecha libertaria donde los miembros a menudo se encuentran a horcajadas sobre instituciones de ideas afines: los 'estudios anarquistas' son relativamente pequeños con mucha superposición en la membresía de juntas y comités. Si bien la ideología anarquista no descarta la asociación, tal hegemonía ideológica institucionalizada en la práctica combina extrañamente con la en teoría, antipatía institucional del anarquismo. En este aspecto, la teoría anarquista crítica de las Relaciones Internacionales refleja el conservadurismo de sus oponentes libertarios de derecha de dos maneras: en la sociología de su producción intelectual de dónde se concentra el poder; y en su

propagación de la ortodoxia doctrinal. Este comportamiento de espejo encierra el estudio del anarquismo en las Relaciones Internacionales implícitamente en una lucha ideológica en curso. Ciertamente, los académicos anarquistas críticos de las Relaciones Internacionales ven la entrada del anarquismo en las Relaciones Internacionales como parte de una batalla ideológica más amplia contra el Estado y la globalización neoliberal. Como ha exhortado Alex Prichard, por ejemplo, “El (re)surgimiento del anarquismo en este contexto es nada menos que un indicador de que bien podemos estar logrando una masa crítica. También deberíamos esperar una 'reacción conservadora' (Prichard 2010a: 375). Esta batalla a la que se suman las RI anarquistas está íntimamente ligada a las prácticas legitimadoras asociadas a la construcción del anarquismo como tradición internacional.

## **Construyendo el anarquismo internacional**

En un número especial de la revista *Anarchist Developments in Cultural Studies* (Kinna & Evren 2013), se publicó un conjunto de ensayos de académicos anarquistas, titulado 'Blasting the Canon' (Explosión del Canon). Si bien no se ocupa explícitamente del anarquismo en las RI, el tenor de la edición es instructivo no solo por su raro

reconocimiento de la necesidad de abordar críticamente la idea de canonización en el pensamiento anarquista, sino también por la forma delimitadora en que aborda el tema que permanece dentro el ámbito de la tradición libertaria de izquierda específica. Tomando el 'postanarquismo' como punto de partida, se trata tanto de un ejercicio de profundización de las bases ideológicas de una forma establecida de tratar el anarquismo, como de su deconstrucción. A pesar del hecho de que diversas formas de posanarquismo han desnaturalizado útilmente el fundacionalismo tradicionalmente asociado con el anarquismo, la estrategia de lo que podría llamarse expansión dialéctica, en el trabajo en este número especial, es sintomática de la forma en que el "canon" anarquista es criticado pero al mismo tiempo reforzado por académicos que simpatizan con cualquiera de sus formas ideológicas dominantes; en otras palabras, entre los anarquistas y sus simpatizantes, incluso las críticas a la 'tradición' anarquista se ven a menudo a través del prisma de visiones opuestas de la ortodoxia anarquista.

A nivel global, eliminar a otros de la historia al situar el anarquismo dentro de una genealogía discreta de la modernidad occidental, ya sea de derecha o de izquierda, también convierte al anarquismo como ideología en una empresa muy occidental. Si su preocupación mutua por la idea de la anarquía une el anarquismo y las Relaciones Internacionales, ambos cuerpos de pensamiento también



están vinculados por su mandato global compartido tanto como por sus inclinaciones intelectuales notablemente provincianas. Los teóricos de las Relaciones Internacionales solo han comenzado a abordar seriamente con retraso el descuido del pensamiento no occidental, dos décadas después del giro 'postpositivista' (Tickner & Waeber 2009; Acharya & Buzan 2010; Tickner & Blaney 2012) con la religión, incluida la religión no occidental, también una preocupación teórica marginal en la disciplina (Thomas 2005). Tal vez lo más sorprendente es que los académicos anarquistas también han prestado una consideración amplia a los contextos no occidentales hace relativamente poco tiempo. Sin embargo, incluso entonces, aunque algunos trabajos recientes reflejan este desarrollo, están dirigidos principalmente a sacar a la luz la alineación radical de los no occidentales y su compromiso con los circuitos globales del socialismo disidente occidental (Anderson 2008; Ramnath 2011). Cuando han sido incluidas en el 'canon' anarquista, las contribuciones no occidentales rara vez han sido vistas como ideológicamente fundamentales y aquellas que han sido mencionadas han sido frecuentemente anteriores a la construcción del anarquismo del siglo XIX (Marshall, 1992). Esta es una función del paradójico reciclaje del anarquismo como una ideología moderna con una clara herencia occidental, pero que simultáneamente intenta subsumir –transhistórica y transgeográficamente– las sensibilidades antiautoritarias de otros. Como tal, lo no occidental a menudo cumple una

función implícitamente instrumental, en lugar de sustantiva, en la ideología anarquista, mostrando una lógica discursiva rapaz que exotiza el anarquismo al “mundanizar” su relevancia en lugar de representar un compromiso intelectual serio con el pensamiento no occidental. Este reconocimiento tardío entre los académicos anarquistas aún no ha invadido la erudición anarquista en RI, o la misma disciplina con un enfoque inherentemente global. Como ha observado recientemente un destacado académico de las Relaciones Internacionales que simpatiza con el anarquismo, “desafortunadamente, el lenguaje y las asociaciones culturales del legado anarquista son tan engañosas y distraídas como para hacer de abrazar el anarquismo una opción intelectual y política que quita poder a cualquier discurso público” (Falk 2010: 387).

### ***El mito de las relaciones internacionales***

En su incisiva discusión sobre Leo Strauss, John Gunnell describió una tradición de pensamiento como “una construcción analítica retrospectiva que produce una versión racionalizada del pasado” (Gunnell, 1978, 132). Gunnell llamó la atención sobre las dimensiones estratégicas de las tradiciones y los propósitos ideológicos a los que sirven que impregnan el estudio de la filosofía

política<sup>23</sup>. La idea de las 'tradiciones' del pensamiento internacional también ha sido central en el desarrollo de las RI y el tema de algunas, aunque de ninguna manera amplias, contestaciones, particularmente desde el giro 'postpositivista' con su énfasis en la pluralización de las teorías filosóficas y metodológicas que son contornos de la disciplina (Jeffery 2005; Hall 2012). Más recientemente, se considera que las Relaciones Internacionales han experimentado un giro "histórico" que ha pluralizado las interpretaciones recibidas de figuras históricas clave en el "canon" de las Relaciones Internacionales, ha ampliado el campo histórico en términos de pensadores desatendidos y se ha centrado en revigorizar la historiografía de la disciplina. (Campana 2001). Lo que también es notable en este desarrollo es que, si bien el giro hacia la historia en las Relaciones Internacionales ha sido ampliamente recibido como un correctivo más sofisticado a los abusos de la historia percibidos por parte de las Relaciones Internacionales como un crudo anacronismo, ha habido muy poca reflexión desde entonces sobre el potencial renovado, por ideologizar la historia que se abre así pluralizando la disciplina; es como si en virtud de contrarrestar el ahistoricismo metodológico de larga data de las RI, se supusiera que los historiadores revisionistas de las RI son necesariamente posideológicos o menos inclinados a la instrumentalidad en la interpretación

---

23 Para una crítica alternativa que, al mismo tiempo, afirma la inevitabilidad de la tradición, véase Bevir (2000: 28–53).

histórica. El caso de la erudición anarquista crítica en RI sugiere lo contrario y tres formas en que sus defensores despliegan la historia son de particular interés: la asunción del anarquismo como una tradición; el uso estratégico de metodologías históricas; y las tendencias hagiográficas subyacentes. Asumir una tradición de pensamiento internacional, aunque sea implícitamente, sin reconocer su cuestionada naturaleza es una posición extraña para una teoría crítica de las relaciones internacionales a la luz de la centralidad de las nociones de contingencia y deconstrucción como estrategias para la crítica y la emancipación inmanentes. Sin embargo, todos los ejemplos de la teoría anarquista crítica de relaciones internacionales que he citado en la primera parte de este capítulo hacen exactamente esto. Ninguno cuestiona la premisa de una 'tradición' anarquista a la luz de la prominencia de las tradiciones del pensamiento internacional en las Relaciones Internacionales y el reconocimiento dentro de la disciplina de la inadecuación metodológica y las funciones ideológicas de tales categorías. En una especie de consenso hegemónico paradójico, el anarquismo en las Relaciones Internacionales se cita sin problemas como una tradición internacional evidente. Este es el caso incluso en salidas más innovadoras, donde los teóricos posfundacionalistas han cuestionado el reduccionismo del anarquismo como categoría. Así, por ejemplo, en un análisis por lo demás penetrante en el que se argumenta contra el anarquismo como un paradigma alternativo en las Relaciones

Internacionales al retener el espíritu herético del anarquismo, la descripción del anarquismo de Newman, no obstante, se ajusta a este molde convencional. Como afirma, 'En contraste con los motivos de competencia e inseguridad entre estados soberanos centrales en la tradición realista, el anarquismo enfatiza las posibilidades de cooperación y solidaridad entre los trabajadores y la gente común a través de las fronteras nacionales' (Newman 2012: 267)<sup>24</sup>. En otro lugar, Cudworth y Hobden despliegan las particularidades de los enfoques de Kropotkin y Bookchin como representantes de la teoría anarquista, mientras que Kropotkin también se colapsa en el anarquismo como una categoría coherente de Goodwin (Cudworth y Hobden 2010; Goodwin 2010). La suposición del anarquismo en estas obras se vinculaba a la idea de que había un 'mundo del anarquismo' discursivo compartido entre el autor y la audiencia, colindante con una tradición libertaria de izquierda distinta y discernible, donde la idea de que había una tradición anarquista extrañamente estaba inmunizada de la crítica. El anarquismo, entendido como un fenómeno discreto identificado con las ideas y los movimientos sociales asociados con las corrientes distintivas del socialismo libertario que cobraron importancia en el siglo XIX, ciertamente tiene sentido como categoría fenomenológica. Pero no coincide con las premisas filosóficas de la antiautoridad radical y su

---

24 Las cursivas son mías.

potencial más amplio para arrojar nueva luz sobre las Relaciones Internacionales. No se sigue que el anarquismo histórico como un fenómeno social e ideológico discreto pueda subsumir este potencial. Al hacerlo, sus defensores también traicionan una maniobra ideológica contradictoria a la luz de la intención emancipadora subyacente de la teoría crítica de las RI. Si bien el anarquismo como una tradición discreta del pensamiento internacional es, por lo tanto, asumido en gran medida por la erudición crítica de las RI, el despliegue estratégico de metodologías históricas específicas refuerza esta suposición. La metodología, como estrategia en las ciencias sociales y humanidades, refleja una decisión consciente de abordar un tema de una manera interpretativa particular. Por qué elegimos unas metodologías particulares sobre otras a menudo no se aborda pero, a través de este proceso de selección deliberada, se importan supuestos normativos en nuestros enfoques. La forma en que las metodologías históricas contextuales y genealógicas son desplegadas selectivamente por académicos críticos en RI en relación con el anarquismo revela aún más la naturaleza ideológica subyacente de la empresa anarquista en RI. Como sugiere su nombre, lo que llegó a denominarse historia 'contextual' en el estudio de la historia del pensamiento político entre los académicos de la llamada 'Escuela de Cambridge', tenía la intención, de varias maneras, de desafiar los sesgos ahistóricos de los tratamientos académicos de pensadores políticos y la supuesta sabiduría "atemporal" de sus escritos

(Skinner 1969). Al hacerlo, constituyó una crítica de las tendencias ideológicas inherentes a la construcción de cuerpos de pensamiento transhistóricos al leer las preocupaciones contemporáneas en la historia. En sus escritos, que han hecho mucho para alertar a las RI sobre el abandono del anarquismo, Alex Prichard invoca conscientemente el contextualismo skinneriano en su lectura de Proudhon (Prichard 2007: 627, n. 22). Pero, a pesar de invocarlo como método, los objetivos de Prichard desmienten su despliegue más instrumental del contextualismo<sup>25</sup>. El problema radica en la empresa normativa subyacente con la que está comprometido. Prichard está buscando conscientemente fundamentos históricos para reforzar la fuerza normativa de sus argumentos que apelan a la relevancia de una tradición anarquista para los problemas apremiantes de dominación en las relaciones internacionales actuales. Como afirma en relación con la teoría anarquista: 'Lo que falta en esta literatura es un sentido de antecedente histórico' (Prichard 2011: 1648). Deja más clara su posición al afirmar su 'objetivo político' al 'sacar a la luz algunos de sus antecedentes históricos y disciplinarios' (Prichard 2011: 1650).

---

25 Skinner ha escrito sobre las opciones políticas involucradas en el trabajo histórico. Véase, por ejemplo, Quentin Skinner (1998: 101–21). Prichard, de hecho, cita a Skinner en esto, pero su propio despliegue ideológico del lenguaje de la profecía y la coincidencia desmiente la lógica subyacente de hacer historia contextual (Prichard 2013: 20).

Este enfoque inevitablemente funciona no solo como historia, sino como profecía, y está expresado en el lenguaje de la coincidencia. Por lo tanto, argumenta Prichard, tal lectura del Proudhon histórico revela un “eco sorprendente” de las preocupaciones de la teoría crítica de las RI –aunque esto quizás sea menos sorprendente a la luz de su intención subyacente– y “cuando se leen juntos, las obras y observaciones a las que se hace referencia arriba constituyen un “¡Te lo dije!” de proporciones históricas’ (Prichard 2007: 624; Prichard 2010b: 451). En otra parte, opina, “estamos donde estamos hoy, lamiendo nuestras heridas del siglo XX, precisamente porque en el siglo XIX muy pocos escucharon las advertencias de los anarquistas con respecto a la combinación de populismo, el Estado–nación emergente y la expropiación económica “ (Prichard 2010b: 441–442). Si bien nuestras lecturas de la historia nunca pueden estar completamente libres de contextos y preocupaciones actuales, desde este punto de vista, es difícil no inferir que la historia se ha convertido, inevitablemente hasta cierto punto, en “un sitio predeterminado para la verificación empírica de la ciencia abstracta”. (Lawson 2012: 204).

Los métodos genealógicos utilizados por los postestructuralistas no son inmunes a este tipo de selectividad metodológica. Al igual que el contextualismo, aunque desde una perspectiva diferente basada en diferentes recursos intelectuales, la genealogía sirve para



perforar las nociones recibidas de la tradición y revelar narrativas históricas alternativas. En los escritos posanarquistas, por ejemplo, esto ha servido al propósito útil de pluralizar nuestros horizontes de comprensión del pasado a través de desenterrar prácticas discursivas de dominación y hegemonía. Basándose en parte en la noción de 'anarquía ontológica' de Hakim Bey, Newman ha llamado la atención sobre la relevancia del pensamiento de Carl Schmitt (Newman 2012; Bey 1991). Pero incluso aquí el anarquismo parece disfrutar de una dispensa excepcionalista. Lo que también es notable acerca de la genealogía de la anarquía de Newman es que despliega tales métodos mientras, al mismo tiempo, deja el anarquismo como una 'tradición' indiscutible, puntuando su análisis con citas del sagrado triunvirato 'clásico' de Bakunin, Proudhon y Kropotkin. Que la ideología anarquista pueda eludir la crítica ideológica, incluso en el contexto de estudios que adoptan métodos dirigidos precisamente a este tipo de crítica, revela su uso a menudo superficial como categoría transhistórica.

La manera apologética en que se trata el anarquismo en las RI críticas es una extensión de las ubicuas tendencias hagiográficas asociadas con él. En las RI críticas, los pensadores anarquistas históricos se encuentran fuera de la crítica, ya que ellos mismos son los vehículos de la crítica. Posteriormente, su resurrección tiende a cumplir una función retórica. La rehabilitación de los pensadores

anarquistas está, en este modo, bastante separada de los impulsos que han animado la creciente historicidad en RI que se ha dirigido a reevaluar figuras históricas consagradas, a menudo presentándolas como pensadores mucho más complejos, contradictorios e inconsistentes. La erudición anarquista, por el contrario, casi siempre se enmarca en términos de una defensa de una tradición anarquista, sus luces principales, coherencia doctrinal y relevancia perenne. Pero ser guardianes de una tradición no encaja bien con el espíritu del anarquismo, ya que no sólo privilegia, sino que deifica las ideas de los demás.

## **Moraleja y metáforas**

Mi argumento se basa en la premisa de que el discurso ideológico de los “ estudios anarquistas” puede restringir el “estudio del anarquismo” académico en las RI. Si se considera que coincide con las posibilidades del anarquismo en las Relaciones Internacionales, corremos el riesgo de excluir avenidas académicas alternativas que de otro modo podrían abrir un giro hacia el anarquismo. Ver la anarquía como anarquista, lo que presupone la adhesión a una ideología específica, no es lo mismo que una forma anarquista de ver. En esta última sección, extraída de mi propio trabajo sobre el anarquismo y las RI, quiero

argumentar brevemente a favor del radicalismo conceptual, en lugar de crítico, del anarquismo en las RI mediante el despliegue de la 'analogía doméstica' y llamando la atención sobre la naturaleza de autoridad céntrica de la teoría RI (Kazmi 2012). Debido a limitaciones de espacio, solo puedo ser ilustrativo aquí. Las Relaciones Internacionales son una disciplina particularmente pertinente para abordar esto, ya que la ambivalencia de la anarquía como un concepto en el corazón de la disciplina permite que el anarquismo pase de ser una interpretación únicamente ideológica a otra más analítica.

## **Estados de la naturaleza**

La distinción rígida entre teoría empírica y normativa, que alguna vez prevaleció en las RI, ha sido cuestionada durante mucho tiempo. Esta dicotomía hecho–valor, muy querida por los positivistas, parece insostenible una vez que se hacen evidentes las premisas normativas que subyacen a toda teoría, sobre todo en los supuestos ontológicos sobre lo que constituye “la materia” de las relaciones internacionales y los sesgos epistemológicos que privilegian ciertas formas de interpretación, discerniéndolas. Toda la teoría de las RI es, por tanto, normativa en alguna dimensión, pero no toda la teoría de las RI es crítica. Sugerir

que una teoría anarquista de relaciones internacionales puede ser acrítica no implica, por lo tanto, que pueda ser no normativa, solo que no necesita buscar activamente transformar el mundo en alguna dimensión moral extraída de un delimitado, aunque ecuménico, conjunto de enfoques “críticos”.

Una suposición normativa prominente que a menudo se hace en las formas no críticas de la teoría de las relaciones internacionales es la metáfora del “estado de naturaleza” y su corolario metodológico, la “analogía doméstica”. Esta maniobra metodológica privilegia al Estado al basarse en la teoría política del Estado y sus arreglos institucionales internos, y al interpolar comportamientos análogos entre ciudadanos en estados y entre estados en el sistema internacional (Suganami 1989). El 'estato-centrismo' asociado con la metáfora parece un anatema para el antiestatismo anarquista. Sin embargo, al adaptar la analogía, un enfoque anarquista puede dar la vuelta al concepto central de la disciplina, de manera contraria a la intuición, al centrarse en cómo la anarquía internacional es, de hecho, generada y defendida por los estados, en lugar de simplemente asumirla como una condición de fondo.

Este enfoque es a la vez 'estatocéntrico' y 'antiestatista'. En el contexto de un volumen sobre el anarquismo, el estato-centrismo exige naturalmente alguna explicación. Está centrado en el Estado solo porque su enfoque empírico

está en el comportamiento interestatal. Al elegir centrarme en las interacciones estatales sin centrarme en el papel del Estado en las prácticas globales de dominación, se puede argumentar, por supuesto, que estoy instigando la perpetuación de la hegemonía del estado, en algún sentido. Esta no es mi intención más que la de lanzar aquí una crítica moral del Estado. Reconozco, no obstante, que la afirmación ontológica que hago implícitamente sobre el papel fundamental del Estado en las relaciones internacionales incorpora inevitablemente estas implicaciones normativas más amplias. Se puede reconocer que las relaciones internacionales son pluralistas, abarcando actores estatales y no estatales, y que la separación de las esferas doméstica e internacional es, en términos empíricos, artificial. Pero también tiene cierta utilidad teórica poner entre paréntesis ciertos dominios para dilucidar mejor, capas discretas de interacción internacional, sin necesariamente cuestionar estas presuposiciones más profundas.

El radicalismo crítico del anarquismo puede, de este modo, complementarse con un radicalismo conceptual, donde la dimensión radical se retiene en una forma anarquista de pensar acerca de una unidad individual (en este caso el Estado) en su relación con el mundo social (en este caso el sistema de estados) donde la identificación de la libertad con la anarquía actúa contra un defensa de todas las formas de dominación –

hegemónica, imperialista y autoritaria– sobre la unidad individual.

(Kazmí 2012: 6)

Desde este punto de vista, los estados débiles, así como los fuertes, pueden conceptualizarse como anarquistas. Sin embargo, el enfoque también es antiestatista, ya que se aparta de la teoría política del Estado como el foco parasitario y centrípeto de la teoría de las relaciones internacionales. La teoría de las Relaciones Internacionales se basa en la teoría política interna del Estado como metáfora principal, pero esta es una analogía inapropiada que ha llevado a un enfoque concomitante en los pensadores políticos centrados en la autoridad –'realistas' y 'liberales'– que ven la anarquía como un problema a resolver o ser mitigado. Esto ha limitado los enfoques conceptuales y teóricos de la anarquía internacional en las Relaciones Internacionales. El estado de naturaleza en el pensamiento anarquista que incorpora varios enfoques para conceptualizar una 'sociedad sin Estado' es, en este sentido, una analogía más apropiada.

Parafraseando a James Scott, es una especie de “estrabismo” anarquista que hace de una visión alternativa de la anarquía internacional una posibilidad teórica en las Relaciones Internacionales (Scott 2012: XII). Debido a la presunción profundamente arraigada del “estado de naturaleza” que ha colocado al Estado en el centro del

pensamiento político occidental, las Relaciones Internacionales, por extensión, se han centrado en abordar los orígenes y el desarrollo del sistema internacional de estados, pero no la anarquía internacional. En cualquier otra esfera de investigación, un sistema social, por grande o pequeño que sea, requeriría una explicación de su resiliencia y de las prácticas sociales que lo construyen y sostienen. En este sentido, en RI ha habido una ruptura conceptual fundamental entre las preguntas sobre la ontología del sistema internacional y las preguntas sobre la ontología de la anarquía internacional.

Las razones de esta ruptura se vuelven más evidentes cuando reconocemos que para un concepto que ha sido tan fundamental para las RI, ha habido muy poca teorización sobre la anarquía en sí misma, incluso cuando la teorización sobre el concepto de anarquía es endémica, ya sea en relación con la jerarquía, o las múltiples posibilidades de conflicto y cooperación bajo la anarquía. Y mientras que la teoría anarquista crítica de las RI ha ampliado de manera útil la comprensión de las posibilidades de acción moral y práctica bajo la anarquía internacional, las valencias conceptuales de la anarquía aún permanecen relativamente poco teorizadas en estas intervenciones. Así, a pesar de la afirmación abierta de Alexander Wendt de que “la anarquía es lo que los estados hacen de ella”, la teoría de las relaciones internacionales permanece ligada a la definición negativa de la anarquía que impregna la teoría política del

Estado. Es, en este sentido, centrado en la autoridad, ya que asume la anarquía internacional como una condición de fondo que necesita ser mitigada de alguna manera, ya sea a través de una estabilidad hegemónica realista o una organización internacional liberal, por ejemplo.

El autoritarismo–centrismo de la teoría de las RI contrasta con una concepción anarquista de la anarquía como una presencia habilitante positiva. Como he argumentado en otro lugar, esta idea abre posibilidades para pensar sobre el comportamiento interestatal desde la perspectiva de múltiples lógicas de anarquía positiva (Kazmi 2012: 51–79). Dicho de otra manera, permite una reconceptualización de los estados como actores anarquistas que vinculan la defensa de su propia libertad a la defensa de la anarquía internacional. Una explicación constructivista del comportamiento estatal, al que están ligadas las identidades y los intereses estatales, como anarquistas, puede ayudar a dilucidar las diversas formas en que los estados no solo actúan para restringir los efectos negativos de la anarquía ilimitada, sino que también defienden activamente la anarquía como el medio en el que su soberanía puede ser protegida.

Esto puede revelar cómo el comportamiento descentralizador de los estados también es constitutivo de la estructura anárquica del sistema internacional.

Ver a los estados como anarquistas puede agregar una



dimensión explicativa descuidada a nuestra comprensión del comportamiento del Estado que se ha perdido tanto en la teoría tradicional de relaciones internacionales centrada en la autoridad, ligada a la teoría política del estado, como en la teoría anarquista crítica de relaciones internacionales, ligada a creencias ideológicas particularistas, por llamar la atención sobre las bases constructivas de la anarquía internacional. Esto puede implicar modos de investigación tanto conceptuales como históricos. Por lo tanto, un giro hacia la historia anarquista puede convertirse en un proceso más sugerente que pedagógico, que busca una visión conceptual, más que ideológica, y que requiere un nivel intermedio de construcción de teorías extraídas de tal investigación histórica.

## **Conclusión**

Es curioso observar que el enfoque de las RI más preocupado por emancipar al individuo de la dominación se encuentra también entre los más ideológicamente misioneros y sectarios. Una vez que el anarquismo se convierte en una ideología con un canon sagrado, sus propios sistemas de creencias lo obligan a cerrar y denigrar los de sus competidores. El relativo descuido e instrumentalización de la historia intelectual y política del

no-Occidente en la erudición anarquista y las Relaciones Internacionales también es una función de esta tendencia. Si bien puede ser una consecuencia no intencional, este recurso a compromisos ideológicos particulares y narrativas históricas también establece límites sobre cómo entendemos las relaciones internacionales en términos fenomenológicos. El “excepcionalismo” anarquista académico está impregnado de una historia de posturas defensivas, hagiografía instrumental y omisión selectiva. Al inmunizarse de la crítica ideológica, aparentemente busca menos emancipar la política que salir de ella por completo.

Sin embargo, ¿existe el espacio intelectual para pensar sobre el anarquismo en las Relaciones Internacionales más allá de la apología o la polémica? Dado que la autoimagen del anarquismo es inclusiva y pluralista, uno no solo esperaría, sino que lo asumiría. Lejos de ser el hogar natural del anarquismo como ideología, la ambivalencia del concepto de anarquía en las RI desestabiliza los supuestos anarquistas sobre la anarquía, revelando su naturaleza multivalente. Paradójicamente, RI está en una posición única para hacer este desafío precisamente por la centralidad de la anarquía en la disciplina. Mi discusión de la teoría anarquista crítica de las RI ha intentado llamar la atención sobre los factores ideológicos a menudo no reconocidos y la tendencia hacia el cierre intelectual que subyace en este enfoque particular para llevar el anarquismo a las RI.

Como ideología, el anarquismo no es único en ser presionado al servicio académico de esta manera: los conservadores y los liberales hacen más o menos lo mismo, por supuesto, a menudo con mayor efecto. Si bien los propósitos ideológicos para los cuales se despliega la historia pueden refractarse en comprensiones fenomenológicas del presente, sin embargo, la interpretación histórica puede evaluarse mejor con referencia a la fuerza de los argumentos históricos, que a los vínculos con agendas normativas. No es que tales categorías de pensamiento social y político deban ser descartadas o desmanteladas, por lo tanto, sino que deben ser tratadas con el grado de escepticismo e ironía que corresponde a las construcciones hegemónicas *post-hoc*. Al estar más abiertos a las dimensiones conceptuales, así como críticas, de la teoría anarquista en las Relaciones Internacionales, y ser más autorreflexivos sobre los roles que nosotros mismos jugamos en la construcción del anarquismo, las percepciones descuidadas enterradas bajo el peso de la ideología anarquista, aún pueden llegar a desafiar nuestras formas de ver la anarquía, en lugar de servir como cámaras de eco para nuestros sistemas de creencias.

## Referencias

- Acharya, A. and Buzan, B. (eds) (2010) *Non-Western International Relations Theory: Perspectives On and Beyond Asia*, Abingdon: Routledge.
- Anderson, B. (2008) *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*, London: Verso.
- Armitage, D. (2012) *Foundations of International Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ashley, R. (1988) 'Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problema- tique', *Millennium*, 17(2): 227-262.
- Bartelson, J. (2001) *The Critique of the State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beitz, C. (1979) *Political Theory and International Relations*, Princeton: Princeton University Press.
- Bell, D.S.A. (2001) 'International Relations: The Dawn of a Historiographical Turn?', *The British Journal of Politics and International Relations*, 3(1): 115-126.
- Bell, D.S.A. (2009) 'Writing the World: Disciplinary History and Beyond', *International Affairs*, 85(1): 3-22.
- Bevir, M. (2000) 'On Tradition', *Humanitas*, 13(2): 23-58.
- Bey, H. (1991) *T.A.Z: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy and Poetic Terrorism*, New York: Autonomedia.

- Booth, K. and Smith, S. (eds) (1995) *International Relations Theory Today*, Cambridge: Polity.
- Chandler, D. (2004) 'The Revival of Carl Schmitt in International Relations: The Last Refuge of Critical Theorists?', *Millennium*, 37(1): 27-48.
- Cox, R. (1981) 'Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory', *Millennium*, 10(2): 126-155.
- Cudworth, E. and Hobden, S. (2010) 'Anarchy and Anarchism: Towards a Theory of Complex International Systems', *Millennium*, 39(2): 399-416.
- Contesting the state of nature 59
- Daddow, O. (2009) *International Relations Theory*, London: Sage.
- Daddow, O. (2013) *International Relations Theory: The Essentials*, London: Sage.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dickinson, G. L. (1916) *The European Anarchy*, New York: Macmillan.
- Doyle, M. W. (1983) 'Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs', *Philosophy and Public Affairs*, 12(3): 205-235.
- Durkheim, E. (1893) *The Division of Labour in Society*, trans. George Simpson, 1933. New York: Free Press, 1964.
- Falk, R. (1979) 'Anarchism and World Order', in J.R. Pennock and J. Chapman (eds) *Nomos XIX: Anarchism*, New York: New York University Press, pp. 63-87.
- Falk, R. (2010) 'Anarchism without "Anarchism": Searching for Progressive Politics in the Early 21st century', *Millennium*, 39(2): 381-398.
- Goodwin, A. (2010) 'Evolution and Anarchism in International Relations: The Challenge of Kropotkin's Biological Ontology', *Millennium*, 39(2): 417-437.

- Gunnell, J. (1978) 'The Myth of Tradition', *The American Political Science Review*, 72(1): 122-134.
- Hall, I. (2012) *Dilemmas of Decline: British Intellectuals and World Politics, 1945-1975*, Berkeley: University of California Press.
- Havercroft, J. and Prichard, A. (eds) (2017) 'Anarchy in International Relations Theory: A Reconsideration' (Special Issue), *Journal of International Political Theory*, 13(3).
- Held, D. (1995) *Democracy and the Global Order*, Cambridge: Polity.
- Herring, R. and Robinson, P. (2003) "'Introduction" to Forum on Chomsky', *Review of International Studies*, 29(4): 551 -552.
- Hoffman, S. (1977) 'An American Social Science: International Relations', *Daedalus*, 106(3): 41 -60.
- Huysmans, J. (1999) 'Know your Schmitt: A Godfather of Truth and the Spectre of Nazism', *Review of International Studies*, 25(2): 323-328.
- Jeffery, R. (2005) 'Tradition as Invention: The "Traditions Tradition" and the History of Ideas in International Relations', *Millennium*, 34(1): 57-84
- Jervis, R. (1976) *Perception and Misperception in International Politics*, Princeton: Princeton University Press.
- Kazmi, Z. (2012) *Polite Anarchy in International Relations Theory*, New York: Palgrave Macmillan.
- Keohane, R. (1984) *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton: Princeton University Press.
- Kinna, R. (2005) *Anarchism: A Beginner's Guide*, Oxford: OneWorld
- Kinna, R. and Evren, S. (2013), 'Introduction: Blasting the Canon', in R. Kinna and S. Evren (eds), *Anarchist Developments in Cultural Studies 1*, Brooklyn, NY: Punctum Books, pp. 1 -6.

- Krasner, S. (ed.) (1983) *International Regimes*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kratochwil, F. (1989) *Rules, Norms and Decisions: On the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lake, David. A. (2009) *Hierarchy in International Relations*, Ithaca: Cornell University Press.
- Lawson, G. (2012) 'The Eternal Divide? History and International Relations', *European Journal of International Relations*, 18(2): 203-226.
- Left and Right (1965) 'Editorial: The General Line', *Left and Right: A Journal of Libertarian Thought*, 1(1): 3.
- Levy, C. (2011) 'Anarchism and Cosmopolitanism', *Journal of Political Ideologies*, 16(3): 265-278.
- Linklater, A. (1998) *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Cambridge: Polity.
- Marshall, P. (1992) *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, London: Harper Collins.
- Mearsheimer, J. (2001) *The Tragedy of Great Power Politics*, New York: W. W. Norton.
- Milner, H. (1991) 'The Assumption of Anarchy in International Relations Theory: A Critique', *Review of International Studies*, 17(1): 67-85.
- Morgenthau, H. (1948) *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, New York: Knopf.
- Murray, D. (2010) 'Democratic Insurrection: Constructing the Common in Global Resistance', *Millennium*, 39(2): 461-482.
- Newman, S. (2012) 'Crowned Anarchy: Postanarchism and International Relations theory', *Millennium*, 40(2): 259-278.

- Nye, J. S. (2009) 'Scholars on the Sidelines', *The Washington Post*, 13 April 2009.
- Pennock, J. R. and Chapman, J. (eds) (1979) *Nomos XIX: Anarchism*, New York: New York University Press.
- Prichard, A. (2007) 'Justice, Order and Anarchy: The International Political Theory of Pierre- Joseph Proudhon (1809-1865)', *Millennium*, 35(3): 623-645.
- Prichard, A. (2010a) 'Introduction: Anarchism and World Politics', *Millennium*, 39(2): 373-380. Prichard, A. (2010b) 'David Held is an Anarchist: Discuss', *Millennium*, 39(2): 439-459.
- Prichard, A. (2010c) 'Deepening Anarchism: International Relations and the Anarchist Ideal', *Anarchist Studies*, 18(2): 29-57.
- Prichard, A. (2011) 'What Can the Absence of Anarchism Tell Us about the History and Purpose of International Relations?' *Review of International Studies*, 37(4): 1647-1669.
- Prichard, A. (2012) 'Anarchy, Anarchism and International Relations', in R. Kinna (ed.) *The Continuum Companion to Anarchism*, London: Continuum, pp. 96-108.
- Prichard, A. (2013) *Justice, Order and Anarchy: The International Political Theory of Pierre- Joseph Proudhon*, Abingdon: Routledge.
- Ramnath, M. (2011) *Haj to Utopia: How the Ghadar Movement Charted Global Radicalism and Attempted to Overthrow the British Empire*, Berkeley: University of California Press.
- Roach, S. R. (2007) *Critical Theory and International Relations: A Reader*, Abingdon: Routledge
- Ross, D. (1991) *The Origins of American Social Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rossdale, C. (2010) 'Anarchy is What Anarchists Make of It: Reclaiming the Concept of Agency in IR and Security Studies', *Millennium*, 39(2): 483-501.



- Ruggie, J. G. (1983) 'Continuity and Transformation in the World Polity: Toward a Neorealist Synthesis', *World Politics*, 35(2): 261-285.
- Ruggie, J. G. (1998) *Constructing the World Polity: Essays on International Institutionalization*, Abingdon: Routledge.
- Schmidt, B. (1998) *The Political Discourse of Anarchy: A Disciplinary History of International Relations*, Albany: State University of New York Press.
- Scott, J. C. (1998) *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven: Yale University Press.
- Scott, J. C. (2012) *Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*, Princeton: Princeton University Press.
- Skinner, Q. (1969) 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory*, 8(1): 3-53.
- Skinner, Q. (1998) *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, S. (2002) 'The United States and the Discipline of International Relations: "Hegemonic Country, Hegemonic Discipline"', *International Studies Review* 4(2): 57-85.
- Smith, S., Booth, K. and Zalewski, M. (eds) (1996) *International Theory: Positivism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Suganami, H. (1989) *The Domestic Analogy and World Order Proposals*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sylvest, C. (2009) *British Liberal Internationalism, 1880-1930: Making Progress?* Manchester: Manchester University Press.
- Thomas, S. (2005) *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York: Palgrave Macmillan.

- Contesting the state of nature 61 Tickner A.B. and Blaney, D.L. (eds) (2012) *Thinking International Relations Differently*, Abingdon: Routledge.
- Tickner A.B. and Waever, O. (eds) (2009) *International Relations Scholarship Around the World*, Abingdon: Routledge.
- Turner, S. (1998) 'Global Civil Society, Anarchy and Governance: Assessing an Emerging Paradigm', *Journal of Peace Research*, 35: 25-42.
- Vitalis, R. (2000) 'The Graceful and Generous Liberal Gesture: Making Racism Invisible in American International Relations', *Millennium*, 29(2): 331-356.
- Waltz, K. (1979) *Theory of International Politics*, New York: McGraw-Hill.
- Ward, C. (2004) *Anarchism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Weber, C. (2001) *International Relations Theory: A Critical Introduction*, Abingdon: Routledge.
- Weiss, T. (1975) 'The Tradition of Philosophical Anarchism and Future Directions in World Policy', *Journal of Peace Research*, 12(1): 1-17.
- Wendt, A. (1999) *Social Theory of International Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

## **IV. ESTUDIOS SOBRE ANARQUISMO Y SEGURIDAD CRÍTICA**

Chris Rossdale

La seguridad se ha convertido en la ideología rectora de nuestra era contemporánea. En su nombre se lanzan bombas, se reprimen levantamientos, se levantan muros, se venden armas y se espía, encarcela, tortura y mata a un número incontable de personas; y, sin embargo, a pesar de los monumentales recursos económicos y políticos gastados en la búsqueda de la seguridad, la vida para la mayoría de las personas se siente menos segura, no más. Las amenazas, ya sean económicas, físicas, ambientales, imperiales, abundan, y un futuro de perpetuas crisis financieras, militares y ecológicas nos hace señas. Mientras tanto, en una serie de crueles ironías que conocen demasiado bien los familiarizados con la política radical, los supuestos agentes

de seguridad son con frecuencia los que impulsan y se lucran con estas abundantes inseguridades.

En la era posterior a la Ilustración, los sistemas de autoridad jerárquica están legitimados por y a través de su capacidad para brindar seguridad, para salvarnos de nosotros mismos y de extraños peligros y así crear las condiciones para una vida que valga la pena vivir. Tal es el contrato social tan atesorado por los teóricos liberales. Este punto de partida por sí solo demuestra que los anarquistas deberían estar (y siempre lo han estado) comprometidos con cuestiones de seguridad, revelando y desafiando los mitos en los que se basan el Estado y otras formas de autoridad. Estas preocupaciones se han magnificado significativamente en los últimos tiempos, alcanzando niveles sin precedentes en el entorno de (in)seguridad posterior al 11 de septiembre. Nuestra época es de paranoia permanente, de excepción normalizada, en la que los abusos de autoridad y el despliegue del poder militar están siempre ya justificados por la inseguridad interminable provocada por las innumerables (aunque vagas) amenazas del terrorismo internacional, la guerra cibernética, los mercados inestables, los tiranos desobedientes y, por supuesto, los anarquistas.

Los estudios de seguridad, como disciplina académica, han sido tradicionalmente serviles, en lugar de críticos, con las estructuras y los sistemas de poder existentes. Dominado

por académicos leales a las variantes de la tradición “realista”, han procedido con un modelo que se centra predominantemente en las relaciones entre estados, considerando estos estados como unitarios, egoístas y en competencia perpetua, volátil y de suma cero con otros estados. Dichos modelos han tendido a ver la seguridad en términos mínimos, como la negociación de conflictos militares entre estados, independientemente de las condiciones internas, las relaciones imperiales y económicas o las consideraciones éticas<sup>26</sup>. El *statu quo* ha sido el objetivo de estas teorías, un rasgo que las hace particularmente deseables para aquellos para quienes este *statu quo* implica su dominio continuo de la vida nacional e internacional<sup>27</sup>. Como argumenta Ken Booth, “los estudios de seguridad derivados del realismo continúan sobreviviendo y floreciendo porque el enfoque congenia con aquellos que prosperan a partir de la hegemonía intelectual de un Estado de arriba hacia abajo, centrado en

---

26 Véase, por ejemplo, Stephen Walt (1991), John Mearsheimer (1990) y Kenneth Waltz (1990).

27 Esto no significa que los involucrados en los estudios de seguridad más tradicionales no desafíen las acciones estatales. Por ejemplo, varios de estos académicos se opusieron profundamente a la invasión de Irak en 2003, con el argumento de que causaría inestabilidad, fomentaría el terrorismo y causaría daños a largo plazo a la seguridad de quienes llevaran a cabo la invasión (principalmente los EE. UU.) (ver por ejemplo Walt y Mearsheimer 2003). Sin embargo, es revelador que estas objeciones dijeran poco sobre las dimensiones éticas e imperiales de la invasión, ni plantearan la cuestión como un problema sistémico del militarismo occidental y capitalista: de ahí el título de su crítica, “Una guerra innecesaria”.

el poder, masculinizado, etnocéntrico y cosmovisión militarizada de la seguridad” (Booth 2005b: 9).

Los Estudios de Seguridad Crítica (CSS) han surgido en respuesta a estos enfoques 'tradicionales' y han buscado hacer preguntas éticas, conceptuales y sistémicas que desarrollen nuevas formas de analizar y criticar la política internacional contemporánea y que busquen inspirar nuevos caminos a seguir. Hasta la fecha, el compromiso anarquista con CSS ha sido mínimo. En este capítulo esbozo algunos puntos de conexión para mostrar dos cosas. Primero, que los académicos que trabajan dentro del amplio ámbito de la CSS han desarrollado perspectivas que pueden ser de gran utilidad para los anarquistas al criticar los sistemas de autoridad jerárquicos y coercitivos, y que destacan algunas formas en las que los discursos y las prácticas de seguridad deben ser el objetivo de crítica para cualquier teoría o filosofía que busque resistir la dominación y explorar nuevas formas de vida. Hago esto delineando algunos de los enfoques más significativos dentro de CSS, señalando las formas en que sus críticas animan o amplían temas dentro del anarquismo. Mi segunda intención es sugerir algunas formas en las que tomar el anarquismo en serio podría provocar formas de repensar la seguridad que han sido pasadas por alto o ignoradas por gran parte de CSS. Es aquí donde se ha centrado mi propia investigación en estas intersecciones, pensando en las formas en que los anarquistas han

experimentado con formas de seguridad que evitan los sistemas de autoridad coercitivos y jerárquicos. ¿Qué es la ayuda mutua, por ejemplo, sino una ética anarquista de la seguridad? Describo algunas formas en las que este enfoque del anarquismo podría ser útil en el contexto de CSS. En la discusión final, argumento que, más allá de abogar por un enfoque más emancipador de la seguridad, el anarquismo puede emplearse más radicalmente para socavar los cimientos conceptuales y políticos de la seguridad y la inseguridad, para desestabilizar el control sobre la vida política moderna y generar formas de que interrumpan en lugar de reproducir la autoridad política.

## **Estudios de Seguridad Crítica**

Los estudios de seguridad generalmente se clasifican como un subcampo de las Relaciones Internacionales (RI), y la mayoría de los que trabajan específicamente en seguridad se encuentran en los departamentos de política de sus universidades. A pesar de esto (y especialmente en el caso de CSS), el estudio de la seguridad es una empresa genuinamente interdisciplinaria que incorpora filosofía, sociología, historia, antropología, geografía y más. Tiene pocos límites claros, atrayendo a académicos de una gran variedad de orígenes. Aquellos que trabajan dentro de su

mandato han tratado de hacer una serie de preguntas, en particular:

- ¿Quién o qué debe ser el objeto de referencia (es decir, la cosa que debe asegurarse) de seguridad? ¿Deberían ser estados? ¿Individuos? ¿Grupos sociales?
- ¿Quién debe hacer el aseguramiento?
- ¿Podemos pensar en la seguridad más allá de las consideraciones militares? ¿Seguridad ambiental? ¿Seguridad alimentaria? ¿Seguridad humana?
- ¿La seguridad de unos conlleva siempre la inseguridad de otros?

Se ha publicado un número significativo de encuestas y colecciones editadas, junto con una gran cantidad de monografías de investigación sobre uno o más de estos temas<sup>28</sup>. Además, varias revistas publican periódicamente trabajos relacionados con CSS, en particular *Security Dialogue*, *Millennium: Journal of International Studies*, *Review of International Studies* y, más recientemente, *Critical Studies on Security*. Al igual que con todas estas actividades, hay pocas posiciones comunes que unan a

---

28 Para encuestas clave y colecciones editadas, consulte Krause y Williams (1997), Booth (2005a), Burke y McDonald (2007) y Vaughan-Williams y Peoples (2010). Para textos introductorios sobre CSS, consulte Fierke (2007), Smith (2005), Booth (2007) y Krause y Williams (1996).



todos los que trabajan en CSS, la ambigüedad del término “crítico” y la imposibilidad de una comprensión “neutral” de la seguridad (Smith 2005) preparan el escenario para un desacuerdo perpetuo. No obstante, una amplia tradición de escepticismo hacia las narrativas, prácticas y ortodoxias “oficiales” de seguridad engendra al menos algo de una comunidad de investigación.

A pesar del aumento en la atención al campo más amplio de las RI por parte de los anarquistas, ha habido pocas contribuciones sobre el tema de la seguridad más específicamente<sup>29</sup>. No obstante, existe dentro de la erudición de CSS mucho que es valioso para los anarquistas. En las siguientes páginas señalo algunos enfoques conceptuales particulares que demuestran afinidades y análisis útiles para los enfoques anarquistas de la seguridad. Los diversos enfoques no son mutuamente excluyentes, ni esta lista es exhaustiva, y solo sirve para sugerir algunas direcciones útiles.

Un enfoque central ha sido la 'Escuela Galesa', que ha buscado utilizar el análisis de la Escuela de Frankfurt como un recurso crítico para pensar sobre la seguridad. Derivados predominantemente del trabajo de Booth y Richard Wyn Jones, los enfoques de la Escuela Galesa se destacan por su

---

29 Para estudios que destacan las conexiones entre el anarquismo y las RI, véase Weiss (1975); Prichard (2007; 2010a; 2010b), Goodwin (2010), Falk (1983; 2010), Newman (2011), Kazmi (2012).

deseo de introducir una dimensión normativa más explícita en el estudio de la seguridad que la que está presente en la mayoría de los demás relatos.

Inspirándose en el dicho Coxiano de que “toda teoría es para alguien y para algún propósito”, mucho se ha tomado de la insistencia de Wyn Jones en que los estudios críticos de seguridad deben ser para “los sin voz, los no representados, los impotentes” (Wyn Jones 1999: 159).

Estos sentimientos encuentran expresión teórica en la idea de que la emancipación humana debe ser el objetivo de la seguridad. Como argumenta Booth:

La emancipación lógicamente debería tener prioridad en nuestro pensamiento sobre la seguridad en torno a los temas principales del poder y el orden... 'Seguridad' significa la ausencia de amenazas. La emancipación es la liberación de las personas (como individuos y grupos) de aquellas limitaciones físicas y humanas que les impiden realizar lo que libremente elegirían hacer. La guerra y la amenaza de guerra es una de esas limitaciones, junto con la pobreza, la educación insuficiente, la opresión política, etc. Seguridad y emancipación son dos caras de una misma moneda. La emancipación, no el poder ni el orden, produce la verdadera seguridad. La emancipación, teóricamente, es seguridad.

(Booth, 1991: 319)

Tal conceptualización desafía la sabiduría recibida sobre la relación entre la seguridad y el Estado. Para versiones más tradicionales, el Estado es el único objeto concebible de seguridad, y los estudios de seguridad tratan de investigar las dinámicas que hacen que el Estado, como un objeto atemporal y apolítico, sea más o menos vulnerable a otros estados.

Los enfoques de la escuela galesa rechazan esto con el argumento de que los estados son, en el mejor de los casos, el medio, no el fin, de la seguridad, y que para muchas personas en todo el mundo su principal fuente de inseguridad es precisamente su propio Estado (Booth 1991: 320). Junto con el enfoque en la seguridad como emancipación y la actitud escéptica hacia la creación de seguridad por 'el Estado', los enfoques de la Escuela Galesa han tomado prestado el método de crítica inmanente de la Escuela de Frankfurt (Stamnes 2004; Fierke 2007: 167–185). Juntas, estas características se unen para producir un enfoque de la seguridad que juzga las políticas y las posibilidades basándose no en si fortalecen la posición de un Estado–nación o simplemente frenan amenazas particulares, sino en la medida en que contribuyen a la emancipación humana en un sentido sustantivo más amplio. Tal sensibilidad tiene claras resonancias con el anarquismo.

Un segundo enfoque conceptual importante dentro de

CSS ha sido la teoría de la 'titulización'. Originalmente formulada por Ole Waver, la teoría de la titulización se aleja de los enfoques tradicionales que ven la seguridad como una propiedad de una cosa (que puede ser más o menos segura), y en cambio argumenta que la seguridad se entiende más útilmente como un acto discursivo, un acto de habla (Waver 1995). El acto de nombrar algo como un problema de seguridad o una amenaza, por lo tanto, “lo imbuye de un sentido de importancia y urgencia que legitima el uso de medidas especiales fuera del proceso político habitual para abordarlo” (Smith 2005: 34). Ejemplos de emisiones titulizadas incluyen el terrorismo internacional, la piratería, la migración y los movimientos sociales. En todos estos casos, una serie particular de objetos se ha construido como una amenaza que necesita respuestas extraordinarias.

'Seguridad', en este contexto, significa un estado de excepción extrapolítico y el proceso de construir algo discursivamente dentro del ámbito de la seguridad “resulta en una mentalidad militarizada y de confrontación que define las cuestiones de seguridad de una forma de nosotros contra ellos” (Smith 2005: 34). Los académicos de CSS que se centran en la securitización han desconfiado de los intentos de redefinir la seguridad de manera emancipadora según la Escuela Galesa, advirtiéndole que “es importante ser consciente de la política que uno legitima al respaldar la seguridad” (Aradau 2004: 399). Es decir, que

hay algo profundamente antidemocrático, y militarizante en los discursos de seguridad, y que los intentos de recuperar estos discursos corren el riesgo de legitimar prácticas políticas autocráticas. Como tal, algunos académicos han sugerido que la 'deseuritización', es decir, la táctica de sacar los problemas del marco excepcional de la seguridad de la defensa contra amenazas, podría ofrecer opciones más democráticas (Huysmans 1998; Aradau 2004; Elbe 2006; McDonald 2008).

Los enfoques feministas de los estudios de seguridad han expuesto los cimientos patriarcales sobre los que descansan las políticas de seguridad. Esto ha implicado esbozar cómo el papel de la mujer ha sido oscurecido en los relatos dominantes de la política internacional y demostrar cómo la conducta "normal" de las relaciones internacionales depende de la subordinación de las mujeres (Enloe 1989; Tickner 2001). Junto con este enfoque en la exclusión y la subordinación, ha habido un relato de cómo, lejos de ser irrelevantes o periféricas, las mujeres han estado activas en la política de seguridad 'sobre el terreno', ya sea como guerrilleras, activistas por la paz, líderes comunitarias y más (Sylvester 1994, 1996; McEvoy 2010; MacKenzie 2010). Su relativa marginación dentro de los estudios de seguridad dice mucho sobre las ideas sedimentadas sobre quién debería y quién no debería ser considerado importante o significativo.

Mientras que muchas académicas feministas se han centrado predominantemente en tratar de llegar a un acuerdo con la marginación de las mujeres en el contexto de la seguridad, otras han buscado identificar las formas en que la política de seguridad tiene “género”, es decir, en las que las relaciones de poder particulares que conforman nuestro paisaje de seguridad contemporáneo se cruzan con ciertas identidades y actuaciones de género. Uno de los primeros estudios importantes aquí fue el estudio de Carol Cohn (1987) sobre los intelectuales de defensa estadounidenses, en el que reveló la centralidad de los entendimientos de género en las narrativas “estratégicas”<sup>30</sup>. Más recientemente, los académicos han analizado cómo las cuentas particulares de la identidad de género sustentan diferentes imperativos de seguridad. Por ejemplo, podríamos señalar las formas en que las mujeres afganas han sido narradas como indefensas, subordinadas a

---

30 El intento de Cohn de penetrar en la superficie del mundo de los intelectuales de la defensa arroja resultados fascinantes: “Gran parte de su pretensión de legitimidad, entonces, es una pretensión de objetividad nacida de la pericia técnica y de la purga disciplinada de las valencias emocionales que podrían amenazar su objetividad. Pero si la superficie de su discurso – su abstracción y jerga técnica– parece respaldar estas afirmaciones al principio, una mirada justo debajo de la superficie no lo hace. El anarquismo y los estudios críticos de seguridad 77 encontramos corrientes de excitación homoerótica, dominación heterosexual, el impulso hacia la competencia y el dominio, los placeres de pertenecer a un grupo privilegiado y de élite, la importancia y el significado últimos de pertenecer al sacerdocio, y el emocionante poder de convertirse en Muerte, destructora de mundos. ¿Cómo es posible presentar esto como un modelo de objetividad serena? (Cohn 1987: 717).

masculinidades inferiores (no occidentales) y, por lo tanto, necesitadas de la seguridad que podrían brindar los heroicos hombres occidentales (Weber 2005; Pastor 2006). O podemos considerar las formas en que las identidades de género de los soldados occidentales desviados han sido cuestionadas como un medio para distanciarse de sus crímenes, como con la feminidad 'fallida' de Lynndie England o la masculinidad 'fallida' de Chelsea Manning.

Dichos relatos son claramente importantes para los anarquistas en la medida en que revelan relaciones de poder particulares en el contexto de la política de seguridad. Sin embargo, aquí hay una crítica un poco más profunda que vincula la erudición feminista con el anarquismo. A través de mucho de esto, el trabajo ejecuta una crítica de la idea de protección, y de la relación entre seguridad y protección. Para las feministas, el concepto supuestamente apolítico de protección es problemático porque con frecuencia enmascara la realidad de que, para muchas personas, su principal fuente de peligro es precisamente quien dice estar brindando protección (ya sea un patriarca familiar, empleador, estado o comunidad internacional 'liberal'). V. Spike Peterson (1992: 50) presenta este argumento cuando compara el estado (genérico) con un mafioso que exige “el intercambio de obediencia/subordinación por (promesas) de seguridad”. Los 'protegidos' quedan entonces atrapados dentro de un sistema que sedimenta su servidumbre estructural:

... la toma de decisiones y la evaluación de amenazas [se dejan] en manos de aquellos con intereses particulares que solo se relacionan ambiguamente con los 'intereses colectivos'. La identificación de los protegidos con sus protectores (a diferencia de otros protegidos), así como la identificación de los protectores entre sí, complica aún más la formación de alianzas dirigidas a transformar el sistema mismo. Los sistemas de protección también distorsionan el significado de 'consentimiento' al mistificar la violencia que respalda la desigualdad sistémica y al perpetuar la ilusión de igualdad entre las partes de las 'obligaciones contractuales'.

(ibíd. 52)

La seguridad se presenta aquí como un pacto fáustico en el que se ofrece obediencia, tanto al protector como al sistema dentro del cual el protector está integrado y legitimado, a cambio de “mejoras marginales” dentro del sistema<sup>31</sup>.

Los propios anarquistas han hecho argumentos similares, destacando las formas en que las promesas de protección pueden ser engañosas y tienden a incorporar sujetos dentro de un sistema jerárquico y explotador que depende precisamente de la precariedad perpetua de sus protegidos;

---

31 Véase también Judith Hicks Stiehm (1982).



aquí se ubica en el contexto de la seguridad y el género de una manera que amplía dramáticamente el espacio para los análisis anarquistas.

La tendencia teórica final en la que me centro aquí comprende aquellos enfoques que han utilizado el pensamiento postestructuralista para hablar de las políticas de seguridad. Basándose en pensadores como Michel Foucault, Jacques Derrida, Judith Butler y Giorgio Agamben, los postestructuralistas han examinado las formas en que las narrativas, interpretaciones y representaciones particulares de conceptos centrales asociados con la seguridad, como identidad, amenaza, seguridad, y protección, se han construido como 'verdades' de una manera que apuntala (y reproduce) las relaciones de poder dominantes. Gran parte de este trabajo se ha ocupado de identificar aquellas lógicas binarias que funcionan para establecer (y despolitizar) narrativas particulares: el “nosotros” civilizado versus el “ellos” bárbaro, el “adentro” seguro versus el “afuera” anárquico, el vidas dignas de duelo y aquellas que son prescindibles (Ashley 1988; Walker 1993; Butler 2009). Nuestra política contemporánea de seguridad (y, por lo tanto, de guerra, violencia y arte de gobernar) depende de ciertas verdades que hacen que determinadas respuestas sean legítimas y otras ilegítimas.

Junto a este enfoque en la narrativa y la representación, los postestructuralistas han examinado las prácticas

asociadas con la seguridad. Han utilizado conceptos como el análisis de la biopolítica de Foucault para examinar las formas en que la vida cotidiana se gobierna y regula a través de determinadas relaciones de poder e imperativos de seguridad. La seguridad no se trata únicamente de narrativas amplias de 'nosotros' y 'ellos', sino que significa las actuaciones y prohibiciones micropolíticas que se ejecutan en todo el sistema social, que rigen quién puede y quién no puede ingresar al país, desdibujando las líneas entre militares y policías, ejecución, representación, protesta política nominalmente legítima pero cada vez más sujeta a la represión, y viendo algoritmos de metadatos avanzados empleados para una gobernanza y vigilancia más 'efectivas' (Bigo y Tsoukala 2008; Amoore 2009). Todos estos (y más) significan una forma de control político que es quizás menos centralizado y absoluto que en épocas anteriores, pero por lo tanto también más sutil y casi inextricable.

Tales críticas son importantes para los anarquistas, y no simplemente porque revelan procesos cruciales a través de los cuales se ejerce el poder en la política de seguridad. También nos dicen algo fundamental sobre cómo se constituye el Estado-nación contemporáneo y sobre el papel de la seguridad en la constitución del Estado. Insistiendo en que el Estado no tiene “un estatus ontológico aparte de las muchas y variadas prácticas que constituyen su realidad” (Campbell 1998b: 12), los postestructuralistas

se enfocan en cómo las representaciones y prácticas particulares reflejan y refuerzan las relaciones de poder dominantes. David Campbell argumenta que los discursos de seguridad tienen un papel clave en el refuerzo de la 'verdad' del Estado; los estados deben justificar continuamente su existencia y relevancia, deben comprometerse en un proyecto perpetuo de hacer incuestionables las fronteras y las burocracias que constituyen este peculiar edificio social. El lugar del peligro y la seguridad son vitales aquí:

[Si] el proyecto estatal de seguridad tuviera éxito en los términos en que está articulado, el Estado dejaría de existir. La seguridad como ausencia de movimiento daría lugar a la muerte por estasis. Irónicamente, entonces, la incapacidad del proyecto estatal de seguridad para tener éxito es el garante del éxito continuo del Estado como una identidad impulsora.

(ibídem.)

La legitimidad del Estado depende de la producción continua de inseguridad. Tal perspectiva socava profundamente la noción liberal del Estado como proveedor de seguridad. Ya se ha escrito mucho sobre las posibilidades que surgen de una conversación entre el anarquismo y el postestructuralismo (mayo de 1994; Call 2002; Newman 2007; Rouselle y Evren 2011; junio de 2012). Sugeriría que tales posibilidades son particularmente

pronunciadas cuando se discute el concepto y la práctica de la seguridad, y la crítica de las formas contemporáneas de poder que está contenida en tales análisis.

## **Una respuesta anarquista**

Hasta ahora, este capítulo se ha centrado únicamente en lo que las perspectivas tomadas de CSS pueden ofrecer para el pensamiento anarquista. Sin embargo, quiero continuar argumentando que hay mucho dentro del anarquismo que podría enriquecer nuestra forma de pensar sobre la seguridad, más allá de los términos existentes de CSS. En la segunda mitad de este capítulo señalo dos posibles enfoques. Esto no sugiere que el anarquismo pueda asentarse como un enfoque teórico discreto dentro de CSS, sino que sugiere que el pensamiento y la práctica anarquistas podrían servir como una insurrección contra los términos por los cuales se ha entendido (e impuesto violentamente) la seguridad.

Primero, sugeriré que el anarquismo ofrece una crítica de los enfoques de la seguridad que argumentan que el Estado es, o podría ser, un proveedor de seguridad (o un vehículo para una reformulación emancipatoria de la seguridad). Los anarquistas han argumentado consistente y

persuasivamente que, lejos de ser un proveedor de seguridad, los sistemas estatales han operado de manera más general como instrumentos de dominación y han prestado poca atención a la (in)seguridad de sus ciudadanos. En lugar de explorar formas en las que los sistemas de autoridad prevalecientes podrían alinearse mejor para proporcionar una forma de seguridad más emancipadora, un enfoque anarquista insiste en que nos centremos en las formas en que la gente común crea sus propias formas de seguridad, lejos de (y a menudo en respuesta a) aquellos que profesan ser los agentes naturales de la seguridad. En este sentido, el anarquismo inspira una especie de seguridad desde abajo.

En segundo lugar, sostengo que una explicación anarquista más radical podría intentar romper los límites del pensamiento y la acción en términos de seguridad/inseguridad. Sobre la base de las ideas de CSS destacadas anteriormente, sugiero que el concepto de seguridad está demasiado entretelado con formas políticas autoritarias y estatistas para servir como base para una política antiautoritaria. En cambio, podríamos querer pensar en las formas en que los términos de seguridad/inseguridad podrían verse socavados, en los que podríamos explorar una política que interrumpa su control sobre la imaginación política contemporánea. Sugeriré que, en el mejor de los casos, la teoría y la práctica anarquistas ya se involucran en tal proyecto.

Como se señaló anteriormente, una característica significativa de CSS ha sido la crítica del estatocentrismo de los enfoques más convencionales hacia la seguridad. Numerosos escritores han identificado las contradicciones involucradas en los análisis que colocan al Estado como el objeto central de los estudios de seguridad (es decir, como la cosa que se debe asegurar), argumentando que muchos estados simplemente no están en el negocio de proporcionar seguridad para sus ciudadanos, y que el foco final debe ser seguramente la seguridad de los individuos y grupos sociales (McSweeney 1999: 45–67), siendo la seguridad del Estado, en el mejor de los casos, un medio más que un fin.

Esta crítica a un campo que tradicionalmente ha asumido la primacía de la seguridad del Estado como un principio de partida firme y evidente sigue siendo significativa, y abre la puerta a concepciones de seguridad quizás menos ligadas a preceptos militaristas y autoritarios, y que podrían moldearse con menos facilidad para servir a los intereses de las élites. Sin embargo, a pesar de este movimiento para criticar el estado-centrismo de las versiones tradicionales de la seguridad, el propio CSS sigue estando profundamente centrado en el Estado. Mientras que el Estado es desplazado como objeto incuestionable de la seguridad, su condición de presunto medio para lograr la seguridad permanece implícito. Existe la fe de que, a través de la presión, la ilustración, el pluralismo o la reforma, se puede producir

una forma de seguridad más virtuosa a través del Estado (Tickner 2001: 96–125; Thomas y Tow 2002a, 2002b; Kaldor 2003; Linklater 2005; Floyd 2007).

Un ejemplo explícito de este estatismo perdurable proviene de Booth (quien, como se señaló anteriormente, fue fundamental para montar el desafío original al estatismo de los enfoques tradicionales). Por un lado, Booth es relativamente firme en su escepticismo sobre la capacidad de los estados para 'brindar' seguridad, afirmando que 'en su mayor parte los estados fluctúan entre el papel de gánsteres, prostitutas, gatos gordos o espectadores' (Booth 2007: 204) y que '[para] muchas personas en la Tierra, la vida es “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” dentro de su Estado, como resultado de la política o la incompetencia del gobierno; tal inseguridad está en la naturaleza de algunos estados, y no solo, como dijo Hobbes, en el estado de naturaleza mismo’ (Booth 2007: 203). Por otro lado, argumenta que '[en] esta etapa de la historia, los estados soberanos existen en el mejor de los casos como males necesarios para la sociedad humana' (ibíd.) y que 'los estados soberanos existen, y de alguna forma continuarán siendo independientes'. finitamente, pero nunca deben ser “románticos”' (Booth 2007: 202). Su afirmación de que los estados constituyen un 'mal necesario' es ampliamente incuestionable, excepto por el comentario de que 'local y globalmente hay una necesidad de mecanismos para producir redistribución y

bienestar' (Booth 2007: 205), un comentario que hace poco para fundamentar una lógica que equipara la existencia de los estados con una dependencia de los estados como medio fundamental (y posibilidad) de seguridad.

Booth vincula útilmente su posición con el anarquismo. Él afirma que

[pocos] *irían hasta el final* con la posición anarquista de que los estados son una 'carga extraña' para la sociedad, y debería prescindirse de ellos, pero que los más podrían aceptar la opinión de Thomas Paine de que la sociedad es 'una bendición' que en cierto modo el Estado soberano no es. (Stand 2007: 203, énfasis agregado)

Al confundir el anarquismo con una dicotomía, Booth cierra gran parte del desafío que ofrece el anarquismo (algo de lo cual esbozaré a continuación). Más significativamente para nuestro propósito aquí, la dicotomía que erige entre prescindir y no prescindir del Estado legitima implícitamente la perpetuación del Estado como la única opción razonable en ausencia de una utopía inmanente y completa.

Se presume la totalidad de la forma estatal (y, por lo tanto, se refuerza su estatus mítico) de una manera que ignora o pasa por alto las innumerables formas en que las personas en todo el mundo están trabajando continuamente para



desplazarlo. Podemos ver un ejemplo más particular de esto donde Booth analiza varias formas de sociedad civil. Mencionó el papel progresista de Amnistía Internacional (Booth 1997: 98–99), los impactos positivos de 'donar dinero a una organización benéfica [y] trabajar para una ONG' (Booth 2007: 198), y discutió la ciudadanía global manifestada en la acción directa de las mujeres de 'Seeds of Hope' (Semillas de esperanza), que irrumpieron en una base militar y dañaron un avión Hawk que, de otro modo, el Reino Unido habría vendido a Indonesia (Booth 2007: 202–203)<sup>32</sup>. Estos tres ejemplos representan un amplio espectro de activismo, desde la posición estructural relativamente conservadora que ocupa Amnistía Internacional hasta la acción directa más radical llevada a cabo por Seeds of Hope.

Lo que es interesante es la forma en que Booth ha presentado estas acciones como complementos de la agencia estatista, sin considerar cómo podrían constituir un desafío a las formas en que pensamos sobre el Estado en el contexto de la seguridad. En una introducción a un número especial de Relaciones Internacionales en el que una de las mujeres de Seeds of Hope escribió sobre su experiencia, Booth se refiere con aprobación al llamamiento de Tim Dunne y Nicholas Wheeler a “una alianza progresiva entre la conciencia moral de la sociedad civil transnacional cosmopolita y los líderes estatales de la sociedad civil

---

32 Para una discusión completa, consulte Zelter (2004) y Needham (2016).

ilustrada” (Booth 2004: 6). Para él (y Dunne, Wheeler y otros), hay un lugar para los 'actores no estatales', pero está completamente integrado en la metafísica estatal.

Más allá de este enfoque en el Estado, existe un compromiso en CSS con lo que he llamado una 'ontología hegemónica de agencia'. Con esto me refiero a la presunción de que la seguridad 'real' sólo puede lograrse en el contexto de un lugar único de legitimidad y autoridad. Si bien puede haber controversia sobre la naturaleza precisa de 'el más seguro' (quizás un estado mundial o un estado obrero), el principio central sigue siendo el mismo, es decir, que el objetivo final sigue siendo la totalización, que para lograr la seguridad, la esfera social debe estar dominada por un solo principio, agente o forma. Si bien este compromiso permanece implícito en gran medida, sugiero que permanece activo precisamente en el supuesto de que el Estado es el único medio posible de seguridad, y que sugerir lo contrario es abogar por una ruptura total con la utopía. También se puede encontrar en los llamados a CSS para desarrollar posiciones 'contra-hegemónicas' que están 'basadas en diferentes entendimientos de las potencialidades humanas' (Wyn Jones 1999: 161).

Mi crítica de tales enfoques hegemónicos toma su influencia del trabajo de Richard Day. Argumenta que la lógica de la hegemonía ha dominado los enfoques liberales y marxistas del cambio social.

Por la lógica de la hegemonía, quiero decir un proceso a través del cual varias facciones luchan por el significado, la identidad y el poder político. Para usar las palabras de Antonio Gramsci, un pensador clave en este linaje, un grupo social que busca la hegemonía se esfuerza por 'dominar a los grupos antagónicos, que tiende a “liquidar”, o subyugar quizás incluso por la fuerza armada, al mismo tiempo que intenta “dirigir” grupos afines y aliados (Gramsci 1971: 57). La hegemonía es una lucha a la vez coercitiva y consensuada por el dominio, vista en los marxismos de los siglos XIX y XX como limitada al contexto de un Estado–nación en particular, pero que se analiza cada vez más a nivel global.

(Day 2005: 6–7, énfasis en el original)

Day argumenta que la respuesta a la hegemonía, en la teoría marxista y liberal y en los movimientos sociales radicales, ha sido tradicionalmente buscar una contrahegemonía, para “revertir el equilibrio histórico, tanto como sea posible, a favor de los oprimidos” (ibídem).

Significativamente, responde al instinto contrahegemónico al insistir en que

argumentar de esta manera... es permanecer dentro de la lógica del neoliberalismo; es aceptar lo que llamo la *hegemonía de la hegemonía*. Con esto quiero

referirme al supuesto de que un cambio social efectivo solo puede lograrse simultáneamente y en masa, en todo un espacio nacional o supranacional.

(Day 2005: 8, énfasis en el original)

Tales supuestos, sobre los que descansa la forma del Estado, significan que la dominación está siempre, desde el principio, envuelta en proyectos políticos radicales; para lograr la libertad, la igualdad o la seguridad, uno siempre debe primero dominar (o excluir y colocar en la posición de un enemigo útil) lo que no encaja. Tales dominaciones y exclusiones nos devuelven a concepciones de seguridad incómodamente militaristas e instrumentalizadoras.

Sería un error sugerir que todo el CSS cae en esta línea particular de pensamiento. Los académicos feministas y posestructuralistas han señalado justamente tales preocupaciones. Por ejemplo, Marieke de Goede argumenta que '[destacar] la pluralidad y la ambigüedad de la disidencia puede contribuir a superar el miedo y la desesperanza generados por los relatos monolíticos del 'proyecto neoliberal'', en el que solo los discursos contrahegemónicos de base amplían los desafíos que se consideran intencionados' (de Goede 2005: 389, citando a Larner 2003: 512). Incluso en tales cuentas, sin embargo, en el análisis final, vuelve la figura del Estado. Por ejemplo, Kyle Grayson (2008: 394) argumenta que la atención a la biopolítica de la seguridad humana podría guiar los intentos

de 'gobernar responsablemente', y Campbell (1998a: 238) aboga por un Estado ciertamente pluralizado (no nacionalista).

En contraste, los anarquistas han sido consistentes (y persistentes) en sus críticas al Estado. Mikhail Bakunin escribió que '[si] hay un Estado, entonces necesariamente hay dominación y, en consecuencia, esclavitud' y que

[Los] llamados representantes populares y gobernantes del Estado elegidos por toda la nación sobre la base del sufragio universal... es una mentira detrás de la cual se oculta el despotismo de una minoría gobernante, una mentira tanto más peligrosa en cuanto que se representa a sí misma como la expresión de una falsa voluntad popular.

(Bakunin 2005a: 178)

De manera similar, en un comunicado contra la Primera Guerra Mundial firmado por varios anarquistas importantes, incluidos Errico Malatesta, Emma Goldman y Alexander Berkman, se afirmó que 'el papel de los anarquistas en la tragedia actual es continuar proclamando que no hay más que una guerra de liberación: la que libran en todos los países los oprimidos contra los opresores, los explotados contra los explotadores' (Malatesta et al. 2005: 389), y León Tolstoi escribió que

[para] librar a los hombres de los terribles y siempre crecientes males de los armamentos y de la guerra, no queremos congresos, ni conferencias, ni tratados, ni tribunales de arbitraje, sino la destrucción de esos instrumentos de violencia que se llaman Gobiernos, y de los cuales fluyen los mayores males de la humanidad.

(Tolstoi 1990: 86)

Al criticar la capacidad del Estado para satisfacer las necesidades humanas, los anarquistas también criticaron los enfoques hegemónicos de manera más amplia, insistiendo en el espacio para la experimentación y el cambio constantes. Por ejemplo, Rudolf Rocker argumentó que

El anarquismo no es una solución patente para todos los problemas humanos, no es una utopía de un orden social perfecto, como tantas veces se le ha llamado, ya que por principio rechaza todos los esquemas y conceptos absolutos. No cree en ninguna verdad absoluta, ni en metas finales definidas para el desarrollo humano, sino en una perfectibilidad ilimitada de los arreglos sociales y las condiciones de vida humana, que siempre se esfuerzan por alcanzar formas de expresión más elevadas, y a las que por este motivo, uno no puede asignar un término definido ni establecer una meta fija. El peor crimen de cada tipo de Estado es precisamente que siempre trata de forzar la rica diversidad de la vida

social en formas definidas y ajustarla a una forma particular.

(Roquero 2004: 15)

En términos similares, Bakunin pregunta

¿Qué cerebros son lo suficientemente poderosos y masivos para abarcar la infinita multiplicidad y diversidad de intereses sustantivos, aspiraciones, deseos y necesidades, la suma de los cuales representa la voluntad colectiva de un pueblo, y lo suficientemente poderosos y masivos para idear una organización social capaz de satisfacerlos a todos? Ese origen nunca será otra cosa que un lecho de Procusto sobre el cual la violencia más o menos pronunciada del Estado obligará a tenderse a la sociedad.

(Bakunin 2005b: 207)

El problema en tal contexto no es tanto el Estado como el hecho de que la forma estatal constituye la fuente contemporánea y la legitimación de la dominación.

La confianza en un imaginario hegemónico puede simplemente reemplazar un Estado por otro. En cambio, para evitar traer de vuelta la lógica de la dominación, es crucial un enfoque que acepte el desacuerdo, la diversidad y el cambio.

Resaltar la persistente crítica del anarquismo al Estado no debe ser el final de la historia. En los últimos años ha habido cierto debate sobre hasta qué punto los anarquistas “clásicos” fetichizaron o tendieron a suponer la unidad funcional del Estado hasta el punto de no tener en cuenta las relaciones de poder subyacentes que le hacen posible (Franks 2007; Newman 2007: 37–54).

Sin querer volver a releer este tema trillado, mi propio enfoque toma influencia del relato de Gustav Landauer:

[una] mesa puede volcarse y una ventana puede romperse. Sin embargo, quienes creen que el Estado es también una cosa o un fetiche que puede ser volcado o aplastado son sofistas y creyentes en la Palabra. El Estado es una relación social; cierta forma de relacionarse entre las personas. Puede destruirse creando nuevas relaciones sociales; es decir, por personas que se relacionan entre sí de manera diferente. El monarca absoluto dijo: Yo soy el Estado. Nosotros, que nos hemos encarcelado en el Estado absoluto, debemos darnos cuenta de la verdad: ¡somos el Estado! Y seremos el Estado mientras no seamos nada diferentes; mientras no hayamos creado aún las instituciones necesarias para una verdadera comunidad y una verdadera sociedad de seres humanos.

(Landauer 2010: 214)



Tal comprensión exige que la resistencia sea un esfuerzo creativo y prefigurativo. Más sustancialmente para el propósito de aquí, nos desafía a pensar en las maneras en que las formas cotidianas de deseo, dependencia y dominación funcionan para constituir la forma estatal. Por supuesto, esto no significa que el Estado en sí se vuelva irrelevante; desplazar su ontología no significa ignorar que el Estado es una abstracción por la cual y a través de la cual la gente obedece y mata. Como argumenta Jamie Heckert, “el Estado puede ser considerado como el nombre que le damos a los efectos opresores producidos a través de relaciones centralizadas de dominación, vigilancia, representación y control” (Heckert 2011: 199). En el contexto de una explicación anarquista de la seguridad, identificar el hecho de que la forma estatal no proporciona seguridad es un paso importante, pero limitado si no nos preguntamos simultáneamente qué es lo que nos une a nuestras relaciones sociales cotidianas con los modos estatistas de seguridad y trabajar para identificar medios creativos para formar nuevas relaciones de seguridad.

Junto con una crítica persistente del Estado, es aquí donde sugiero que el anarquismo puede hacer contribuciones significativas a la comprensión y reconfiguración de la seguridad. Un principio clave del anarquismo siempre ha sido el de la autoliberación.

Como escribió Goldman (1969: 224), '[la] historia nos dice

que cada clase oprimida logró la verdadera liberación de sus amos a través de sus propios esfuerzos'.

Mientras que las formas hegemónicas de la política insisten en apelar a la autoridad, a una estructura soberana de legitimidad y seguridad que juzgará las demandas en competencia (generalmente a través de una lente de privilegio existente), los anarquistas “creen con Stirner que el hombre tiene tanta libertad como quiera Tomar.

Por lo tanto, el anarquismo representa la acción directa, el desafío abierto y la resistencia a todas las leyes y restricciones, económicas, sociales y morales” (ibid., 65).

Los anarquistas han reconocido que hacer demandas a las estructuras de poder existentes, aunque quizás a veces sea una opción táctica útil, en última instancia tiende a reforzar esas estructuras. En términos de Day,

Toda demanda, al anticipar una respuesta, perpetúa esas estructuras, que existen precisamente en anticipación de las demandas. Esto conduce a un ciclo de retroalimentación positiva, en el que la profundidad y amplitud cada vez mayores de los aparatos de disciplina y control crean siempre nuevos sitios de antagonismo, que producen nuevas demandas, aumentando así la cantidad y la intensidad de la disciplina y el control.

(Day 2011: 107–108).

Por lo tanto, la alternativa es transformar directamente las condiciones de nuestras propias vidas, buscar formas de vivir y comulgar de manera que resistan, socaven o subviertan las estructuras políticas coercitivas y autoritarias.

Gran parte del pensamiento y la práctica anarquistas funcionan precisamente en este nivel, explorando diferentes formas de efectuar tales transformaciones. Las restricciones de espacio impiden una encuesta completa, pero los ejemplos van desde experimentos más sustanciales como el movimiento de los kibutzim (Horrox 2009), la revolución española (Dolgoff 1974; Ackelsberg 2005) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (Krovel 2010), hasta experimentos más micro de exploraciones políticas. Los grupos Food Not Bombs, los movimientos de solidaridad internacional, las asociaciones de vecinos y de vivienda comunitaria y los proyectos de defensa comunitaria, si bien quizás no buscan directamente derribar tejidos sociales enteros en un solo gesto, buscan precisamente hacer frente a las diferentes formas de inseguridad humana sin recurso a estructuras de autoridad, sin refundir la dominación como condición de posibilidad de liberación<sup>33</sup>. Pueden verse

---

33 Esto no quiere decir que todas estas prácticas y grupos se definan explícitamente como anarquistas. Tales prácticas se pueden encontrar en la organización de comunidades en el lugar de trabajo, homosexuales, sin hogar, indígenas y muchas otras, entre personas que nunca han oído hablar del anarquismo. El argumento aquí es más simplemente sugerir el valor de una interpretación anarquista de estas prácticas, que tienden a surgir tanto

como intentos de construir seguridad desde abajo, de una manera que responda directamente a las necesidades de los involucrados. Dichos proyectos buscan construir seguridad sin exclusión, y sin ceder a la ficción de que la libertad debe estar 'equilibrada' con la seguridad (que, como argumenta convincentemente Mark Neocleous (2007), es una dicotomía siempre predispuesta a ceder la libertad a una élite en una concepción limitada de la seguridad). Lo que los ejemplos a lo largo de las líneas que sugiero aquí hacen, tal vez, es presentar la ética de la ayuda mutua que ha sido central en la imaginación anarquista como una ética anarquista y una práctica de seguridad.

También podríamos ver formas de acción directa que buscan limitar la conducta del poder estatal y corporativo a través de esta lente. En una amplia gama de temas diferentes, los anarquistas y compañeros de viaje se han involucrado en acciones que sirven para prevenir políticas y prácticas particulares. Los antimilitaristas bloquean bases y dañan equipos militares, los ecologistas cierran centrales eléctricas y las coaliciones anticapitalistas de base amplia han tenido un éxito notable en la persecución de la OMC y el FMI en todo el mundo. Como he argumentado en otro lugar (Rossdale 2010; 2016), se puede considerar que tales

---

de las necesidades cotidianas de supervivencia como de cualquier edificio teórico o ideológico. Por supuesto, este es un argumento que los anarquistas han hecho durante mucho tiempo sobre el principio de ayuda mutua en general.

acciones imaginan una respuesta alternativa a las políticas de seguridad. En un contexto en el que se podría considerar que los aparatos de seguridad “oficiales” engendran o facilitan una inseguridad colosal, existen innumerables ejemplos en los que la llamada gente común está “haciendo” el trabajo de seguridad que sus gobiernos no están haciendo, reformulando la seguridad como una zona de participación popular sin los mandatos disciplinarios y despolitizadores de la representación, el proceso (in)debido o los mandatos condescendientes de que tales asuntos son demasiado importantes para ser limitados por consideraciones de democracia y voluntad popular. Estas formas de acción directa eluden al Estado y nos recuerdan que una abuela encadenada a una base militar podría saber más sobre sus necesidades de seguridad que quienes controlan los misiles en su interior.

Este es un breve resumen, y claramente diferentes ejemplos, prácticas y formas de acción anarquista funcionan de manera diferente en esta línea, para bien o para mal. Lo que es crucial es reconocer las formas en que la crítica anarquista de la autoridad y la dominación, y centrarse en la creatividad y la autoliberación, pueden leerse como una exploración de interpretaciones alternativas de la seguridad. Tales exploraciones ocurren teóricamente en las páginas de Goldman y Bakunin, Peter Kropotkin y Landauer, o más recientemente en el trabajo de Colin Ward, Day, Heckert y muchos otros, pero también son exploraciones

profundamente prácticas, construidas con y a partir de las acciones de aquellos que trabajan juntos para explorar estas formas alternativas de vida, y de los instintos que se manifiestan en estos proyectos.

Sin embargo, no quiero terminar aquí. Si bien las exploraciones anteriores son cruciales, no es satisfactorio dejarlas simplemente en los términos de buscar una mejor forma de seguridad. Como se describió anteriormente, el concepto de seguridad en sí mismo está profundamente entrelazado en la metafísica del Estado, en la lógica del excepcionalismo, los binarios nosotros/ellos y las visiones militaristas del mundo. Michael Dillon va más allá y sugiere que la fascinación contemporánea por la seguridad revela algo más profundo acerca de un instinto para asegurar los cimientos de la vida, para convertir el mundo en algo calculable, sujeto a la tecnología y controlable, de modo que pueda ser dominado y despolitizado el proyecto de dominio (Dillon 1996: 14 –31). El deseo de seguridad revela y representa un imaginario político contemporáneo que está dispuesto a llegar a extremos extraordinarios, a veces incluso genocidas, para preservar una imagen del orden social (en forma trágica, engendrando precisamente inseguridad). Un vehículo central de este proyecto de seguridad es, por supuesto, el Estado, por lo que para Dillon la máxima definitoria de la política moderna ha sido 'no hay seguridad fuera del Estado; no hay Estado sin seguridad' (Dillon 1996: 14). Sin embargo, también tenemos que mirar

más allá del Estado para pensar cuán profundamente entrelazadas se han vuelto nuestras vidas con este proyecto de seguridad, de dominio sobre la vida, y los instintos e impulsos de dominación que acompañan tales proyectos.

Esto no es para esencializar la seguridad, para sugerir que solo puede significar una cosa o existir en una forma. No lo hace. Es, más circunspectivamente, sugiere que es peligroso suponer que uno puede recuperar fácilmente el significado de un concepto y una serie de prácticas que están tan estrechamente ligadas a las relaciones de poder contemporáneas. Como sujetos políticos modernos, estamos fuertemente constituidos por dinámicas de seguridad. Somos gobernados dependiendo de si somos o estamos dentro o fuera; protegidos, o prescindibles; seguros o peligrosos. Estamos regulados, nos autorregulamos y regulamos a los demás. Estamos obligados a luchar, o no lo estamos. Estamos obligados a huir, o no lo estamos. Deseamos protección, y a veces la recibimos. Hacemos que otros se protejan y somos castigados por ello. Protegemos a los demás y entramos en relaciones de dependencia y vulnerabilidad muchas veces sin reconocer las complicadas relaciones de poder que tejemos. Como argumentan Dillon y Julian Reid, 'la historia de la seguridad es una historia de lo que es ser un sujeto político y ser un sujeto político' (Dillon & Reid 2001: 51). Cuestionar la seguridad, entonces, exige que nos cuestionemos a nosotros mismos. Se trata de interrogar qué

significa sentirse seguro, experimentar (y responder) al miedo, reducir el mundo político a una serie de amigos y enemigos. Exige que subvirtamos las ideas sedimentadas sobre cómo experimentamos el orden, la seguridad y la estabilidad, valores que pueden funcionar más para legitimar el estado actual de las cosas que para significar cualquier cualidad más trascendente.

Podemos pensar en esto en términos de tratar de romper la formulación binaria de seguridad e inseguridad. Las dos operan (a veces explícitamente, a veces implícitamente) como un pareado, imponiendo enormes imperativos a la vida política. Haz lo que te dicen, o no podremos controlar esta situación. Acepta estas pequeñas infracciones a la privacidad, o es posible que no estés vivo para disfrutar de la libertad que te queda. Miren a estos terroríficos anarquistas: esto es lo que pasa cuando la gente no respeta la ley. Forman un binario regulatorio (junto con otros: orden/caos, adentro/afuera, soberanía/anarquía) que proyecta lo que amenaza con desestabilizar el *statu quo* a la imagen de este último, legitimando así al primero (Ashley 1988).

El anarquismo busca precisamente socavar estos binarios, liberarlos de su poder totalizador y autoritario. En un nivel, podemos ver esto donde se resiste la conducta oficial de seguridad, donde los anarquistas han buscado rechazar su incorporación dentro del campo de la seguridad. Los



ejemplos contemporáneos más conocidos aquí son las tácticas de anonimato que han caracterizado gran parte de la estética del anarquismo posterior a la Guerra Fría, ejemplificado por la táctica Black Bloc. Cuando se viste completamente de negro, no se distingue de los que lo rodean, uno es, en un sentido importante, inseguro. Como dice un panfleto repartido antes de una acción del Bloque antimilitarista, 'nos cubrimos la cara no para amenazar o intimidar, sino para representar a las víctimas sin rostro del tráfico de armas y para protegernos de la vigilancia intrusiva. No seremos numerados, catalogados ni controlados. Tal evasión de la seguridad no es exclusiva de las tácticas del Black Bloc. El Ejército Clandestino Insurgente Rebelde de Payasos (CIRCA), quienes realizan acciones disfrazados de payasos amantes de la diversión, afirman que

somos clandestinos porque rechazamos el espectáculo de la celebridad y lo somos todos. Porque sin nombres, rostros o narices reales, demostramos que nuestras palabras, sueños y deseos son más importantes que nuestras biografías. Porque rechazamos la sociedad de vigilancia que vigila, controla, espía, registra y controla todos nuestros movimientos.

(CIRCA sin fecha)

También podríamos mirar hacia la táctica de 'fitwatching', mediante la cual los activistas usan una variedad de tácticas

creativas para evitar que los equipos de inteligencia policial recopilen información en protestas y manifestaciones.

Estos grupos y tácticas (y muchos otros) practican una forma de antiseguridad que busca evadir las formas en que se gobierna la vida contemporánea. Ejemplifican una sensibilidad bien resumida por Saul Newman:

La libertad debe descubrirse más allá de la seguridad, y esto sólo puede lograrse a través de prácticas de contestación política, a través de formas de resistencia, a través de modos de indisciplina y desobediencia colectiva. Por ejemplo, el rechazo y la subversión de la vigilancia, e incluso la vigilancia de la vigilancia, se vuelven parte de un nuevo lenguaje de resistencia que expresa el deseo de una vida que ya no busca ser 'segura'.

(Newman 2011: 171)

Sin embargo, sería demasiado limitado verlos simplemente como resistiendo la seguridad de esta manera lineal. Sugeriría que hay algo más disruptivo y más creativo en el trabajo. En lugar de buscar evadir la seguridad, podríamos ver en gran parte del anarquismo una práctica de subvertir el mismo binomio seguridad/inseguridad. Al negarse a suscribirse a normas axiomáticas de seguridad (obediencia a la policía, respeto por la ley), los anarquistas insisten con frecuencia en que esta negativa no se

derrumba simplemente en el caos que cabría esperar. La narración estatal depende del mito de que la falla de su aparato de seguridad conducirá a la inseguridad. El anarquismo subvierte precisamente este mito.

Es en tales términos que, como David Graeber (2009: 407) se ha esforzado mucho en demostrar, la táctica del Black Bloc no demuestra un caos nihilista puro, sino que es, de hecho, el lugar de una extraordinaria simpatía, solidaridad y disciplina de autocontrol. El punto crucial es que es un sitio en el que la naturaleza específica de estas cualidades se trabaja entre los involucrados. Tales características no son solo el coto de formas más espectaculares de acción anarquista (que, como señala Richard Gilman–Opalsky (2011: 15), quizás puedan recuperarse con demasiada facilidad en imágenes que legitimen el proyecto de seguridad del Estado). Los experimentos y comunidades más cotidianos, ya sean los que intentan organizarse de manera no jerárquica, o los que trabajan para socavar las fronteras internacionales, o los que educan a las comunidades locales sobre los excesos de la policía y sus derechos en respuesta, precisamente socavan las lógicas fundamentales de la seguridad y lo hacen sin colapsar en el dominio de la inseguridad.

Estos (y muchos otros posibles ejemplos) tal vez representan una fractura de la lógica de la seguridad/inseguridad, y un atisbo de momentos y

modalidades del ser que se esfuerzan por vivir de otra manera.

Si bien los anarquistas siempre han insistido en que se puede tener orden sin jerarquía, también ha persistido una sensibilidad que plantea un espacio entre el orden y el caos. El orden no es un bien evidente por sí mismo, ya que con frecuencia enmascara la experiencia de aquellos para quienes el *statu quo* es un caos silencioso pero intenso, y siempre moviliza silenciosamente una imagen del caos como un Otro regulador. Cualquier orden particular es siempre político, pero el concepto de orden supuestamente apolítico puede enmascarar rápidamente esta realidad. En cambio, podríamos querer pensar en los términos más animados de Martin Buber:

[El] socialismo nunca puede ser algo absoluto. Es el continuo devenir de la comunidad humana en la humanidad, adaptada y proporcionada a todo lo que se puede querer y hacer en las condiciones dadas. La rigidez amenaza toda realización, lo que vive y brilla hoy puede convertirse en costra mañana y volverse todopoderoso, suprimir los esfuerzos del día siguiente.

(Buber 1958: 56)

No ceder ni al orden ni al caos es un proyecto crucial para cualquier filosofía política radical que desee evitar la estasis. En cambio, la tarea (en palabras de CIRCA) debe ser

provocar imaginaciones 'ni aquí ni allá, sino en el más poderoso de todos los lugares, el lugar entre el orden y el caos' (CIRCA sin fecha). Podríamos contar una historia similar con la seguridad y la inseguridad; de hecho, como escribe Colin Ward (1982: 31), “el amante punitivo y entrometido del orden suele serlo debido a su propia falta de libertad e inseguridad”. El anarquismo, en su mejor momento, busca romper la seguridad/inseguridad como una parte crucial de la lucha para socavar los sistemas conceptuales y políticos de autoridad y prefigurar espacios de creatividad en las grietas que emergen. En este sentido, el anarquismo siempre ha tratado de repensar la seguridad, en formas que van mucho más allá del proyecto supuestamente antiestatista de CSS.

## Referencias

- Ackelsberg, M.A. (2005) *Free Women of Spain: Anarchism and the Struggle for the Emancipation of Women*, Oakland, West Virginia and Edinburgh: AK Press.
- Amoore, L. (2009) 'Algorithmic War: Everyday Geographies of the War on Terror', *Antipode: A Radical Journal of Geography*, 41(1): 49-69.
- Aradau, C. (2004) 'Security and the Democratic Scene: Desecuritization and Emancipation', *Journal of International Relations and Development*, 7(4): 388-413.

- Ashley, R. (1988) 'Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problema- tique', *Millennium - Journal of International Studies*, 17(2): 227-262. Bakunin, M. (2005a) *Statism and Anarchy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bakunin, M. (2005b) 'The Paris Commune', in D. Guerin (ed.) *No Gods, No Masters: An Anthology of Anarchism*, Edinburgh and Oakland: AK Press, pp. 202-206.
- Bigo, D. and A. Tsoukala (eds.) 2008. *Terror, Insecurity and Liberty: Illiberal Practices of Liberal Regimes after 9/11*, London and New York: Routledge.
- Booth, K. (1991) 'Security and Emancipation', *Review of International Studies*, 17(4): 313-326.
- Booth, K. (1997) 'Reflections of a Fallen Realist', in K. Krause and M.C. Williams (eds.) *Critical Security Studies: Concepts and Cases*, London: Routledge, pp. 83-120.
- Booth, K. (2004) 'Realities of Security: Editor's Introduction', *International Relations*, 18(4): 5-8. Booth, K. (ed.) (2005a) *Critical Security Studies and World Politics*, Boulder and London: Lynne Rienner, pp. 1 -18.
- Booth, K. (2005b) 'Critical Explorations', in K. Booth (ed.) *Critical Security Studies and World Politics*, Boulder and London: Lynne Rienner.
- Booth, K. (2007) *Theory of World Security*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Buber, M. (1958) *Paths in Utopia*, New York: Macmillan. Burke, A. and M. McDonald (eds.) (2007) *Critical Security in the Asia-Pacific*, Manchester: Manchester University Press.
- Butler, J., (2009) *Frames of War*, London: Verso.
- Call, L., (2002) *Postmodern Anarchism*, Lanham MD: Lexington Books.

- Campbell, D. (1998a) *National Deconstruction: Violence, Identity and Justice in Bosnia*, London and Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Campbell, D. (1998b) *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*, Manchester: Manchester University Press.
- CIRCA, undated. 'About.' Retrieved from <http://web.archive.org/web/20120106084027/http://www.clownarmy.org:80/about/about.html>.
- Cohn, C. (1987) 'Sex and Death in the Rational World of Defense Intellectuals', *Signs*, 12(4): 687-718.
- Day, R.J.F. (2005) *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, London: Pluto Press.
- Day, R.J.F. (2011) 'Hegemony, Affinity and the Newest Social Movements: at the End of the 00s', in D. Rousselle and S. Evren (eds.) *Post-Anarchism: A Reader*, London: Pluto Press, pp. 95-116.
- de Goede, M.(2005) 'Carnival of Money: Politics of Dissent in an Era of Globalizing Finance', in L.
- Amoore (ed.) *The Global Resistance Reader*, London and New York: Routledge, pp. 379-391.
- Dillon, M. (1996) *Politics of Security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought*, London and New York: Routledge.
- Dillon, M. and J. Reid (2001) 'Global Liberal Governance: Biopolitics, Security and War', *Mil-lennium: Journal of International Studies*, 30(1): 41 -66.
- Dolgoff, S. (ed.) (1974) *The Anarchist Collectives: Workers' Self-Management in the Spanish Revolution 1936-1939*, New York: Free Life Editions.
- Elbe, S. (2006) 'Should HIV/AIDS Be Securitized?', *International Studies Quarterly*, 50(1): 119-144.
- Enloe, C. (1989) *Bananas, Beaches &*

Bases: Making Feminist Sense of International Politics, London: Pandora.

- Falk, R. (1983) 'Anarchism and World Order', in R. Falk (ed.) *The End of World Order: Essays on Normative International Relations*, London: Holmes & Meier.
- Falk, R. (2010) 'Anarchism without "Anarchism": Searching for Progressive Politics in the Early 21st Century', *Millennium: Journal of International Studies*, 39(2): 381 -398.
- Fierke, K. (2007) *Critical Approaches to International Security*, Cambridge: Polity.
- Floyd, R. (2007) 'Towards a Consequentialist Evaluation of Security: Bringing Together the Copenhagen and Welsh Schools of Security Studies', *Review of International Studies*, 33(2): 327-350.
- Franks, B. (2007) 'Postanarchisms: A Critical Assessment', *Journal of Political Inquiry*, 12(2): 127-145.
- Gilman-Opalsky, R. (2011) *Spectacular Capitalism*, Brooklyn, NY: Autonomedia.
- Goldman, E. (1969) *Anarchism and Other Essays*, New York: Dover Publications.
- Goodwin, A. (2010) 'Evolution and Anarchism in International Relations: The Challenge of Kro-potkin's Biological Ontology', *Millennium - Journal of International Relations*, 39(2): 417-437.
- Graeber, D. (2009) *Direct Action: An Ethnography*, Edinburgh and Oakland: AK Press. Gramsci, A. (1971) *The Prison Notebooks*, New York: International Publishers.
- Grayson, K. (2008) 'Human security as power/knowledge: the biopolitics of a definitional debate', *International Affairs*, 21(3): 383-401.



- Heckert, J. (2011) 'Sexuality as State Form', in D. Rousselle and S. Evren (eds.) *Post-Anarchism: A Reader*, London: Pluto Press, pp. 195-207.
- Horrox, J. (2009) *Living Revolution: Anarchism in the Kibbutz Movement*, Edinburgh, Oakland and Baltimore: AK Press.
- Huysmans, J. (1998) 'The Question of the Limit: Desecuritisation and the Aesthetics of Horror in Political Realism', *Millennium: Journal of International Studies*, 27(3): 569-589.
- Jun, N. (2012) *Anarchism and Political Modernity*, New York and London: Continuum.
- Kaldor, M. (2003) *Global Civil Society: An Answer to War*, Cambridge: Polity.
- Kazmi, Z. (2012) *Polite Anarchy in International Relations Theory*, New York: Palgrave Macmillan.
- Krause, K. and M. Williams (1996) 'Broadening the Agenda of Security Studies: Politics and Methods', *International Studies Review*, 40: 229-254.
- Krause, K. and M. Williams (eds.) (1997) *Critical Security Studies: Concepts and Cases*, London: Routledge.
- Krøvel, R. (2010) 'Anarchism, the Zapatistas and the Global Solidarity Movement', *Global Discourse*, 1(2): 20-40.
- Landauer, G. (2010) *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, trans. G. Kuhn. Oakland: PM Press.
- Larner, W. (2003) 'Neoliberalism?', *Environment and Planning D: Society and Space*, 21: 509-521.
- Linklater, A. (2005) 'Political Community and Human Security', in K. Booth (ed.) *Critical Security Studies and World Politics*, Boulder and London: Lynne Rienner, pp. 113-131.

- Mackenzie, M. (2010) 'Securitization and De-Securitization: Female Soldiers and the Reconstruction of Women in Post-Conflict Sierra Leone', in L. Sjoberg (ed.) *Gender and International Security*, London and New York: Routledge, pp. 151-167.
- Malatesta, E., et al. (2005) 'Malatesta, The Anarchist International, and War', in D. Guerin (ed.) *No Gods, No Masters: An Anthology of Anarchism*, Edinburgh and Oakland: AK Press, pp. 387-390.
- May, T. (1994) *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- McDonald, M. (2008) 'Securitization and the Construction of Security', in *European Journal of International Relations*, 14(4): 563-587.
- McEvoy, S. (2010) 'Loyalist Women Paramilitaries in Northern Ireland: Beginning a Feminist Conversation about Conflict Resolution', in L. Sjoberg (ed.) *Gender and International Security: Feminist Perspectives*, London: Routledge, pp. 129-150.
- McSweeney, B. (1999) *Security, Identity, and Interests: A Sociology of International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mearsheimer, J. (1990) 'Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War', *International Security*, 15(1): 5-56.
- Needham, A. (2016) *The Hammer Blow: How 10 Women Disarmed a War Plane*, Peace News. Neocleous, M. (2007) 'Security, Liberty and the Myth of Balance: Towards a Critique of Security Politics', *Contemporary Political Theory*, 6: 131-149.
- Newman, S. (2007) *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lanham MD: Lexington Books.
- Newman, S. (2011) 'Crowned Anarchy: Postanarchism and International Relations Theory', *Millennium: Journal of International Studies*, 40(2): 259-278.

- Prichard, A. (2007) 'Justice, Order and Anarchy: The International Political Philosophy of Pierre- Joseph Proudhon (1809-1865)', *Millennium - Journal of International Studies*, 35(3): 623-645.
- Prichard, A. (2010a) 'David Held is an Anarchist. Discuss', *Millennium - Journal of International Studies*, 39(2): 439-459.
- Prichard, A. (2010b) 'What Can the Absence of Anarchism Tell us about the History and Purpose of International Relations?', *Review of International Studies*, 37(4): 1647-1669.
- Rocker, R. (2004) *Anarcho-Syndicalism: Theory and Practice*, Edinburgh, London and Oakland: AK Press.
- Rossdale, C. (2010) 'Anarchy is What Anarchists Make of It: Reclaiming the Concept of Agency in IR and Security Studies', *Millennium: Journal of International Studies*, 39(2): 483-501.
- Rossdale, C. (2016) 'Ethical Security Studies: Activism, Resistance and Security', in J. Nyman and A. Burke (eds.) *Ethical Security Studies: A New Research Agenda*, Abingdon: Routledge, pp. 201 -215.
- Rousselle, D. and S. Evren (eds.) *Post-Anarchism: A Reader*, London: Pluto Press.
- Shepherd, L. (2006) 'Veiled References: Constructions of Gender in the Bush Administration Discourse on the Attacks on Afghanistan Post-9/11 ', *International Feminist Journal of Politics*, 8(1): 19-41.
- Smith, S. (2005) 'The Contested Concept of Security', in K. Booth (ed.) *Critical Security Studies and World Politics*, London: Lynne Rienner.
- Spike Peterson, V. (1992) 'Security and Sovereign States: What is at Stake in Taking Feminism Seriously?', in V. Spike Peterson (ed.) *Gendered States: Feminist (Re)Visions of International Relations Theory*, Boulder and London: Lynne Rienner, pp. 31 -64.

- Stamnes, E. (2004) 'Critical Security Studies and the UN Preventative Deployment in Macedonia', *International Peacekeeping*, 11(1): 161-181.
- Stiehm, J.H. (1982) 'The Protected, The Protector, The Defender', *Women's Studies International Forum*, 5(3/4): 367-376.
- Sylvester, C. (1994) *Feminist Theory and International Relations in a Postmodern Era*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sylvester, C. (1996) 'The Contributions of Feminist Theory to International Relations', in S.
- Smith, K. Booth and M. Zalewski (eds.) *International Theory: Positivism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 254-278.
- Thomas, N. and W.T. Tow (2002a) 'The Utility of Human Security: Sovereignty and Humanitarian Intervention', *Security Dialogue*, 33(2): 177-192.
- Thomas, N. and W.T. Tow (2002b) 'Gaining Security by Trashing the State? A Reply to Bellamy and McDonald', *Security Dialogue*, 33(3): 379-382.
- Tickner, J.A. (2001) *Gendering World Politics*, New York: Columbia University Press.
- Tolstoj, L. (1990) *Government is Violence: Essays on Anarchism and Pacifism*, London: Phoenix Press.
- Vaughan-Williams, N. and C. Peoples (2010) *Critical Security Studies: An Introduction*, Oxon and New York: Routledge.
- Waver, O., 1995. 'Securitization and Desecuritization', R. Lipschutz (ed.) *On Security*, New York: Columbia University of Press, pp. 46-87.
- Walker, R.B.J. (1993) *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Walt, S. (1991) 'The Renaissance of Security Studies', *International Studies Quarterly*, 35(2): 211 - 239.
- Walt, S. and J. Mearsheimer (2003) 'An Unnecessary War', *Foreign Policy*, 134: 51 -59.
- Waltz, K. (1990) 'Nuclear Myths and Political Realities', *American Political Science Review*, 84(3): 731-745.
- Ward, C. (1982) *Anarchy in Action*, London: Freedom Press.
- Weber, C. (2005) 'Not without My Sister(s): Imagining a Moral America in Kandahar', *International Feminist Journal of Politics*, 7(3): 358-376.
- Weiss, T. G. (1975) 'The Tradition of Philosophical Anarchism and Future Directions in World Policy', *Journal of Peace Research*, 12(1): 1 -17.
- Wyn Jones, R. (1999) *Security, Strategy, and Critical Theory*, Boulder: Lynne Rienner.
- Zelter, A. (2004) 'Civil Society and Global Responsibility: The Arms Trade and East Timor', *International Relations*, 18(1): 125-140.

## V. POSTANARQUISMO HOY

### ANARQUISMO Y TEORÍA POLÍTICA

Saul Newman

Muchos hablan de un 'momento anarquista' al describir formas contemporáneas de política y activismo radicales. Desde el surgimiento del movimiento anticapitalista global a fines de la década de 1990, hasta los movimientos más recientes de Ocupación que aparecieron en todo el mundo, hemos visto nuevas formas de organización horizontal o 'en red' y acciones directas que parecen ser, si bien no inspiradas directamente por los principios anarquistas, al menos muy próximos a ellos. David Graeber (2002), en uno de sus primeros artículos, 'Los nuevos anarquistas', exploró algunos de los métodos empleados por los anticapitalistas para la organización no jerárquica y de abajo hacia arriba y

la toma de decisiones de estilo consensuado, métodos de los que los teóricos políticos todavía tienen mucho que aprender.

## **El anarquismo como antidisciplina**

Por supuesto, este momento anarquista también se ha reflejado en un renovado interés por el anarquismo en la Academia. En los últimos años hemos visto una floreciente literatura sobre anarquismo. Esta tradición política y filosófica, la más herética, finalmente se está tomando más en serio, aunque, a decir verdad, todavía está muy al margen de muchas disciplinas, particularmente de la teoría política que, en su mayor parte, todavía se centra en la exaltación de la soberanía. De hecho, tal vez haya algo en el anarquismo –y esto no es necesariamente algo malo– que se resista a su clara incorporación a las disciplinas, que se resista a que lo disciplinen. Quizás el anarquismo sea antidisciplinario, no solo en términos de organización social y política, sino también en un sentido epistemológico y ontológico. Y tal vez sea precisamente por su marginalidad con respecto a las disciplinas que es capaz de afectarlas y perturbarlas y, por lo tanto, potencialmente transformarlas. No digo, por supuesto, que el anarquismo no tenga cabida en las disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales

–todo lo contrario– pero su lugar siempre ha de ser considerado como algo indecible, paradójico, liminal, en las fronteras, que es donde tiene, como he sugerido, su efecto disruptivo más poderoso. El anarquismo puede entenderse tanto como un tema de investigación disciplinaria como una insurrección contra todas las disciplinas (sociales y epistemológicas). Volveré sobre este punto más adelante.

Sin embargo, estos desarrollos exigen una reconsideración del anarquismo, de hecho, un retorno al anarquismo. Pero, ¿qué tipo de retorno es posible aquí? Esta es una pregunta complicada. Por un lado, siempre ha habido una especie de impulso insurreccional, una voluntad de resistencia, un deseo libertario –lo que Foucault llamaría una especie de “cualidad plebeya” (una energía o descarga en los límites del poder que resiste la producción de cuerpos dóciles)<sup>34</sup> a lo que Bakunin llamaría el 'impulso de rebelarse', que por supuesto trasciende el anarquismo, pero del que la tradición anarquista se convirtió en la expresión más coherente y directa. El anarquismo convirtió el 'impulso de rebelión' en una teoría, una ética, incluso una ciencia social y, sobre todo, una política. Cualquier tipo de

---

34 Foucault dice en una entrevista, 'Poder y estrategias': 'En efecto, siempre hay algo en el cuerpo social, en las clases, grupos e individuos mismos que en algún sentido escapa a las relaciones de poder, algo que de ninguna manera es más o menos materia prima dócil o reactiva, sino más bien una energía inversa... una cierta cualidad plebeya' (Foucault 1980: 134–145).



renovación del anarquismo tiene que tomar, como punto de partida básico, su punto de partida ético, esta resistencia al poder.

Al mismo tiempo, tomar el anarquismo en serio hoy, significa hacer una evaluación honesta del anarquismo como una tradición de pensamiento y práctica que está moldeada por ciertas coordenadas filosóficas y que se basa en ciertos supuestos sobre el comportamiento humano, el conocimiento, la moralidad y las relaciones sociales. Sin embargo, como ideología política –si ese es el término correcto– también es inusualmente heterodoxa y diversa, de hecho, mucho más de lo que algunos de sus exponentes contemporáneos –y aquí tengo en mente a Michael Schmidt y Lucien van der Walt, quienes parecían querer convertir el anarquismo en una especie de ortodoxia (van der Walt y Schmidt 2009)– están dispuestos a reconocer. De hecho, el lugar controvertido pero, diría yo, crucial que Max Stirner ocupa en la tradición anarquista –una inquietud reflejada en su expulsión del canon en *Black Flame* de Schmidt y van der Walt– apunta a una cierta ansiedad acerca de la propia estructura interna del anarquismo como deconstrucción de sí mismo. Como he argumentado en otro lugar, Stirner derriba, o al menos hace problemáticos, muchos de los fundamentos humanistas y racionalistas que apuntalaban el anarquismo como discurso revolucionario. Y es precisamente por eso que siempre he insistido en el lugar de Stirner dentro de la tradición anarquista. Mi punto es que

tales deconstrucciones son un correctivo para cualquier tendencia de rigidez dentro de las tradiciones filosóficas y, de hecho, son cruciales para su supervivencia.

La deconstrucción, como dice Jacques Derrida (1998), siempre funciona fuera y dentro, como una destrucción y una construcción. En este sentido, diría que la deconstrucción en sí misma es una especie de anarquismo, y que el anarquismo es una especie de deconstrucción<sup>35</sup>. Entonces, si vamos a pensar en la relevancia del anarquismo hoy, no debemos ser ciegos a sus tensiones, aporías y momentos de contradicción interna, a sus diversas y, a veces, contradictorias líneas de pensamiento. Tenemos que convertirnos en genealogistas del anarquismo en el sentido nietzscheano o foucaultiano. Esto significa más que pasar nuestro tiempo entre los archivos. Es reconocer que nuestra herencia común es al mismo tiempo 'un conjunto inestable de fallas, fisuras y capas heterogéneas que amenazan el interior frágil desde adentro o desde abajo' (ver Foucault 2000a: 374). Podemos ver aquí, también, que la metodología genealógica, tal como la prescriben Nietzsche y Foucault, es fundamentalmente anárquica porque resiste, o al menos está viva, al potencial autoritario de cualquier impulso hacia la unificación, la totalización y el dogmatismo.

Por lo tanto, he argumentado que el anarquismo tiene

---

35 Ver mi discusión sobre las conexiones entre el anarquismo y el proyecto de deconstrucción de Derrida (Newman 2001: 1–20).

que tener en cuenta los desarrollos teóricos que de entrada le plantearían ciertos problemas, y que incluso podrían parecer inicialmente contradictorios con él, pero que al mismo tiempo lo obligan a pensar en ciertos aspectos, límites, tanto teóricos como políticos, por ejemplo, los límites del poder, el discurso, los regímenes de verdad y conocimiento, el inconsciente, etc. Aquí me estoy refiriendo a las implicaciones muy importantes del psicoanálisis y la teoría postestructural para la política. Y es tratando de sintetizarlos con el anarquismo, tratando de que uno influya en el otro y pensando uno a través del otro, que podemos hablar de un posanarquismo (ver Newman 2010a; 2016).

Este es un término que ha dado lugar a muchas malas interpretaciones; tal vez en retrospectiva fue un término mal elegido, pero nunca tuvo la intención de implicar que el anarquismo de alguna manera ha terminado o ha sido reemplazado. 'Post' no se refiere a un venir después sino, por el contrario, a una renegociación del anarquismo y un intento de revitalizarlo y explorar su relevancia para las luchas, los movimientos y los modos políticos contemporáneos. De la misma manera que el posmodernismo no es un 'venir después' de la modernidad, sino más bien una reflexión crítica sobre los límites de la modernidad, y de la misma manera que –como sugirió Foucault (2000b)– la crítica de la Ilustración encarna al mismo tiempo el espíritu crítico de la propia Ilustración, el postanarquismo puede ser visto como una especie de

aparato que permite una reflexión sobre los límites del anarquismo, al mismo tiempo que se sitúa dentro de él.

Lo que el postanarquismo considera problemático es el proyecto de convertir el anarquismo en una especie de ciencia social o ciencia de la sociedad; en otras palabras, el intento de ver las relaciones sociales como determinadas por una racionalidad subyacente o una serie de procesos que tienden hacia mayores formas de comunidad, reciprocidad, y liberación; procesos que son objetivamente verificables. Encontramos esta tendencia, por ejemplo, en Kropotkin, quien basó su teoría de la ayuda mutua en sus observaciones del mundo natural y lo que él creía que eran instintos evolutivos y biológicos (Kropotkin 1915). Vemos algo similar en el concepto de ecología social de Murray Bookchin (1982), en el que las posibilidades de liberación y coexistencia armoniosa eran inmanentes a los principios del mundo natural, y que estaban en proceso de desplegarse en una totalidad racional.

El postanarquismo no tiene objeciones a los principios éticos y políticos en juego aquí; por el contrario, la libertad, la solidaridad, la acción colectiva, la ecología, etc., son absolutamente centrales para las luchas radicales contemporáneas y, de hecho, deben ser vistas como su horizonte común. Más bien, lo que es difícil de sostener aquí es la afirmación ontológica de que existe una especie de verdad racional subyacente a la sociedad que puede ser

desenterrada y observada, de la cual se ven surgir las posibilidades de la liberación humana.

Hay aquí una cierta imagen de la sociedad como una especie de cuerpo natural que da sentido a todas las identidades, que condiciona su comportamiento y cuya verdad hay que discernir.

En oposición a esta imagen de la sociedad –que es algo así como un “fantasma”, como diría Stirner–, veo las relaciones sociales como infijas, contingentes e indeterminadas y sin una racionalidad subyacente o un proceso que las haga inteligibles. Y en lugar de ver el proyecto de la libertad humana como algo arraigado orgánicamente y que se despliega como una flor, para usar la metáfora de inspiración hegeliana de Bookchin (1982: 32), encuentro más convincente verlo como un proyecto sin fin, como involucrando una serie continua de inventos, estrategias y 'juegos' con el poder; un trabajo constante sobre uno mismo, así como sobre las relaciones e instituciones que nos rodean y en las que participamos.

## Los cuatro ejes del posanarquismo

Encontramos como más productivo resituar el pensamiento anarquista en torno a los siguientes cuatro ejes: (1) anarquismo ontológico, (2) anarquismo epistemológico, (3) el sujeto anárquico, y (4) revolución o insurrección.

### ***1. anarquismo ontológico***

'Anarquía ontológica' es un término asociado con Hakim Bey (2003), pero también se puede decir que está inspirado en una serie de otros enfoques filosóficos: Stirner, Nietzsche, Heidegger, Reiner Schurmann, Levinas, Foucault y muchos otros. Podríamos describir el anarquismo ontológico, o an-arquía, como la ausencia de primeros principios racionales. Esto se refiere a la afirmación de Reiner Schurmann sobre el 'marchitamiento' del *arche* invocado en la idea de Heidegger del cierre de la metafísica. A diferencia del pensamiento metafísico, donde la acción siempre tiene que ser derivada y determinada por un primer principio, "'anarquía"... siempre designa la desaparición de tal regla, el relajamiento de su control' (Schurmann 1990: 6). Es importante señalar que Schurmann distingue esta noción de 'anarquía' o 'principio de anarquía'

del anarquismo de Proudhon, Bakunin y otros, que buscaban 'desplazar el origen, sustituir el “poder racional”, *principium*, por el poder de autoridad, *princeps* –una operación tan metafísica como se quiera. 'Intentaron reemplazar un punto focal con otro' (Schurmann 1990: 6). En otras palabras, los anarquistas clásicos buscaron abolir la autoridad política, pero en su lugar invocaron otro tipo de autoridad, la autoridad epistemológica de la ciencia y la autoridad moral de la sociedad. Así, en lugar del Estado emergería una forma más racional de organización social.

Por el contrario, según Schurmann:

La anarquía de la que se tratará aquí es el nombre de una historia que afecta a la base o fundamento de la acción, una historia en la que la base cede y en la que se hace evidente que el principio de cohesión, ya sea autoritario o “racional”, ya no es más que un espacio en blanco privado de poder legislativo, normativo.

(Schurmann 1990: 6)

Así que podemos caracterizar el postanarquismo como un anarquismo *post-fundacional*, una forma de pensar sobre el anarquismo sin fundamentos esenciales, en el sentido esbozado anteriormente por Schurmann. Este desalojo de sus firmes fundamentos ontológicos no priva al anarquismo de ética, ni de principios; no convierte el anarquismo en nihilismo, como muchos han alegado. Más bien, lo que

significa es que tales principios nunca son absolutos, no están grabados en piedra –no son 'ideas fijas' como diría Stirner– y pueden dar lugar a diferentes interpretaciones. Son significados que hay que disputar y por los que luchar. Son contingentes.

## ***2. anarquismo epistemológico***

Aquí se cuestiona el impulso científico y positivista presente en ciertas teorías anarquistas. Esto no significa, por supuesto, que una política anarquista no deba basarse en el conocimiento científico, pero no debe buscar establecerse como una ciencia o ver la racionalidad científica como la base fundamental de sus reclamos éticos y políticos. En cambio, lo que debe interrogarse no es simplemente la autoridad política y social, sino la autoridad de ciertas formas establecidas de conocimiento científico, cuyos discursos no pueden desligarse del poder. Aquí podríamos reflexionar sobre el enfoque anarquista de la ciencia de Paul Feyerabend (2010) en su libro *Contra el método*. Su argumento es que las reglas metodológicas impuestas por la ciencia son en última instancia arbitrarias e históricamente contingentes, que no se basan en ningún reclamo firme de verdad. De hecho, muchos de los descubrimientos científicos más importantes (la revolución



copernicana, por ejemplo) solo fueron posibles mediante la ruptura de las reglas metodológicas existentes. Esto nos dice que la autoridad del conocimiento científico, basado en reglas rígidas de investigación, se encuentra en un terreno mucho más inestable de lo que gustaría admitir. Es mucho más productivo, según Feyerabend, y de hecho mucho más cercano a la verdad de la investigación científica, adoptar una visión *anarquista* de la ciencia: cuestionar la autoridad y la legitimidad del conocimiento científico y violar sus reglas metodológicas.

De hecho, Feyerabend encuentra extraordinario que los pensadores políticos anarquistas, y aquí cita a Kropotkin, mientras cuestionan todas las formas de autoridad política, defienden sin cuestionar la autoridad epistemológica de la ciencia y, de hecho, basan toda su filosofía en sus afirmaciones bastante inciertas (Feyerabend 2010: 14)<sup>36</sup>. ¿Por qué la misma libertad de pensamiento, expresión y acción, y el mismo escepticismo sobre la autoridad que

---

36 El anarquista italiano Errico Malatesta hizo una crítica similar de la visión de Kropotkin del anarquismo como ciencia: “La anarquía, por otro lado, es una aspiración humana que no se basa en ninguna ley natural verdadera o supuesta, y que puede o no puede producirse en función de la voluntad humana. La anarquía se beneficia de los medios que la ciencia proporciona al ser humano en su lucha con la naturaleza y contra las voluntades contrapuestas. Puede beneficiarse del progreso del pensamiento filosófico cuando éste sirve para educar a las personas a razonar mejor y a distinguir mejor entre lo real y lo imaginario, pero no puede, sin caer en los reinos del absurdo, confundirse con la ciencia o con cualquier sistema de pensamiento filosófico’ (Malatesta 1995: 45–48).

exigen los anarquistas en el campo de la política, no deberían traducirse también en el campo de la investigación científica?

Entonces, en lugar de tratar de establecer una base científica para el anarquismo, deberíamos hacer la pregunta que Foucault planteó en respuesta a las aspiraciones científicas del marxismo: ...”¿Qué tipos de conocimiento estás tratando de descalificar cuando dices que eres una ciencia?” (Foucault 2003a: 10). En otras palabras, debemos cuestionar los efectos de poder y los gestos discursivos de exclusión inherentes a reclamar el estatus de “ciencia”. No es tanto una cuestión de si el conocimiento científico es correcto o incorrecto, verdadero o falso, sino más bien la forma en que se promueve una jerarquización del saber y por tanto un cierto autoritarismo discursivo. Frente a esto deberíamos afirmar, como nos aconseja Foucault, una posición agealógica, que sería la de una 'anticiencia'. Esto no significa que ignoremos el uso del conocimiento científico o que celebremos el irracionalismo, sino que mantenemos una perspectiva crítica que siempre es sensible a los efectos de poder de la ciencia: “La genealogía tiene que luchar contra los efectos de poder”, característica de cualquier discurso que se considere científico (Foucault 2003a: 9). Se trata de politizar el saber, la racionalidad y la verdad: en otras palabras, más que otorgar a la verdad una posición universal de neutralidad abstracta, tal que siempre pueda proclamarse en oposición absoluta a las distorsiones

epistemológicas del poder, debe verse como un arma empuñada en una batalla, hablada desde la posición partidista de alguien directamente involucrado en la lucha. Deberíamos pensar en términos de, como dice Foucault (2003a: 9), una 'insurrección de saberes'.

### **3. El sujeto anárquico**

Por “sujeto anárquico” no me refiero a un sujeto que está naturalmente predispuesto a la revolución o que, como diría Kropotkin, tiene una tendencia innata hacia la ayuda mutua. Esto es precisamente para plantear la pregunta e investigar las condiciones bajo las cuales nos convertimos en sujetos insurreccionales. También tenemos que reconocer los problemas asociados con toda la noción de la emancipación revolucionaria del sujeto de las restricciones externas del poder, como si las complejidades de nuestra relación con el poder –la forma en que impone límites y al mismo tiempo constituye identidades y suscita deseos–, podría simplemente ser superado en el acto de la emancipación revolucionaria. La pregunta que debemos plantearnos es: ¿quién es el sujeto que se rebela hoy? Me parece que ya no podemos pensar en términos de identidades preconcebidas e intereses esenciales, ya sean étnicos, culturales o sexuales. Tampoco existe ya un

significante universal del Hombre o de la Humanidad o del Proletariado en torno al cual se constituye el gran relato histórico revolucionario. Más bien necesitamos pensar en términos de subjetividades híbridas, singularidades, aquellos que no pueden ser representados de ninguna manera clara, determinada y coherente. Por eso el gesto del anonimato, simbolizado por el uso de máscaras en las protestas, es tan importante para el activismo contemporáneo; hay una revuelta contra la identificación, no sólo en el sentido de identificación y vigilancia estatal, sino en el sentido de identidades social y discursivamente definidas y modos predeterminados de comportamiento y agencia que existen para canalizar nuestros deseos hacia las estructuras representativas del Estado y hacia relaciones sociales mercantilizadas y reguladas.

Además, debemos tener más en cuenta ese enigmático problema de la servidumbre voluntaria, el deseo de la propia dominación, nuestro apego psíquico y subjetivo al poder, que durante mucho tiempo ha sido reconocido como un obstáculo para la política revolucionaria y que no puede ser explicado de manera simplista en términos de falsa conciencia ideológica<sup>37</sup>. El anarquismo siempre fue mucho

---

37 El enigma de nuestra servidumbre voluntaria al poder tiene una larga genealogía, que se remonta a la figura del siglo XVI de Etienne de La Boetie y su *Discours de la Servitude Volontaire* (1548), en el que plantea la pregunta vital: ¿por qué obedecemos a un poder cuya existencia depende enteramente de nuestra continua obediencia? Ver también mis propias investigaciones sobre este tema (Newman 2010b; 2015).

más sensible a este problema que el marxismo, por ejemplo. Kropotkin vio nuestro enamoramiento de la autoridad como uno de los principales factores en la creciente dominación del Estado (Kropotkin 1987). Sin embargo, necesitamos pensar esto de nuevo hoy, y explorar no solo la red de nodos –económicos, tecnológicos, comunicativos– que parecen estar produciendo tan peligrosas y violentas patologías, sino también nuestra internalización del miedo, nuestro odio reactivo a la diferencia y nuestro deseo de niveles cada vez mayores de seguridad.

#### ***4. ¿Revolución o insurrección?***

Estos factores apuntan a la necesidad de una comprensión diferente de la revolución, una que no solo busque abolir o trascender el poder coercitivo y legal de las instituciones políticas centralizadas como el Estado, sino que también sea micropolítica en el sentido de que aborde el problema más intrincado de nuestro apego subjetivo al poder, nuestra autosubordinación, y sin el cual cualquier revolución estaría condenada a reinventar el poder que ha destruido. Por supuesto, esto fue algo que reconoció el anarquista alemán Gustav Landauer cuando dijo que el Estado no era más que una relación social, algo que hacemos y en lo que

participamos, y que destruimos al “contraer otras relaciones, al comportarnos diferentemente” (Landauer 2010: 213–214). Propuso una especie de transformación espiritual de nosotros mismos y de nuestras relaciones con los demás, considerando que esto es tan importante –de hecho, la condición misma y, por lo tanto, inseparable de– cualquier tipo de confrontación masiva y organizada con el poder estatal.

Esta revolución de subjetividades, en oposición a una simple revolución política, fue descrita aún más vívidamente por Stirner, quien trató de distinguir entre dos tipos de acción radical, la revolución y la insurrección:

Revolución e insurrección no deben ser consideradas como sinónimas. La primera consiste en un vuelco de las condiciones, de la condición o estatus establecido, del Estado o de la sociedad, y es por tanto un acto político o social; la última tiene ciertamente como consecuencia inevitable una transformación de las circunstancias, pero no parte de ella sino del descontento de los hombres consigo mismos, no es un levantamiento armado sino un levantamiento de los individuos, un levantamiento sin tener en cuenta los arreglos que de él surgen. La Revolución apunta a nuevos arreglos; la insurrección nos lleva no ya a dejarnos arreglar, sino a arreglarnos, y no pone esperanzas resplandecientes en las 'instituciones'. No es una lucha contra lo establecido,

ya que, si prospera, lo establecido se derrumba por sí mismo; es sólo un resultado de mí a partir de lo establecido.

(Stirner 1995: 279–280)

El enfoque aquí está en una especie de rebelión subjetiva principalmente contra uno mismo, contra las identidades prescritas a través de las cuales estamos apegados al poder (él dice que 'comienza con el descontento de los hombres consigo mismos'). Por lo tanto, no apunta directamente a destruir el Estado como institución política, sino a destruir el estatismo internalizado que perpetúa esta institución. Es una afirmación del poder de las singularidades, una reivindicación del yo, mediante la cual la estructura del poder se derrumba por sí misma, como si lo único que la apuntalase fuera nuestra servidumbre voluntaria, nuestra idealización de su fuerza. El poder del Estado es meramente una abstracción y abdicación de nuestro propio poder. El proyecto de insurrección de Stirner, distinto de la revolución, aunque no necesariamente opuesto a ella, a menudo ha sido malinterpretado como una empresa puramente individual. En otras palabras, muchos anarquistas en particular, alegan que Stirner nos está alejando del proyecto genuinamente colectivo de revolución hacia una forma de acción puramente individualista y egoísta. Pero esto es mirar las cosas de manera equivocada. No es una cuestión de egoísmo versus

solidaridad, o de lo individual contra lo colectivo. No hay nada en lo que dice Stirner que implique que la insurrección es una empresa puramente privada; de hecho, en otro lugar Stirner se refiere a la posibilidad de actuar en cooperación con otros con su noción de 'unión de egos'. Su punto es, más bien, que si cualquier tipo de acción revolucionaria no está al mismo tiempo afirmada activamente por singularidades, si no está hecha, como él dice, 'mi propia causa', 'mi propia creación', entonces corre el riesgo de convertirse en una Causa sagrada, abstracta, ajena al individuo ya la que el individuo es finalmente sacrificado. Entonces, en este sentido, quizás podamos ver la insurrección y la revolución como dos caras de la misma moneda.

## **El axioma de la libertad**

Además, lo que se propone aquí con la noción de insurrección –que veo hoy como el horizonte de la política radical– es la realización de la *libertad que ya tenemos*. Esto también se refleja en uno de los otros conceptos clave de Stirner (1995: 141–154), *la propiedad* (a diferencia de la 'libertad' liberal). Es decir, más que ver la libertad como una meta social y política, más que ver la emancipación como un ideal al que aspirar y un proyecto político a realizar y como algo dependiente de la destrucción de la autoridad política,



tal vez debería verse como algo que ya tenemos, algo así como *la libertad ontológica*. Es solo que no lo sabemos; no somos conscientes de ello. La realización de la libertad que ya tenemos es coextensiva con la liberación de nuestra servidumbre voluntaria al poder. No se trata, pues, de buscar un estado de libertad como gran premio que nos espera al otro lado del poder, sino de afirmar y vivir la libertad que ya tenemos en el aquí y ahora.

Jacques Rancière (1991; 1999) ve la política en términos de un *axioma de igualdad*; en otras palabras, se trata de poner en escena el *disenso* o desacuerdo político de subjetividades marginadas que promulgan su igualdad, actuando bajo la presunción de que ya son iguales, aunque esto no sea reconocido por el régimen de poder, como los esclavos en la revolución haitiana que tomaron en serio el mensaje de la revolución francesa –igualdad para todos– cuando se rebelaron contra sus amos coloniales franceses; o las mujeres durante la Revolución Francesa que exigieron igualdad de derechos y representación sobre la base de que *ya tenían este derecho*, solo que no estaba reconocido (ver Rancière 2004). Quizás de manera similar podamos hablar de un *axioma de la libertad*: actuamos como si ya fuéramos libres, incluso si las formas de poder que enfrentamos parecen tan insuperables. De hecho, con este fin, Stirner consideró necesario desarrollar una noción diferente de libertad, a la que llamó “propiedad”: la ideología de la libertad había sido corrompida por el liberalismo, el

capitalismo, el estatismo y el vanguardismo. Mientras que la libertad depende de un proyecto de emancipación, generalmente dirigido e impuesto por otro, y es por tanto una determinación de poder, la propiedad es la afirmación de la libertad que ya tenemos en el aquí y ahora, incluso en condiciones de intolerable opresión. Así, para Stirner (1995: 143), si bien el esclavo no era libre en un sentido objetivo, seguía siendo *suyo*, y esta toma de conciencia es el punto de partida de su rebelión contra las condiciones de su esclavitud. Ver la libertad en estos términos, más que como una abstracción o un objetivo distante de la política revolucionaria, es la única forma de disipar la ilusión de poder y autoridad (una ilusión que de otro modo tiene tanto control sobre nuestra psique). Todd May cuenta una hermosa anécdota sobre un grupo de activistas en una manifestación anticapitalista que audazmente logran abrirse paso a través de una barricada policial, y cuando se les preguntó más tarde por qué penetraron en la línea policial, respondieron diciendo: '¿Qué línea?'<sup>38</sup> La realización de la libertad radica en actuar y vivir *como si el poder no existiera*.

Así que necesitamos pensar qué significa realmente la revolución hoy, y si todavía es concebible en el sentido clásico como el gran Evento de transformación y liberación social, que se produce a través del desarrollo inmanente de

---

38 A esto se refirió en una charla dada por Todd May en un simposio sobre Postanarquismo celebrado en Atenas en noviembre de 2011.

las fuerzas sociales. Me parece que deberíamos revisar y tal vez repensar el llamado de Bakunin (1984: 377) para que el pueblo “organice sus poderes aparte y contra el Estado”. Esto sólo puede referirse a una política de autonomía y a la creación de espacios alternativos de organización social y de vida que resistan la lógica del estatismo, es decir, que permitan el surgimiento de relaciones no jerárquicas y recíprocas. No veo cómo se puede concebir esto como una acción totalizadora que lo abarca todo y que ocurre en todas partes, todo a la vez. Más bien se referiría a espacios y situaciones localizadas en las que se resiste al poder y en las que se organizan relaciones, formas de intercambio y formas de vida autónomas y autogestionarias. Por eso creo que los recientes movimientos de Ocupación, a pesar de su aparente fracaso, fueron tan significativos. Verlos simplemente como protestas –y por lo tanto, como han hecho algunos, lamentar su falta de agendas políticas concretas– es fundamentalmente malinterpretarlos; lo importante era el acto de ocupar y reclamar espacios, y la organización horizontal de las relaciones dentro de esos espacios. No se trata tanto de la confrontación violenta con el Poder, ni del intento de apoderarse del aparato del Estado, sino de actuar en una gozosa afirmación de la inexistencia del Poder. Encontramos experimentos similares en una política de autonomía en toda la sociedad, ya sea en ocupaciones ilegales, centros sociales, medios independientes, ocupaciones de tierras en el Sur global, hacktivismo, experimentos en los comunes digitales y

economías alternativas, y en muchas otras formas. Me parece que la noción de revolución –si es que podemos retener este término (he sugerido que insurrección o insurrecciones podrían ser más apropiados)– necesita ser repensada a la luz de estos heterogéneos, localizados (y al mismo tiempo) tiempo globalizados movimientos, situaciones y espacios de ruptura y disidencia.

Al mismo tiempo, si bien el anarquismo hoy –o lo que yo llamo postanarquismo– es un proyecto de autonomía y acción directa, esto no debe tomarse en un sentido absoluto o purista. De hecho, lo que debe ser deconstruido es la distinción conceptual entre afuera y adentro. Siempre estamos dentro y fuera de las instituciones simultáneamente. El poder no es unificado y totalizador, y sus límites no siempre están claramente definidos. Más bien, es heterogéneo, borroso, diferenciado, dado a una combinación de fuerzas y tendencias en conflicto, algunas de las cuales pueden incluso volverse contra él. El poder a menudo trabaja contra sí mismo o contra aquellos aspectos suyos que son más dominantes y violentos que otros. La autonomía no se trata de situarse siempre fuera del poder en un sentido espacial, sino más bien de una combinación diferente e intensificación de relaciones y fuerzas que buscan impugnar, prohibir, limitar, anular y desbaratar relaciones particulares de dominación, desigualdad, y violencia –la autonomía se trata de abrir el poder a una exterioridad, a un umbral de desestabilización. El

anarquismo de hoy debe estar preparado para trabajar en múltiples frentes, y en colaboración –como los anarquistas suelen hacer de todos modos– con una variedad de actores y en una variedad de escenarios institucionales y no institucionales.

## **¿Una política de la antipolítica?**

Una forma de pensar sobre esto es en términos de la relación paradójica entre política y antipolítica.

El anarquismo, tal como lo entiendo, nunca es completamente uno u otro, sino siempre ambos. Existe una disyunción inclusiva entre política y antipolítica, de modo que una proposición es verdadera solo si la proposición opuesta también lo es. Incluso Bakunin (1984: 314), mientras hablaba de la “abolición total de la política” (en oposición a los socialistas que simplemente querían “seguir una política de otro tipo”), al mismo tiempo entró en detalles considerables al discutir las tácticas revolucionarias, cuestiones de organización y movilización de personas, así como la forma de la sociedad posrevolucionaria –todos los cuales son, por supuesto, cuestiones políticas, de hecho cuestiones de poder. No nos queda más remedio, entonces, que formular el anarquismo

de la siguiente manera paradójica: como una política de la antipolítica, o una política antipolítica.

Esta tensión genera nuevas y productivas articulaciones de la política y la ética. La política, al menos en un sentido radical, sólo tiene una identidad consistente si también está presente una dimensión antipolítica, incluso podríamos decir 'utópica'; de lo contrario, permanece atrapada dentro de los marcos e imaginarios políticos existentes. Por el contrario, la antipolítica sólo tiene sentido si se toma en serio las tareas de la política: edificar, construir, organizar, luchar, tomar decisiones colectivas, etc. Donde el polo político impone ciertos límites, el polo antipolítico, por el contrario, invoca un afuera, un movimiento más allá de los límites. Es la significación de lo infinito, de un horizonte sin límites. Este es a la vez el momento de la utopía –o, como yo diría, el afuera– y también el momento de la ética. El anarquismo tiene una importante dimensión utópica. De hecho, algún elemento utópico, reconocido o no, es una parte esencial de cualquier forma de política radical. Para oponerse al orden actual se invoca inevitablemente un imaginario alternativo; uno siempre busca un afuera. Sin embargo, aquí deberíamos tratar de formular un enfoque diferente de la utopía: la importancia de imaginar una alternativa al orden actual no es establecer un programa para el futuro, sino proporcionar un punto de exterioridad: moverse hacia un afuera, como una forma de interrogar los límites de este orden. Como dice Miguel Abensour (2008:

418), '¿No es propio de la utopía proponer un nuevo modo de proceder; un desplazamiento de lo que es y parece no decirse en el aplastante nombre de “realidad”? El exterior proporciona un escape de esta realidad asfixiante al imaginar una alternativa a ella; abre diferentes posibilidades, nuevas 'líneas de vuelo ' y combinaciones de fueras e intensidades. Aquí, deberíamos pensar en las utopías en términos de acción en el sentido inmediato, de crear alternativas dentro del presente, en puntos localizados, más que como el resultado de la revolución. El afuera es algo que se abre en las propias luchas (anti)políticas.

La ética también implica un afuera del orden existente, pero en un sentido diferente. La ética, tal como la entiendo aquí, implica la apertura de las identidades, prácticas, instituciones y discursos políticos existentes a un Otro que está más allá de sus términos. La ética es más que la aplicación de normas morales y racionales. Es la perturbación continua de la soberanía de estas normas, y de las identidades e instituciones que extraen de ellas su legitimidad en nombre de algo que excede su alcance. Es importante entonces que la ética sea lo que perturba la política desde el exterior. Esto podría entenderse en el sentido levinasiano de 'anarquía': “La anarquía no puede ser soberana como un *arché*. Sólo puede perturbar al Estado, pero de manera radical, posibilitando momentos de negación *sin* afirmación alguna” (Levinas 1981: 194).

El punto es, sin embargo, que la política no puede prescindir de la antipolítica, y viceversa. Las dos deben ir juntas. Siempre debe haber un afuera antipolítico, un momento de ruptura y exceso que trastorne los límites de la política. El momento ético no puede ser eclipsado por la dimensión política. Tampoco puede separarse de ella, como propuso alguien como Carl Schmitt (ver Schmitt 1996). Si ha de haber un 'concepto de lo político', sólo puede pensarse a través de una cierta tensión constitutiva con la ética. Al mismo tiempo, la antipolítica debe articularse políticamente; necesita ponerse en acción a través de luchas y compromisos reales con diferentes formas de dominación, diferentes relaciones de poder. Debe haber alguna forma de medir políticamente el imaginario antipolítico, a través de victorias, derrotas y ganancias y retrocesos estratégicos. Así que mientras la antipolítica apunta a una trascendencia del orden actual, no puede ser una evasión de él. Debe implicar un encuentro con sus límites, y ahí es donde entra la política. El presupuesto o axioma de la libertad al que me he referido antes –hacer como si el poder no existiera– no debe tomarse como una evasión de la realidad, sino más bien aquello que hace posible un compromiso más activo y una resistencia al poder; del mismo modo que la realización de la libertad que ya se tiene posibilita una elaboración permanente de nuevas prácticas de libertad.

Formular el anarquismo como una política de la



antipolítica destaca la contribución totalmente original y radical del anarquismo a la teoría política, de hecho, al concepto mismo de lo político. Posibilita un desplazamiento de la relación política desde el Estado. Nos permite ver que el Estado y el principio de soberanía no son el único lugar de la política, sino más a menudo el lugar de la despolitización en el que la dimensión rebelde de la política es vigilada, regulada, domesticada y mantenida bajo control. El anarquismo nos obliga a cambiar la mirada del Estado y el principio de soberanía a un mundo alternativo y disidente, y a resituarse allí la esfera de la política. En este sentido, nos brinda una nueva comprensión de la noción central de la autonomía de lo político: para Schmitt (1996), esto remite a la distinción amigo/enemigo, pero es una forma de intensificar, agudizar, radicalizar los contornos de lo político, del Estado y de afirmar la soberanía, ya que es el soberano quien decide quién es amigo y quién enemigo. Para Chantal Mouffe, que en cierto modo se inspira en Schmitt, la relación agonista propia de lo político se escenifica también en el interior del Estado, y se ocupa de cuestiones de frontera, de inclusión/exclusión –una vez más de decidir los límites de lo soberano– en el orden político (Mouffe 2009). Si bien Hannah Arendt está en cierto modo más cerca del anarquismo –particularmente en términos de su crítica de la soberanía y el estatismo– su articulación de la autonomía de lo político presupone una esfera de actividad pública y la pertenencia a una comunidad política distinta claramente delineada de lo privado y lo político,

esferas domésticas, y por lo tanto cuestiones de trabajo y vida (Arendt 1958). Por el contrario, el anarquismo o postanarquismo sostiene que la autonomía de lo político sólo puede significar una política de la autonomía, en la que pueden surgir nuevas posibilidades de vida y de co- pertenencia.

## **Postanarquismo y teoría política**

Creo que podemos ver, entonces, que el anarquismo, desarrollado y agudizado a través de un paradigma postanarquista, nos ofrece no solo un conjunto de prácticas radicales y modos de organización que podrían aplicarse a las luchas contemporáneas, sino también nuevas herramientas para la teorización política. Hay al menos dos áreas principales de problematización en la tradición occidental moderna de la teoría política que cuestionan un análisis postanarquista. La primera, como se sugirió anteriormente, es la preocupación de la teoría política por la cuestión de la soberanía, por la imposición de un orden social y político legítimo que nos asegure contra la “anarquía” del estado de naturaleza y permita la posibilidad de una coexistencia civil y el Estado de derecho. Obviamente, esto es fundamental, aunque de diferentes maneras, tanto para la tradición liberal como para la

conservadora de la teoría política, que se remonta al menos a Hobbes. Esta es la tradición del pensamiento político que nace con el surgimiento del Estado nacional en la temprana modernidad y como justificación del mismo<sup>39</sup>. El anarquismo constituye la ruptura más violenta y radical con esta tradición al insistir en que la soberanía no tiene legitimidad, que no está autorizada por el derecho divino, el consentimiento racional, los rituales democráticos ni los marcos legales liberales; que es, por el contrario, una imposición ilegítima y violenta del poder.

Además, el anarquismo sostiene que el Estado es innecesario, que los humanos tienen la capacidad de organizar sus vidas de forma cooperativa y autónoma, libres de la sombra del Leviatán.

También, como he mostrado anteriormente, el anarquismo cambia el enfoque de la teorización política lejos del Estado hacia prácticas y maneras de vida autónomas que se organizan a sí mismas en formas que son heterogéneas a la racionalidad de la soberanía. Si bien surge la pregunta sobre la capacidad del pensamiento anarquista del siglo XIX para enfrentarse a las formas de poder más difusas y en red que nos rodean hoy, el espectro de la soberanía permanece con nosotros, aunque articulado de

---

39 Sin duda, la soberanía estatal tiene una genealogía mucho más larga, como se explora en el magistral *The King's Two Bodies* de Kantorowicz (1957), pero el Leviatán de Hobbes desarrolla el primer concepto completamente moderno de soberanía.

diferentes maneras, a través de las racionalidades rectoras del mercado neoliberal y los mecanismos biopolíticos del Estado. Me parece que el anarquismo ofrece las armas conceptuales y discursivas más poderosas para cuestionar, pensar y actuar más allá de estas estructuras de dominación. El anarquismo proporciona el terreno para una teoría política genuinamente no soberana.

La segunda área de intervención se refiere a la preocupación de la teoría política por ideales y normas abstractos como la justicia, que se consideran universalmente inteligibles y que informan los debates sobre la mejor forma de régimen o el patrón de distribución más justo. La teoría política normativa –como una forma de filosofar moral– se ocupa de la forma más legítima y justa de arreglo social<sup>40</sup>. Claramente, el anarquismo, al afirmar un orden social alternativo al del Estado, aborda tales cuestiones y desarrolla una filosofía moral propia<sup>41</sup>; en efecto, la tradición del anarquismo filosófico, que se remonta a William Godwin (1985 [1793])<sup>42</sup>, que propone la preeminencia de la autonomía individual sobre la obligación

---

40 Aquí me estoy refiriendo principalmente a las preocupaciones normativas de la teoría política analítica angloamericana, pero también han sido las preocupaciones de muchos filósofos continentales, desde Kant hasta Habermas.

41 Vea aquí una colección editada recientemente por Benjamin Franks y Matthew Wilson, *Anarchism and Moral Philosophy* (Franks y Wilson 2010).

42 Véase también el trabajo de Robert Paul Wolff (1998).

legal con el Estado y afirma el derecho moral a la desobediencia civil, se sitúa dentro de tales debates normativos. Si bien el anarquismo no puede evitar las cuestiones morales y éticas, existe una cierta tensión aquí con lo que he esbozado como la ontología anárquica del anarquismo, o lo que Foucault (2003b: 303) llama una 'ontología indómita', refiriéndose a una especie de comprensión vitalista de la vida y de la existencia, que emergen con la modernidad, donde la vida, en su flujo y fuerza destructiva, supera todas las identidades fijas y formas de representación. Esta ontología salvaje y anárquica, ejemplificada en el “impulso destructivo” de Bakunin y el asalto de Stirner a las “ideas fijas” y los “fantasmas” cristianizados de la moralidad y la humanidad, son absolutamente fundamentales para el anarquismo<sup>43</sup>; sin embargo, al mismo tiempo, están en tensión con el deseo del anarquismo de fundamentarse en firmes fundamentos ontológicos y compromisos normativos. El problema, tal como yo lo veo, con tal deseo es que propone una cierta imagen estable, eterna y moral de las relaciones sociales presentadas como la alternativa legítima al Estado. Además, reivindica una posición de verdad universal y neutral: ya he hablado de las aspiraciones científicas y positivistas de algunas formas de pensamiento anarquista. Sin embargo, como nos muestra Foucault, la posición de universalidad y neutralidad epistemológica es característica

---

43 Este punto también ha sido señalado por Ben Noys, quien conecta esta 'ontología salvaje' con el anarquismo insurreccional (Noys 2011).

de lo que él llama el discurso “filosófico–jurídico”, un discurso que está estrechamente alineado, al menos simbólicamente, con la autoridad legisladora de la soberanía porque funciona para reprimir la memoria del conflicto y la diferencia, proclamando en su lugar verdades eternas y fundamentales. Es en oposición a esto que Foucault identifica un discurso “histórico–político” que afirma la continuidad del conflicto –la guerra se convierte en el terreno ontológico de las relaciones sociales– y, además, evita las pretensiones de universalidad y neutralidad, adoptando en cambio, una posición partidista en la que la verdad se esgrime como un arma. Foucault caracteriza esta posición en los siguientes términos:

Cuanto más me descentro, mejor puedo ver la verdad; cuanto más acentúo la relación de fuerza, más lucho, más efectivamente puedo desplegar la verdad delante de mí y usarla para luchar, sobrevivir y vencer.

(Foucault 2003a: 53)

Mi punto de vista aquí es que gran parte de la teoría política normativa –y aquí incluyo ciertas intervenciones anarquistas– aún se aferra a la posición del rey–filósofo, que es un discurso profundamente jurídico preocupado por imponer un marco normativo abstracto, ya sea en forma de leyes o pautas morales. Hay una cierta posición discursiva y epistemológica en juego aquí que está por encima de la refriega de las relaciones de poder y las perspectivas en

conflicto. Como teórico político y anarquista, creo que es importante interrogar y cuestionar esta posición discursiva, explorar sus genealogías, desenmascarar los supuestos de poder que hay detrás. Es hacer la pregunta, planteada con más fuerza por Stirner: '¿quién habla?' Tal compromiso partidista y genealógico con la teoría política, afirmando el movimiento, la fluidez y la contingencia en lugar de categorías fijas, no conduce al nihilismo, como muchos han afirmado, sino a un modo de teorización política más posfundacional, políticamente comprometido y militante que, en mi opinión, está mucho más cerca del espíritu del anarquismo.

## Referencias

- Abensour, M. (2008) 'Persistent Utopia', *Constellations*, 15(3): 406-421.
- Arendt, H. (1958) *The Human Condition*, Second Edition, Chicago: University of Chicago Press.
- Bakunin, M. (1984) *Political Philosophy: Scientific Anarchism*, (ed.) G.P. Maximoff, London: Free Press of Glencoe.
- Bey, H. (2003) *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, New York: Autonomedia.
- Bookchin, M. (1982) *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto, CA: Cheshire Books.
- Derrida, J. (1998) *Of Grammatology*, trans., Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Feyerabend, P. (2010) *Against Method*, London: Verso.

- Foucault, M. (1980) 'Truth and Power', in Colin Gordon (ed. and trans.) *Power/knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Harlow: Longman, pp. 109-133.
- Foucault, M. (2000a) 'Nietzsche, Genealogy, History', in James Faubion (ed.) *Aesthetics: Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume 2*, London: Penguin, pp. 369-391.
- Foucault, M. (2000b) 'What is Enlightenment?', in Paul Rabinow (ed.) *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*, trans., Robert Hurley et al., London: Penguin, pp. 303-320. Foucault, M. (2003a) *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France 1975-76*, trans., David Macey, London: Allen Lane.
- Foucault, M. (2003b) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London and New York: Routledge.
- Franks, B. and Wilson, M. (2010) *Anarchism and Moral Philosophy*, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Godwin, W. (1985) *Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on Modern Morals and Happiness*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Graeber, D. (2002) 'The New Anarchists', *New Left Review*, 13 January-February: 61-73. Kantorowicz, E. H. (1957) *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kropotkin, P. (1915) *Mutual Aid, a Factor of Evolution*, London: Heinemann.  
Kropotkin, P. (1987) *The State: Its Historic Role*, London: Freedom Press.
- Landauer, G. (2010) 'Weak State, Weaker People', in G. Kuhn, ed., and trans., *Revolution and Other Writings: a Political Reader*, Oakland, CA: PM Press, pp. 213-214.
- Levinas, E. (1981) *Otherwise than Being*, trans., A. Lingis, The Hague, London: Nijhoff.
- Malatesta, E. (1995) 'Comments on the Article "Science and Anarchy"', in V. Richards (ed.) *The Anarchist Revolution: Polemical Articles 1924-1931*, London: Freedom



Press, pp. 45-49. Mouffe, C. (2009) *The Democratic Paradox*, London: Verso.

Newman, S. (2001) 'Derrida's Deconstruction of Authority', *Philosophy & Social Criticism*, 27(3): 1-20. Newman, S. (2010a) *The Politics of Postanarchism*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Newman, S. (2010b) 'Voluntary Servitude Reconsidered: Radical Politics and the Problem of Self-Domination', *Anarchist Developments in Cultural Studies* 1: 31-49.

Newman, S. (2015) "'Critique will be the art of voluntary servitude": Foucault, La Boetie and the Problem of Freedom', in S. Fuggle, Y. Lanci and M. Tazzioli (eds.) *Foucault and the History of Our Present*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 58-73.

Newman, S. (2016) *Postanarchism*, Cambridge: Polity Press.

Noys, B. (2011) 'The Savage Ontology of Insurrection: Negativity, Life, and Anarchy', Available at: [http://postanarchistgroup.net/?page\\_id=343](http://postanarchistgroup.net/?page_id=343)

Ranciere, J. (1991) *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, trans., Kristin Ross, Stanford, CA: Stanford University Press.

Ranciere, J. (1999) *Disagreement: Politics and Philosophy*, trans., Julie Rose, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ranciere, J. (2004) 'Who is the Subject of the Rights of Man?', *The South Atlantic Quarterly*, 103 (2-3): 298-310.

Schmitt, C. (1996) *The Concept of the Political*, trans., G. Schwab, Chicago: University of Chicago Press.

Schurmann, R. (1990) *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, trans., Christine-Marie Gros, Bloomington: Indiana University Press.

Stirner, M. (1995) *The Ego and its Own*, D. Leopold (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

- Van der Walt, L. and Schmidt, M. (2009) *Black Flame: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*, Oakland, CA: AK Press.
- Wolff, R.P. (1998) *In Defense of Anarchism*, Berkeley, CA: University of California Press.

## VI. ANARQUISMO Y CIENCIA POLÍTICA

### HISTORIA Y ANTICIENCIA EN EL PENSAMIENTO RADICAL

Ruth Kinna

En un libro titulado *Free Speech for Radicals* (Libertad de expresión para radicales), Herber Newton, un sacerdote hereje activo en Nueva York a fines del siglo XIX, afirmó que “el anarquismo es en realidad el ideal de la ciencia política y social, y también el ideal de religión” (en Schroeder 1916: 14). La afirmación de Newton de que el anarquismo es fundamentalmente religioso es profundamente discutida, pero desde una perspectiva del siglo XXI esa combinación de anarquismo y ciencia política es sorprendente. Incluso aceptando que el vínculo que establece entre estos dos términos está mediado por la referencia a un ideal,

insinuando una aspiración utópica que muchos anarquistas abrazarían, la conjunción se distorsiona. Este capítulo considera algunas de las razones del por qué, yuxtaponiendo las concepciones de la ciencia política adoptadas en la Academia estadounidense y británica en el transcurso del siglo XX y las críticas anarquistas de la ciencia. Argumento que los debates sobre la relación entre el análisis de la política y la legitimación de las relaciones de poder establecidas contextualizan útilmente los compromisos anarquistas con la ciencia política y que las diferencias sobre el alcance, la aplicación y el carácter del método científico complican el compromiso anarquista. Las continuidades y discontinuidades entre estas dos corrientes de análisis ayudan a explicar algunos enfoques anarquistas muy diferentes a la investigación 'científica'. Mi argumento es que la afirmación de Newton es positiva y de la cual los anarquistas tienen mucho que ganar. La sección final del capítulo examina algunos ejemplos fructíferos de la ciencia política anarquista, basándose en el trabajo de C. Wright Mills y Peter Kropotkin.

## **Breve historia de la ciencia política**

“El anarquismo, la filosofía política de la anarquía”, argumenta Alex Prichard, “actualmente no figura en el

estudio de las relaciones internacionales, ni en la ciencia política para el caso”. Explica la ausencia en las relaciones internacionales en términos de “el dominio que las concepciones comunes de la anarquía... tienen sobre la imaginación política”. En la corriente principal, la anarquía describe una carencia, un vacío por llenar o, como dice Prichard, un 'problema por resolver' (Prichard 2012: 100). En ciencia política, donde el imaginario es aún más dramático, la ausencia del anarquismo refleja el éxito con el que se ha resuelto el problema que presenta la anarquía. Cuando surgió la ciencia política a principios del siglo XX, la *Encyclopedia of Social Reform* describió su propósito como el estudio del Estado, o lo que llamó 'sociedad natural'. Su 'materia' precisa eran 'las actividades de la sociedad que están organizadas en la Constitución' (Bliss 1908: 910). La ciencia política “asume para cada nación un carácter nacional” y toma “el hecho” y los “fenómenos de la 'soberanía', el poder del Estado que obliga a la obediencia”, como dados (Bliss 1908: 911). Las premisas de la ciencia política se encontraron 'en hechos de la naturaleza humana', que no fueron cuestionados, y los métodos oscilaron entre el análisis causal de 'las fuerzas motrices de la vida política... el deseo de los hombres' y la discusión de 'toda la masa de teoría política primitiva' que cumplió con los requisitos de la élite para la legitimación de la política estatal (Bliss 1908: 910–911). Al identificar a Maquiavelo como el primer politólogo moderno, la *Enciclopedia* selló una relación entre la ciencia política, la teoría política y la

real politik que ha perdurado, a pesar de los mejores esfuerzos de una generación de historiadores de las ideas de finales del siglo XX.

El estrecho enfoque de la ciencia política sobre la operación del gobierno en el Estado moderno todavía es evidente en la disciplina académica moderna. En su fundación en 1903, el objetivo de la Asociación Estadounidense de Ciencias Políticas (APSA) se definió como “fomentar el estudio científico de la política, el derecho público, la administración y la diplomacia” (Bliss 1908: 38). El sitio web actual de la Asociación describe la ciencia política como 'el estudio de los gobiernos, las políticas públicas y los sistemas políticos, y el comportamiento político' (APSA sin fecha). De manera similar, los puntos de referencia para la política que dan forma a la enseñanza en la educación superior del Reino Unido identifican las preocupaciones distintivas de la ciencia política principalmente, pero no exclusivamente: organizaciones internacionales; regímenes; legislaturas; ejecutivos; sistemas de partidos; sistemas electorales; comportamiento electoral; política pública; administración pública o gestión pública; comunicación política, desarrollo político, política urbana, análisis de conflictos; investigación para la paz; derechos humanos; análisis de política exterior; estudios de área; estudios de seguridad; ley internacional; relaciones económicas e internacionales. (QAA 2007: 4)

Según este estándar, la ciencia política es un enfoque dentro de la política, distinto tanto de la teoría política positiva o explicativa como de la teoría política normativa o la filosofía política. También metodológicamente, la ciencia política ha adquirido una reputación de práctica particular. De acuerdo con la conocida introducción a la teoría y los métodos de las ciencias políticas de David Marsh y Gerry Stoker, el centro de la materia todavía está relacionado con “la operación formal de la política en el trabajo del gobierno y aquellos que buscan influir en él”, y está dominado por el conductismo, la teoría de la elección racional y el análisis institucional (Marsh & Stoker 2002: 9).

En su esfuerzo por desarrollar un enfoque anarquista de las relaciones internacionales, Prichard reconoce que la actualidad del concepto 'anarquía', aunque esté distorsionado en las tradiciones ortodoxas de la teoría de las RI, proporciona un punto de entrada para su reevaluación. De hecho, una sensación creciente de que el mundo de los estados internacionales no está a la altura de la imagen de anarquía que los realistas de diversas tendencias han expuesto ayuda a este respecto. En comparación, los supuestos estatistas de la ciencia política parecen menos hospitalarios para los enfoques anarquistas. Además, la experiencia concreta de la “anarquía” en partes del mundo donde los estados fracasan sugiere que los problemas a los que se enfrentan los aspirantes a politólogos anarquistas son intratables. Sin embargo, las

primeras impresiones pueden ser engañosas y la historia de los debates del siglo XX, rastreada aquí a través de una selección de declaraciones definitivas, indica que la ciencia política no es solo un campo diverso sino que sus propósitos también son discutidos. De hecho, la ciencia política ha sido arrastrada en diferentes direcciones a lo largo del siglo XX y sus objetivos, alcance y metodologías han sido ferozmente cuestionados.

Los objetivos de la ciencia política fueron un foco central para la entrada de Hermann Heller en la Enciclopedia de Ciencias Sociales de 1933. Su exploración del campo trazó una relación compleja con la historia de las ideas y la filosofía política para exponer una concepción central y, al mismo tiempo, resaltar la diversidad de la disciplina. En el período moderno, la ciencia política giraba “principalmente en torno al problema del logro, la consolidación y la distribución del poder político, ya sea en un Estado realmente existente o en un Estado hipotético, y a menudo se usaba como una herramienta para reforzar o socavar intereses arraigados de grupos o clases. Además, había una “disposición” creciente entre los politólogos “a aplicar los métodos de las ciencias naturales” a los problemas de la política “y así obtener una mayor objetividad y... una comprensión más clara de las actitudes y comportamientos políticos” (Heller 1963: 208).). Sin embargo, lejos de respaldar mecánicamente estos enfoques, Heller los desafió. Era 'imposible', argumentó, 'formular una



definición precisa del contenido o del método' de la ciencia política. Esta “disciplina particularmente comprensiva” “carecía de un conjunto claramente delimitado de problemas o de una metodología definitivamente prescrita” (Heller 1963: 207). Las características tratadas como esenciales para la disciplina eran meramente transitorias; y la aspiración a imitar la ciencia natural era una afectación metodológica: “de hecho”, argumentaba Heller, “no existe un método único para la ciencia natural” (Heller 1963: 208).

Heller consideró sociológicamente los propósitos de la ciencia política. Los significados asociados a la disciplina, argumentaba, estaban coloreados por el papel que los analistas se hacían a sí mismos y estos eran inevitablemente moldeados por “los problemas y las cuestiones históricas y sociológicas concretas que existen en la vida política misma” (Heller 1963: 208). También había un aspecto ideacional en el encuadre del campo. La reciente absorción de los temas de Nietzsche y Bergson en la política, observó, había permitido a ideólogos como Georges Sorel y Vilfredo Pareto argumentar que la ciencia política era “simplemente la sublimación de una situación vital altamente individualizada y completamente irracional... por encima de la cual el *pensamiento* es incapaz de elevarse a ningún punto de vista unificado” (Heller 1963: 220). Interpretado de esta manera, el perspectivismo era atractivo para un poderoso grupo de líderes políticos despiadados, pero reducía peligrosamente el “pensamiento al nivel de la

propaganda” (Heller 1963: 221). El resultado fue la 'ficcionalización' de la política (Barash 2000). La respuesta de Heller a las élites intelectuales ansiosas por servir las ambiciones desnudas de los políticos de entreguerras fue exponer la bancarrota de su relativismo filosófico y resaltar el flujo sociohistórico que creó el vacío para la ciencia política en el período de entreguerras. Era importante, argumentó, rescatar la voz autorizada y la validez teórica de la disciplina y, en un esfuerzo por cumplir esta tarea, Heller argumentó que su tema principal era el análisis de las continuidades sistémicas y sus expresiones intelectuales ideales. Admitiendo que la política siempre estuvo sujeta a influencias culturales, identificó la naturaleza humana como su constante fundamental. Heller entendió este concepto histórica y sociológicamente más que de manera abstracta y lo vinculó con la aspiración popular creativa y un potencial transformador para realizar formas de vida ideales, expresadas en la teoría política y la estabilidad institucional. El marco llevó a Heller a respaldar la democracia. De hecho, la continuidad de los regímenes democráticos junto con una filosofía política de apoyo no solo reflejó la satisfacción pública (donde existía la democracia) sino también una comprensión política genuina sobre la validez del principio. Armado con esta visión de la política, concluyó que el propósito importante de la ciencia política era ofrecer “una descripción, explicación y crítica precisas y autorizadas de los fenómenos políticos” (Heller 1963: 222–223). La ciencia política se convirtió así en un instrumento de crítica y una

herramienta para la preservación de valores e ideales, incluso en medio de una embestida que amenazaba con su derrumbe.

Escribiendo en el mismo período, William Beveridge compartió las ansiedades de Heller sobre la manipulación cínica de la ciencia política por parte de los ideólogos y las élites políticas y también distinguió el propósito de la ciencia política de la práctica de la política. Sin embargo, su preocupación por el impacto de la ideología en la política lo llevó a plantear las pretensiones de la ciencia política al universalismo y la objetividad. Además, mientras que Heller creía que la ciencia política era evaluativa, Beveridge subordinó este papel al espíritu científico, donde ambos entraban en conflicto. La pasión por “hacer que la sociedad funcione mejor en el futuro de lo que ha funcionado en el pasado” debe distinguirse de la “paciencia, el desapego, la laboriosidad, la suspensión del juicio... la disposición a afrontar los hechos, la disposición a aprender y cambiar de opinión” en el corazón de la ciencia (Beveridge 1932: f.47).

El punto de vista de Beveridge, que expresó cuando era director de la London School of Economics and Political Science (LSE), armonizaba con una tradición que se remontaba a Beatrice Webb: el propósito de la LSE, que ella ayudó a fundar en 1895, era “la mejora de la sociedad”. Este objetivo, escribió en su diario, solo podía lograrse separando la excelente investigación científica empírica de

la ideología. Una de sus preocupaciones era corregir las distorsiones del argumento socialista:

Si hay algo en lo que he creído 'desde el principio hasta el final' es que no se puede progresar excepto sobre la base de hechos comprobados y sugerencias cuidadosamente pensadas. A pesar de nuestra teoría, parcialidad, credo y prejuicio, todos vagamos por igual en el laberinto buscando la clave de los hechos verdaderos que nos lleven al lado correcto de cada problema en particular. Es lamentable ver la estrecha visión sectaria que adoptan la mayoría de los socialistas, atándose de pies y manos a una serie de contraseñas (Shibboleths).

(Webb 1895: f.1392)

Después de la Segunda Guerra Mundial, estos debates sobre la función de la ciencia política y la teorización de la relación entre ciencia, reforma e ideología dieron paso a un enfoque de la comprensión basado en la práctica. En 1948, la UNESCO reunió a un grupo de académicos internacionales para reflexionar sobre la ciencia política y publicó sus deliberaciones en 1950 en un volumen titulado *Ciencia política contemporánea*. El significado de 'ciencia', señaló el informe, era bastante amplio. Las prácticas existentes incluían un “sentido estricto en el que la ciencia se entendía como conocimiento adquirido verificado por observación precisa y pensamiento lógico y un 'sentido más

amplio' como 'la suma de conocimiento coordinado relativo a un tema determinado'". El informe aceptaba la validez de ambas, ya que esta última era inclusiva y abierta a 'países donde los fenómenos políticos han dado lugar a estudios e investigaciones, pero donde ni el estudio ni la investigación se han llevado a cabo con un espíritu estrictamente científico' (Salvadori 1950: 3). Una pluralidad similar caracterizó la discusión de los métodos: los politólogos internacionales atribuyeron una 'gran variedad de significados' al término: 'métodos filosóficos, dialécticos, jurídicos, históricos, sociológicos, psicológicos, económicos y normativos, métodos de la libertad y del medio natural, métodos experimentales, integrales y estadísticos, etc.' (Salvadori 1950: 3–4). Volviendo, entonces, al significado de 'político', el grupo desarrolló una clasificación que sirvió como paraguas para una variedad de enfoques diferentes (Salvadori 1950: 4).

Las tendencias hacia una concepción más estrecha de la ciencia política y el método científico se aceleraron a principios de la década de 1950 y fueron particularmente marcadas en la erudición estadounidense. Una encuesta de la UNESCO sobre el campo en 1952–4 señaló que los politólogos estaban divididos entre los que se inspiraban en las ciencias físicas y los metafísicos. Esta división no era uniforme, sin embargo. 'La tendencia más prominente', señaló Dwight Waldo (1956: 34), el autor del informe, 'es hacia la 'ciencia', es decir, hacia concebir la 'realidad' como

aquello que se presta a ser estudiado por los métodos de las ciencias presumiblemente más avanzadas'. Waldo, un célebre crítico de los enfoques positivistas y reduccionistas de la administración pública, observó que las palabras clave de esta tendencia eran “empíricas” y “conductuales” (Carroll y Frederickson 2001: 2–8). Teoría de grupos, toma de decisiones, participación política, gobierno comparativo y política pública fueron identificados como los elementos básicos de la ciencia política (Waldo 1956: 34); y la metodología preferida fue 'tratar de estudiar los fenómenos “reales” de la vida política, comenzando con hipótesis cuidadosamente refinadas, usando métodos rigurosos de observación, medición, conteo y usando herramientas matemáticas siempre que fuera posible, y terminando con conclusiones cautelosas y modestas' (Waldo 1956: 18–19). *El sistema político* de David Easton, publicado por primera vez en 1953, fue un texto central para los escritores en este campo emergente (Easton 1953).

La entrada de Easton para Ciencias Políticas en la *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales* de 1968 todavía describía la disciplina como “en busca de una identidad”. Esto fue un llamado a la estandarización. El reconocimiento de la ciencia política como “una disciplina independiente con una estructura teórica sistemática propia”, argumentó, dependía de “la recepción e integración de los métodos de la ciencia en el núcleo de la disciplina” (Easton 1968: 282). Sin embargo, incluso cuando

la revolución del comportamiento estadounidense ganó impulso, siguiendo el ejemplo de Easton, las voces dentro de la ciencia política continuaron celebrando su alcance y diversidad. En un informe sobre las tendencias europeas realizado en 1961 para la Asociación Internacional de Ciencias Políticas, Jan Barents, el catedrático anticomunista de Ciencias Políticas de la Universidad de Ámsterdam (Daalder 1991: 280), comentó sobre la importancia de la variación cultural del tema y reprendió la tendencia de algunos politólogos estadounidenses a “considerar el criterio estadounidense como una señal de la inmadurez europea” (Barents 1961: 86). En particular, observó tanto la intimidad de la conexión entre la ciencia política y otras ciencias sociales y cómo esto “se refleja en las diversas formas en que se organizan los estudios políticos en diferentes universidades europeas”. 'En un lugar forman una parte integrada de los departamentos de derecho o historia, en otro se fomentan en una institución algo independiente. Aquí ocupan una posición central, allí son más bien marginales' (Barents 1961: 14). La comprensión de Barents de la “ciencia” era igualmente inclusiva y describió *The Authoritarian Personality*, el estudio antipositivista de Theodor Adorno, que usaba evidencia empírica para categorizar los tipos de personalidad, que los analistas consideraban peligrosos, como una visión controvertida en la erudición contemporánea. (Martín 2001). Además, como para enfatizar la cercanía de la relación con la ciencia y la filosofía, observó que los “cientos de páginas de

investigación científica y análisis académico” que informaban el estudio encajaban con las reflexiones filosóficas de Jean Paul Sartre sobre el antisemitismo: de hecho, señaló que los autores del informe también reconocieron la similitud (Barents 1961: 22). Para Barents, esta correspondencia tenía un significado general y animó a los politólogos a “observar más que estudios de ciencia política en el sentido más estricto de la palabra” a emprender su investigación.

Es posible capturar los giros y vueltas de los debates sobre ciencia política en una narrativa integral. Mark Bevir relata esta historia utilizando el historicismo y el positivismo para construir un marco bipolar, que capta los cambios en las concepciones de las ciencias sociales, desde el historicismo del desarrollo a finales del siglo XIX hasta el empirismo modernista y el historicismo radical a mediados y finales del XX (Bevir 2006).

Sin embargo, si bien la amplia gama de argumentos podría ser historizada, lo que surge de esta breve historia del debate de la ciencia política es una imagen de pluralidad y contestación, no de homogeneidad y consenso.

No hay acuerdo sobre el propósito o el método, ni sobre el mapeo entre los dos. La apariencia de uniformidad probablemente se deba tanto a la institucionalización de la ciencia política a nivel internacional, un proceso acelerado por la expansión de la educación superior en el período



posterior a la Segunda Guerra Mundial en el contexto de la desnazificación y la Guerra Fría, como a la coalescencia de las ideas. Hoy, aunque reconocen que el centro de la ciencia política se concreta estrictamente en el estudio del gobierno, Marsh y Stoker agregan que la política que estudian los politólogos se trata nada más que “de lo que los gobiernos eligen hacer o no hacer”. Independientemente de las afirmaciones que se hagan sobre el método de la ciencia política, la fuerte asociación histórica con el conductismo y ahora con la elección racional es un mal indicador de la gama de enfoques que los profesionales realmente adoptan. Un informe reciente sobre la ciencia política del Reino Unido argumentó que la 'práctica hegemónica' en la ciencia política de los EE. UU., que cuenta con la mayor población de politólogos y, en consecuencia, establece los estándares globales para la disciplina y explica la caracterización de la corriente principal. Al estimar que la proporción racional de analistas en EE. UU., es del 5% del total, incluso en las instituciones de élite de la Ivy League, los autores señalaron que el campo académico es, de hecho, muy diverso (ESRC 2007). De hecho, mientras que la QAA distingue la ciencia política de otras áreas de la política, la APSA usa el término como un paraguas e identifica “teoría política, filosofía política, ideología política, economía política, estudios y análisis de políticas, política comparada, relaciones internacionales” entre sus 'anfitriones de campos relacionados' (APSA 2019). Esta pluralidad sugiere que la ciencia política aún podría

acomodar un amplio cuerpo de investigación, y quizás incluso enfoques anarquistas.

## **Anarquismo y ciencia**

La ciencia política es más que la suma de sus partes, pero en los estudios anarquistas la atención se ha centrado tradicionalmente en sus componentes más que en el todo; y en la historia de las ideas anarquistas, las sospechas sobre la 'ciencia' y la 'política', y más particularmente sobre la 'ciencia', sugieren que el terreno de su relación es pedregoso. El descuido del anarquismo por parte de los politólogos que destaca Prichard, se corresponde así con las sospechas anarquistas sobre la ciencia política. Las preocupaciones sobre la ciencia son innumerables y típicamente se han planteado en la crítica de los enfoques de la política adoptados por otros anarquistas, en lugar de politólogos no anarquistas: Kropotkin es un objetivo favorito. En términos más generales, la experiencia que respalda la ciencia, las certezas que parece implicar y la concepción errónea de los métodos científicos naturales que se dice que imitaron los anarquistas, son tres temas recurrentes. Sin embargo, debido a que las preguntas sobre la ciencia a menudo se han planteado en una variedad de contextos diferentes, todas son multifacéticas.

Probablemente, la sospecha más arraigada sobre la ciencia gira en torno a las poderosas ventajas del conocimiento especializado. Las preocupaciones de Bakunin sobre la pericia y el potencial del dominio técnico para burocratizarse, para servir como plataforma para una nueva forma de dominación basada en un reclamo de autoridad que amenazaba con abrumar el ejercicio del juicio individual, se expresó como una crítica de la ciencia. La ciencia había revelado lo que la religión negaba, a saber, el origen animal del mundo. La ciencia era también, en consecuencia, el fundamento adecuado para la educación. Las 'leyes universales' de la ciencia iluminaron los principios de flujo y coordinación natural que apuntalaban la ética anarquista. Sin disminuir el valor potencial de la ciencia basada en la experiencia práctica, Bakunin desconfiaba del servilismo que su institucionalización podría engendrar y de las leyes, elaboradas por los siempre falibles y típicamente perezosos 'sabios' que en la Academia podrían legitimar.

Lo que predico entonces es, en cierta medida, la rebelión de la vida contra la ciencia, o mejor dicho contra el gobierno de la ciencia, no para destruir la ciencia, eso sería alta traición a la humanidad, sino para devolverla a su lugar para que nunca más haya de ser abandonada.

(Bakunin 1916)

Los diferentes significados que Bakunin asignó a 'ciencia'

no solo proporcionaron un objetivo fácil para los críticos deseosos de resaltar su incoherencia teórica, sino también una rica elección para los anarquistas posteriores interesados en las dimensiones sociológicas, ideológicas y epistemológicas de su discusión. Por ejemplo, Paul Goodman se centró en el primer aspecto de la crítica de Bakunin. Sin embargo, mientras que Bakunin adoptó un marco neocomtiano para tratar la ciencia como una metamorfosis de la religión, Goodman se centró en los puntos en común para explorar las causas del atontamiento científico. La ciencia moderna, argumentó, era cristiana. Esta afirmación no significaba que la ciencia estuviera arraigada en el cristianismo, o que los filósofos naturales pioneros de los siglos XVI y XVII no se rebelaran contra la ortodoxia religiosa. El punto de vista más matizado de Goodman era que había una afinidad psicológica común entre la ciencia y el cristianismo. Goodman describió esto como “objetivo y obsesivo, frunciendo el ceño ante las respuestas espontáneas y rechazando otros métodos que no sean la disciplina ritual adecuada, como esencialmente irrelevantes, si no perversos”. Al igual que el cristianismo, la ciencia proponía 'la Verdad y la Belleza como objetivos y modelos absolutos' y prometía 'la felicidad para la humanidad'. Ambos también compartían una “creencia en el progreso de una entidad abstracta objetiva”. Goodman se refirió a Weber para considerar el significado sociológico de esta psicología común. En la historia europea, la ciencia se asimiló a una ética de abnegación, individualismo y

materialismo. Weber, continuó Goodman, tenía razón al argumentar que esta ética proporcionaba un estímulo para la acumulación capitalista. Además, Goodman también afirmó que las ansiedades que cristalizó la ciencia al desafiar a la antigua Iglesia y socavar las comunidades que había fomentado, reavivaron concomitantemente las ideas romanas del imperialismo. Cuando la ciencia se burocratizó, por lo tanto, ya estaba enredada en sistemas políticos autoritarios y sujeta a intereses contruados sobre exclusiones perjudiciales y desigualdades estructurales (Goodman 1962: 83–84).

Cuando miró a Estados Unidos en la década de 1960, Goodman diagnosticó la causa de la tensión social en el desarrollo paralelo de la ciencia y la religión. Mientras que la ética protestante estimuló la producción y apoyó el auge del consumo de la posguerra, la religiosidad de la ciencia sirvió como freno represivo a la experimentación y la creatividad. El análisis de Goodman apuntaba al carácter seco y racionalista de la ciencia y la negación de la pasión, el juego, la espontaneidad y la intuición que Bakunin también caracterizó como antisociales y antidemocráticos. Además, apuntaba hacia otra veta rica para la crítica anarquista, la basada en una concepción ideológica de la ciencia, de la que también se han nutrido primitivistas, defensores de la anarquía posizquierdista, anticivilizacionistas, anarcofeministas y anarquistas poscoloniales.

De acuerdo con esta concepción, la ciencia se corresponde con una visión mecanicista del universo, que podría considerarse religiosa en la medida en que es dogmática en sus afirmaciones de verdad, pero que sigue estando espiritualmente vacía. La tecnología es un foco central para esta crítica. Sin embargo, como argumentó Lewis Mumford, las ilusiones de la ciencia no estaban vinculadas a ninguna tecnología o invención en particular, sino al surgimiento y la absorción acrítica de una visión particular del mundo. Específicamente,

desde que Francis Bacon y Galileo definieron los nuevos métodos y objetivos de la técnica, nuestras grandes transformaciones físicas se han visto afectadas por un sistema que elimina deliberadamente toda la personalidad humana, ignora el proceso histórico, exagera el papel de la inteligencia abstracta, y hace del control sobre la naturaleza física, en última instancia, el control sobre el hombre mismo, el propósito principal de la existencia. Este sistema se ha abierto camino de manera tan insidiosa en la sociedad occidental, que cualquier análisis de su origen y sus intenciones bien puede parecer más cuestionable, de hecho más impactante, que los hechos mismos.

(Mumford 1964)

Un aspecto del argumento, presentado por Wolff Landstreicher, es que la ciencia subraya el deseo de

'domesticar' o, en otras palabras, dominar la naturaleza para explotar los recursos con fines de lucro, pero su objetivo no es solo resaltar sus costos. También quiere revelar los 'fundamentos ideológicos de la ciencia'. La ciencia describe una 'visión relacional del universo' que desafía la antigua comprensión griega y anticivilizatoria en la que el universo se estudiaba holísticamente 'para observar las relaciones entre las cosas, las conexiones y las interacciones'. Esta postura, argumenta Landstreicher, apoya a “aquellos que no desean dominar el universo, sino que solo quieren determinar cómo interactuar con su entorno para cumplir sus deseos y crear su vida”. El punto de vista científico funciona en la dirección completamente opuesta (Landstreicher 2007).

Una segunda línea es que la ciencia eleva la razón por encima de las intuiciones de los “místicos, románticos y nacionalistas”, como lo expresó Murray Bookchin (Bookchin 1995: 10). Bookchin compartía la visión relacional del mundo de Landstreicher, pero clasificándose a sí mismo como un defensor del humanismo ilustrado, era profundamente hostil a las corrientes anarquistas que condenaban la razón y el racionalismo. Y en la medida en que los antihumanistas invocaban la 'ciencia' para hacer esto, defendieron la visión científica. Los antihumanistas, argumentó, “desprecian o niegan el sello más distintivo de la humanidad: la razón y sus extraordinarios poderes para comprender, intervenir y desempeñar un papel en la

alteración de la realidad social y natural”. Sin embargo, '[al final]', argumentó, 'es nuestra pretensión de ser capaces de razonar e intervenir racionalmente en el mundo que nos rodea' lo que define a los seres humanos 'como especie' (Bookchin 1995: 4– 5). Una respuesta a esta posición, la visión holística dialéctica de John Clark, es que el mundo, el universo, la 'naturaleza' no puede objetivarse en las formas que requiere el racionalismo de Bookchin (Clark 1997). Otra es que la prioridad asignada a la razón y el arraigo del anarquismo en las tradiciones ilustradas es imperialista (Ciccariello–Maher 2010).

Hay algunas superposiciones entre los aspectos ideológicos y epistemológicos de la crítica anarquista. Específicamente, los críticos argumentan que las pretensiones de verdad asociadas con la ideología de la ciencia tienen sus raíces en teorías del conocimiento que asumen la posibilidad de objetividad o certeza.

Tradicionalmente, la crítica anarquista se unió a las afirmaciones marxistas sobre el estatus del socialismo científico.

Gustav Landauer describió esta afirmación de la ciencia como una afirmación de “conocer el futuro”.

Presume tener una visión tan profunda de las leyes eternas del desarrollo y de los factores determinantes de la historia humana que sabe lo que está por venir,



cómo continuará la historia y qué será de nuestras condiciones y formas de producción y organización.

(Landauer 1978: 49)

En parte, la preocupación de Landauer resonaba con la crítica de Mumford a la 'mega máquina': moldeada de esta manera, la ciencia produciría lo que Landauer entendió como el sueño distópico de Marx, a saber, la erradicación de la idiotez rural en nombre de la eficiencia industrial y libertad proletaria. Por otra parte, argumentó que la idea de que “existe una ciencia que puede revelar, calcular y determinar el futuro con certeza a partir de los datos y noticias del pasado y de los hechos y condiciones del presente” era “tonta” y recomendó denunciarla, burlarla y rechazarla (Landauer 1978: 49). Habiendo desnudado este tipo de ciencia, los críticos recientes han expuesto la compulsión que oculta. En lugar de la certeza científica, asociada aquí con la 'razón', Franco Berardi sustituye así la idea kropotkiniana de la propensión a discutir tendencias sociológicas (Kropotkin 1970: 47):

Como la Fuerza y la Razón han fracasado como principios de cambio social y de gobierno político, creo que debemos adoptar el punto de vista de la tendencia, no el punto de vista de la voluntad. La tendencia no es un ideal, una utopía, no es la proyección de un orden racional que la fuerza eventualmente implementaría. La tendencia es una posibilidad implicada en el presente

estado de cosas, una posibilidad que actualmente no puede ser desplegada porque el presente paradigma de relación social... hace tal despliegue imposible.

(Berardi 2012: 144)

Es revelador que la crítica de Landauer a la certeza científica no se extendiera a la ciencia misma. Uno de los resultados de las distorsiones del marxismo fue que se devaluó “el significado de la ciencia”. Al igual que Bakunin, distinguió entre leyes científicas –'leyes de nuestra mente'– o 'conocimiento', que significa 'haber vivido, poseer lo que ha sido' y vida, 'vivir, crear y sufrir lo que ha de ser'. (Landauer 1978: 50). Goodman distinguió de manera similar la ciencia como maravilla de la ciencia como precisión tecnológica objetiva (Goodman 1966: 34–35). Los críticos anarquistas recientes son generalmente menos discriminatorios. Las quejas a menudo combinan un rechazo de los tipos de esquemas sociológicos comteanos que absorbió Bakunin (la ley de las etapas), a veces visto a través de la lente de la ciencia socialista, con críticas a la proposición de que el mundo es cognoscible y la afirmación de que el conocimiento es accesible mediante la adopción de un único método, basado en la observación y la experimentación.

De esta manera, los discursos del siglo XIX sobre la religión y la ciencia se combinan con las vulgares concepciones marxistas de la necesidad histórica y los argumentos

militantes del siglo XX sobre la verificación y los méritos de los métodos científicos naturales en las ciencias sociales, incluida la ciencia política. El 'discurso del humanismo de la Ilustración' que une a Kropotkin y Bookchin, argumenta Newman, ya no es sostenible. Enumerando la lista de motivos cientificistas que recorren este discurso, aísla 'la universalidad de la moral y la razón, y las ideas de la progresiva ilustración de la humanidad; una concepción del orden social como constituido naturalmente (por leyes naturales, por ejemplo) y determinado racionalmente; una visión dialéctica de la historia; y cierto positivismo, por el cual la ciencia podría revelar la verdad de las relaciones sociales' (Newman 2012: 6).

Newman tiene una corriente particular de anarquismo en mente, sin embargo, la totalidad de esta crítica sugiere que las posibilidades de realizar ciencia política anarquista, ya sea en el sentido de poder participar en la gama completa de subcampos recopilados bajo el paraguas de APSA o, en el contexto del Reino Unido, para aportar puntos de vista anarquistas al análisis del gobierno, son bastante escasos. Sin embargo, a pesar de la solidez de la crítica anarquista de la ciencia, es posible encontrar ejemplos de ciencia política anarquista y considerar los espacios que existen para un modelo diferente de compromiso científico.

## **Anarquismo y ciencia política**

He argumentado que la ciencia política ofrece a los anarquistas más oportunidades de compromiso que las que permiten algunas críticas anarquistas recientes de la “ciencia”. En esta sección, describo tres defensas de la práctica constructiva de la ciencia política y luego considero cómo la ciencia política y social puede apoyar la transformación anarquista.

En sus discusiones sobre el activismo basado en la comunidad, Martha Ackelsberg da una razón por la cual los anarquistas deberían preocuparse por la exclusión de la investigación en ciencias políticas: el activismo feminista de base, argumenta, no solo expone la inadecuación de las concepciones académicas de la democracia, sino también el espacio que existe para remodelar las concepciones públicas (Ackelsberg 2010: 150). Parte de su proyecto es mostrar qué aportan las perspectivas anarquistas a la comprensión de los conceptos utilizados en el debate académico y cómo estos no logran explicar o dar sentido a los fenómenos políticos reales; y el propósito mayor es transformar las concepciones del lenguaje común y alinearlas más con los valores de los grupos activistas con los que ella está involucrada. Si la democracia es algo más

que la participación electoral, si las instituciones políticas actuales no son por lo que parece la democracia y se prefiere la toma de decisiones por consenso y la gobernabilidad local; si la protesta debe ser entendida como una expresión de democracia en lugar de una corrupción del derecho a la libertad de expresión dependiente del mandato policial; y si es posible desarrollar instituciones en las que el poder de toma de decisiones no esté siempre y necesariamente concentrado en manos de una élite, entonces los anarquistas podrían intentar persuadir a sus conciudadanos por qué y resaltar las virtudes de las alternativas.

En una discusión reciente sobre el calentamiento global, Roy Krøvel da otra razón para comprometerse con la ciencia política, al mismo tiempo que aborda directamente los problemas metateóricos que plantea la teoría política anarquista contemporánea. El calentamiento global, argumenta, “es real” y su realidad “existe independientemente de nuestro discurso al respecto”. El calentamiento global brinda razones urgentes para la acción porque 'tendrá consecuencias reales y peligrosas para los humanos y la sociedad humana' (Krøvel 2013: 22). Al mismo tiempo, el calentamiento global plantea un problema particular, a saber, el pleno conocimiento de los procesos y consecuencias. Desde una perspectiva eco-anarquista, enfrentar el cambio climático nos exige 'repensar nuestra relación con la naturaleza y nuestros posibles caminos para

comprender la naturaleza y la realidad de una manera teóricamente seria... es decir, en términos de la unidad entre teoría y praxis'. La tarea es en parte ética, lo que lleva a Krøvel a reexaminar los debates entre Bookchin y sus críticos en un esfuerzo por llegar a una síntesis de ecología profunda y social y en parte científica: enfrentar el cambio climático implica efectivamente el desarrollo de un enfoque que apoyará la ecofilosofía y estimulará la acción global, brindando confianza para la acción en una condición de incertidumbre. 'El pensamiento ético sobre el calentamiento global no puede... reducirse al ámbito de la conciencia humana, el lenguaje y el discurso' y los imperativos para la acción requieren 'que actuemos antes de saber todo lo que queremos saber al respecto' (Krøvel 2013: 22). La ciencia puede ayudar, no porque se espere que “produzca certeza”, sino porque

puede ayudarnos a guiarnos para hacer juicios éticos más o menos sólidos basados en las predicciones inciertas que tenemos en el momento en que necesitamos tomar 'decisiones políticas'. Esta comprensión del papel de la ciencia aceptaría que no tenemos ninguna garantía de que el futuro se parecerá al pasado, al mismo tiempo que acepta que algunas afirmaciones sobre el calentamiento global son menos falibles que otras.

(Krøvel 2013: 42)

Krøvel no sugiere ni por un minuto que una forma ingenua de empirismo sea suficiente para su proyecto y, en cambio, aboga por un enfoque antifundacionalista.

En su discusión sociológica y filosófica, Charles Thorpe e Iain Welsh defienden de manera similar el papel de la ciencia en el anarquismo. Al igual que Krøvel, sostienen que el anarquismo mismo proporciona el punto de partida. Desde esta perspectiva, la ciencia política no es una conjunción formada por modelos de investigación externos a las aspiraciones anarquistas, sino por el desarrollo de enfoques de estudio consistentes con esa ética. De hecho, al encontrar una afinidad entre el anarquismo de los activistas políticos del siglo XIX como Kropotkin y el anarquismo epistemológico de Feyerabend, desafían la corriente sociológica al reenfocar la investigación científica desde los intereses de la élite hacia iniciativas de base formadas “desde abajo” y defender la posibilidad de desarrollar una filosofía de la ciencia no autoritaria consistente con prácticas diversas y plurales y el rechazo de afirmaciones de conocimiento abstracto y universal (Thorpe y Welsh 2008).

¿Hasta qué punto la investigación científica social política puede apoyar las agendas transformadoras? En una discusión sobre la investigación feminista, Martineau y Squires señalan que los académicos que trabajan en este área generalmente han defendido el pluralismo

metodológico y que este enfoque abierto ha facilitado “una mayor interacción entre los académicos feministas positivistas y pospositivistas, y entre los científicos políticos empíricos y los teóricos políticos normativos, de lo que es común en la disciplina en general” (Martineau y Squires 2012:528). Deben alentarse tanto el pluralismo de la investigación feminista como el intercambio entre el análisis empírico y la teoría ideal, argumentan, porque el potencial de la teoría política para apoyar la transformación social requiere que no esté completamente desconectada de la investigación empírica de las realidades contingentes (Martineau y Escuderos 2012: 536). Así como el empirismo resulta en conservadurismo cuando se usa para generar teoría, la teoría ideal resulta en abstracción cuando se separa del empirismo. La prioridad que otorgan a la transformación social también es fundamental para el anarquismo: el objetivo de la investigación es ayudar a generar el cambio.

Fredy Perlman presentó un argumento similar, a fines de la década de 1950 en una apreciación crítica de C. Wright Mills (Perlman 1970). En 1959, Mills analizó las tendencias que entonces se afianzaban en la investigación de las ciencias sociales. Describió el estado de la disciplina identificando dos ejes dominantes: la gran teoría y el empirismo abstracto. Ninguno de estos, argumentó, ayudaba a las personas a reflexionar sobre los cambios en los valores culturales y los cambios en las estructuras



sociales o los ayudaba a comprender sus propias vidas, y mucho menos les ofrecía esperanza de transformación o empoderamiento: ambos estaban tristemente desprovistos de imaginación sociológica. Respondió pidiendo un nuevo tipo de compromiso intelectual informado por su profunda apreciación de las raíces históricas de la sociología. De hecho, no solo argumentó que la historia de la disciplina era mucho más rica de lo que implicaban las tendencias modernas, sino que, además, ofrecía un modelo que podría ayudar a corregir las deficiencias de la tendencia moderna.

La evaluación de Perlman del trabajo de Mills fue que, en última instancia, no podía liberarse de las garras del elitismo y que su análisis crítico de los teóricos de entreguerras que Heller había rechazado anteriormente lo cegó ante la posibilidad de una acción de base (Perlman 1970: 106–117). No obstante, Perlman consideraba *La imaginación sociológica* como la obra de un 'hombre del siglo XX completamente desarrollado que intentaba vincular su actividad práctica a la historia de su tiempo'. El libro de Mills era un “intento de unir el pensamiento a la acción, de unir el poder con la sensibilidad” (Perlman 1970: 88). ¿Podría seguir proporcionando un modelo para la ciencia política anarquista?

Preocupantemente para los teóricos anarquistas contemporáneos, Mills encontraba su inspiración en la sociología del período 'clásico', especialmente en el trabajo

de Comte, JS Mill, Marx y Weber. A pesar de todos sus defectos, este cuerpo de trabajo fue moldeado por un compromiso con los valores que estaban claramente establecidos, por la preocupación de abordar “los problemas privados encontrados... por una variedad de individuos” y explorarlos a través de la formulación de preguntas de investigación que ubicasen estos temas específicos y particulares con referencia a 'estructuras históricas y sociales más grandes' (Mills 1983: 144). Estos sociólogos eran “artesanos” que evitaban hacer deducciones a partir de grandes teorías conceptuales y creían que el análisis era más que un “estudio microscópico”. Mills explicó que en la ciencia social clásica,

los practicantes tratan de construir y deducir al mismo tiempo, en el mismo proceso de estudio, y hacerlo mediante la adecuada formulación y reformulación de los problemas y de sus adecuadas soluciones. Practicar tal política... es abordar problemas sustantivos en el nivel histórico de la realidad; plantear estos problemas en términos apropiados a ellos; y luego, no importa qué tan alto sea el vuelo de la teoría, no importa qué tan minucioso el arrastrarse entre los detalles, al final de cada acto de estudio completado, enunciar la solución en términos de los aspectos macroscópicos del problema.

(Mills 1983: 143)

Las ideas de Mills coincidían con el proyecto esbozado por Heller, aunque como resultado del contexto, sus ambiciones eran bastante diferentes. El papel defensivo que Heller asignaba a la ciencia política era medir las consecuencias negativas de los ataques de élites poderosas y agresivas a las instituciones populares, legitimadas por el respaldo público y una historia del pensamiento político. La idea de Mills era mostrar cómo los sociólogos podrían ayudar a los ciudadanos a superar la indiferencia política, la apatía y el malestar que percibía en la sociedad estadounidense de la posguerra, desafiando el consenso intelectual para explicar las causas de este malestar (Mills 1983: 18–19).

Las llamadas que Mills hizo a una nueva generación de estudiantes resonaron con una tradición de pensamiento anarquista que surgió en paralelo a la sociología clásica que Mills celebraba, especialmente en el trabajo de Kropotkin. Uno de sus proyectos fue desplegar la ciencia metodológicamente contra la metafísica socialista (socialismo científico) y utilizar los métodos de análisis empírico tan queridos por los victorianos para exponer la bancarrota del capitalismo y la política estatal represiva. Por ejemplo, analizó los datos para demostrar el caos económico de las divisiones comerciales internacionales y la barbarie de la política penitenciaria. Su admiración crítica por Herbert Spencer y August Comte y su capacidad para dominar datos y mantenerse al día con una amplia gama de

debates en las ciencias sociales informaron gran parte de este trabajo. Sin embargo, es un error leer en esta admiración una concepción del mundo crudamente positivista. De hecho, la comparación con la noción de artesanía de Mills es esclarecedora. El propósito de la investigación científica, argumentó Kropotkin, era obtener 'una respuesta a una pregunta definida y claramente formulada. Y es tanto más fructífero cuanto más claramente ve el explorador la conexión que existe entre su problema y su concepto general del universo' (Kropotkin 1970: 153). Debido a que el anarquismo, argumentó, “nació entre la gente, en las luchas de la vida real” (Kropotkin 1970: 150), sus valores de investigación fueron moldeados por las condiciones en las que los individuos vivían y luchaban, y los medios por los cuales sus aspiraciones podían alcanzarse. Al igual que Mills, Kropotkin adoptó un enfoque sintético de la investigación, rechazando tanto la gran teoría como el empirismo y defendiendo en su lugar el método inductivo–deductivo, que vinculaba la generación de teoría y el análisis de datos. Al apelar a este enfoque, Kropotkin no estaba interesado en “deducir nuestras ideas sociales de [las ciencias naturales]” (Kropotkin 1970: 115). Tampoco pensó que los métodos adoptados en la investigación pudieran aplicarse acríticamente, ya que estos estaban moldeados por los intereses de las élites dominantes. El estudio de la historia, argumentó, no podía continuar como un “cuento de ancianas sobre grandes reyes, grandes estadistas y grandes parlamentos”, como tampoco la economía social

podía seguir siendo “simplemente la santificación del robo capitalista “. Era obvio para él que estas disciplinas, así como la “antropología, la sociología, la ética, debían ser completamente refundidas”, y que 'las mismas ciencias naturales debían sufrir una profunda modificación, tanto en lo que respecta a la concepción de los fenómenos como con respecto al método de exposición' (Kropotkin 1970: 277).

La perspectiva que presentan el trabajo de Kropotkin y, de manera similar, el de Mills, es el desarrollo de un enfoque prefigurativo de la ciencia política: uno que enmarca los objetos de análisis con referencia al logro de realidades más justas y que aplica métodos de ciencia política para iluminar caminos de cambio en lugar del mantenimiento del *statu quo*. Es interesante pensar cómo los argumentos antielitistas que informaron las críticas al gobierno parlamentario que publicó Kropotkin –en particular el ensayo 'Gobierno Representativo'– fueron absorbidos a principios del siglo XX por una política de extrema derecha, como explica Heller sobre la ciencia política. Fue Mills, además, quien reformuló la crítica del elitismo en el análisis del complejo militar–industrial. Uno de los arquitectos del elitismo clásico, Robert Michels, no pudo resistirse a tratar la herencia aristocrática del principesco Kropotkin como agua para su molino, pero reconoció la fuerza de la crítica anarquista cuando formuló su ley de hierro de la oligarquía. Rechazar los términos del debate de la ciencia política en nombre de la anticiencia anarquista deja abierto un campo

de investigación y corre el riesgo de que el espacio sea ocupado por individuos que no entienden las posiciones anarquistas o, al tratar de analizarlas, las descartan como mera utopía.

## Conclusión

La declaración de Herber Newton de que el anarquismo era ciencia política y religión podría leerse como una afirmación desafiante de su potencial para el cambio social. Los que se suscribieron al anarquismo se pusieron del lado de la reforma dinámica. Armados con evidencias sobre la justicia y la necesidad del cambio y la fe en su posibilidad, estaban preparados para confrontar a los reaccionarios que estaban dispuestos a negar los derechos civiles básicos y, como demostró el asesinato judicial de Joe Hill en 1915, usar todo el peso de la ley con fines represivos. La ciencia política fue una herramienta en esa lucha, no solo disponible para los anarquistas, sino para todos los estudiosos interesados en diagnosticar las causas de los problemas sociales y encontrar remedios para mejorarlos. El título elegido para resaltar los avances de finales del siglo XIX en las ciencias sociales –la *Enciclopedia de la reforma social*– parece indicar este estado de ánimo. De hecho, el editor, WDP Bliss, era otro socialista cristiano (algo crítico

con Newton) comprometido con la “transformación gradual y cuidadosa” del sistema social y “la reconstrucción de todo el orden económico e industrial” (Dressner 1978: 70). Los argumentos sobre la relación adecuada entre la teoría normativa y la ciencia empírica, ensayados entre Heller y Beveridge, y las tendencias sociales de la posguerra que han elevado los métodos particulares de investigación y al mismo tiempo han entorpecido las reflexiones metodológicas sobre su validez científica, no han extinguido esta idea de aspiración reformadora. Mills fue un abogado de mediados del siglo XX y revistas como *New Political Science* se siguen produciendo con el mismo espíritu. Prichard podría tener razón en que la ciencia política tiende a ignorar el anarquismo, pero la investigación en ciencia política no requiere una reducción del enfoque disciplinario o una visión crítica, ni implica una proscripción en la selección de métodos. Parece claro que el anarquismo tiene un lugar en la disciplina. Lanzar el anarquismo contra cualquiera de sus subcampos sobre la base de una crítica de la ciencia sería contraproducente.

## Referencias

Ackelsberg, M. (2010) *Resisting Citizenship. Feminist Essays on Politics, Community and Democracy*, London: Routledge.

- American Political Science Association (APSA) (2019) Online. Available at: <https://www.apsanet.org/RESOURCES/For-Students> (accessed 17 January 2019).
- Bakunin, M. (1916 [1882]) *God and the State*, with a Preface by Carlo Cafiero and Elisee Reclus, First American Edition, New York: Mother Earth Publishing. Online. Available at: [http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist\\_Archives/bakunin/godandstate/godandstate\\_ch1.html#l](http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bakunin/godandstate/godandstate_ch1.html#l) (accessed 13 July 2013).
- Barash, J.A. (2000) 'Political Mythologies of the Twentieth Century in the Perspective of Herman Heller, Ernst Cassirer, and Karl Lowith', *Bulletin du Centre de recherche francais a Jerusalem*, 6: 121-133. Online. Available at: <http://bcrfj.revues.org/2882> (accessed 13 July 2013).
- Barents, J. (1961) *Political Science in Western Europe. A Trend Report*, London: Stevens & Sons. Berardi, F. 'Bifo' (2012) 'The Transversal Function of Disentanglement', in F. Campagne and E.
- Campiglio (eds.) *What We Are Fighting For? A Radical Collective Manifesto*, London: Pluto, pp. 139-145.
- Beveridge, W. (1932) 'Draft of the Director's Address to First-Year Students, 5 October 1932', London School of Economics and Political Science Digital Library. Online. Available at: [http://lib-161.lse.ac.uk/archives/beveridge\\_5\\_10/19.pdf](http://lib-161.lse.ac.uk/archives/beveridge_5_10/19.pdf) (accessed 12 October 2012).
- Bevir, M. (2006) 'Political Studies as Narrative and Science, 1880-2000', *Political Studies*, 54(3): 583-606.
- Bliss, W.D.P. (ed.) (1908) *New Encyclopedia of Social Reform*, New York and London: Funk & Wagnalls Co.
- Bookchin M. (1995) *Re-Enchanting Humanity. A Defense of the Human Spirit*



*against Antihumanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism*, London: Cassell.

Carroll, J.D. and Frederickson, H.G. (2001) 'Dwight Waldo 1913-2000', *Public Administration Review*, 61(1): 2-8.

Ciccariello-Maher, G. (2010) 'An Anarchism That is Not Anarchism: Notes toward a Critique of Anarchist Imperialism', in J. Klausen and J. Martel (eds.) *How Not to Be Governed*, Lanham MD: Lexington, pp. 19-46.

Clark, J. (1997) 'A Social Ecology', *Capitalism, Nature, Socialism*, 31: 3-33. Online. Available at: <http://theanarchistlibrary.org/library/john-clark-a-social-ecology> (accessed 13 July 2013).

Daalder, H. (1991) 'Political Science in the Netherlands', *European Journal of Political Research*, 20(3-4): 279-300.

Dressner, R.B. (1978) 'William Dwight Porter Bliss's Christian Socialism', *Church History*, 47(1): 66-82. Easton, D. (1953; 1971) *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*, 2<sup>nd</sup> edn. Chicago and London: University of Chicago Press.

Easton, D. (1968) 'Political Science', in D.L. Sills (ed.) *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 12, New York: Macmillan Co. & The Free Press, pp. 282-298.

ESRC (2007) *International Benchmarking Review of UK Politics and International Studies*. Online. Available at: [http://www.esrc.ac.uk/\\_images/International%20benchmarking%20review%20-%20Politics%20and%20International%20studies\\_tcm8-4554.pdf](http://www.esrc.ac.uk/_images/International%20benchmarking%20review%20-%20Politics%20and%20International%20studies_tcm8-4554.pdf) (accessed 13 July 2013).

Goodman, P. (1962) *Utopian Essays and Practical Proposals*, New York: Vintage Anarchism and political science 109

- Goodman, P. (1966) *The Moral Ambiguity of America*, Toronto: Canadian Broadcasting Corporation.
- Heller, H. (1963 [1933]) 'Political Science', in E.R.A. Seligman (ed.) *Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: Macmillan, pp. 207-223.
- Kropotkin, P.A. (1970) *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, R.N. Baldwin (ed.), New York: Dover.
- Krøvel, R. (2013) 'Revisiting Social and Deep Ecology in the Light of Global Warming', *Anarchist Studies*, 22(2): 22-47.
- Landauer, G. (1978) *For Socialism*, trans. D.J. Parent, introduction by R. Berman and T. Luke, St. Louis: Telos Press.
- Landstreicher, W. (2007) 'A Balanced Account of the World: A Critical Look at the Scientific World View', *Anarchy A Journal of Desire Armed*, 63. Online. Available at: <http://theanarchistlibrary.org/library/wolfi-landstreicher-a-balanced-account-of-the-world-a-critical-look-at-the-scientific-world-view> (accessed 13 July 2013).
- Marsh, D. and Stoker, G. (eds.) (2002) *Theory and Methods in Political Science*, 2<sup>nd</sup> edn. Basingstoke: Palgrave/Macmillan.
- Martin, J. L. (2001) 'The Authoritarian Personality, 50 Years Later: What Lessons Are There for Political Psychology?', *Political Psychology*, 22(1): 1-26.
- Martineau, W. and Squires, J. (2012) 'Addressing the "Dismal Disconnection": Normative Theory, Empirical Inquiry and Dialogic Research', *Political Studies*, 60(3): 523-538.
- Mills, C.W. (1983 [1959]) *The Sociological Imagination*, Harmondsworth: Penguin.
- Mumford, L. (1964) 'Authoritarian and Democratic Technics', *Technology*

*and Culture* 5(1): 1 -8. Online. Available at: <<http://theanarchistlibrary.org/library/lewis-mumford-authoritarian-and-democratic-technics>> (accessed 12 October 2012).

New Political Science (n.d.) 'Aims and Scope', *New Political Science*. Online. Available at: <http://www.tandfonline.com/action/aboutThisJournal?show=aimsScope&journalCode=cnps20#.UeKqx8xwZCo> (accessed 13 July 2013).

Newman, S. (2012) *The Politics of Postanarchism*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Perlman, F. (1970) *The Incoherence of the Intellectual*, Detroit: Black and Red.

Prichard, A. (2012) 'Anarchy, Anarchism and International Relations', in R. Kinna (ed.) *The Continuum Companion to Anarchism*, New York: Continuum, pp. 96-108.

Quality Assurance Agency (QAA) (2007) *Subject Benchmark Statement: Politics and International Relations*, UK Quality Assurance Agency. Online. Available at: <http://www.qaa.ac.uk/Publications/InformationAndGuidance/Pages/Subject-benchmark-statement-Politics-and-international-relations.aspx> (accessed 13 July 2013).

Salvadori, M. (1950) 'Introduction. The UNESCO Project: Methods in Political Science', in *Contemporary Political Science: A Survey of Methods, Research and Teaching*, Publication 426 of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Paris: UNESCO, pp. 1-20. Online. Available at: <http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000725/072539eo.pdf> (accessed 13 July 2013).

Schroeder, T. (1916) *Free Speech for Radicals*, New York: Free Speech League.

Thorpe, C. and Welsh, I. (2008) 'Beyond Primitivism: Toward a Twenty-First Century Anarchist Theory and Praxis for Science', *Anarchist Studies* 16(1): 48-75. Online. Available at: <http://theanarchistlibrary.org/library/charles-thorpe-and-ian-welsh-beyond-primitivism-toward-a-twenty-first-century-anarchist-theory> (accessed 13 July 2013).

Waldo, D. (1956) *Political Science in the United States of America. A Trend Report*, Paris: UNESCO. Online. Available at: <http://unesdoc.unesco.org/images/0006/000681/068182eo.pdf> (accessed 13 July 2013).

Webb, B. (1895) Typescript Diary, 1 January 1889-[7] March 1898, London School of Economics and Political Science Digital Library. Online. Available at: <http://digital.library.lse.ac.uk/objects/lse:wip502kaf#page/390/mode/2up> (accessed 13 October 2012).

## VII. HACIA UNA ANALÍTICA ANARQUISTA–FEMINISTA DEL PODER

Sandra Jeppesen

### Introducción

Las feministas anarquistas se han involucrado globalmente en la organización política y la teorización desde el inicio del movimiento anarquista a finales del siglo XVIII y principios del XIX (Farrow 1974; Molyneux 1986; Zarrow 1988; Ackelsburg 1991; Brown 1993; de Heredia 2007; Jeppesen y Nazar 2012). A pesar de esto, Margaret Marsh ha descubierto que “se ha prestado muy poca atención académica a las mujeres anarquistas, con la excepción de Emma Goldman, que no era plenamente representativa” (Marsh 1978: 533). Deric Shannon (2009:

59) argumenta de manera similar que “los artículos que articulan o utilizan una perspectiva claramente anarcofeminista rara vez se encuentran en las revistas académicas”, lo que deja la teoría anarcofeminista poco articulada. Los escritores proponen varias razones: Marx ha teorizado el capitalismo así que las anarquistas–feministas no son necesarias; las anarquistas–feministas creen que la teoría es elitista; y las anarquistas–feministas prefieren la acción a la teoría. También podemos observar que las mujeres, especialmente las racializadas y colonializadas, tienen responsabilidades desproporcionadas en el trabajo tanto dentro como fuera del hogar, así como la parte desigual del trabajo que les corresponde, las deja menos tiempo para teorizar. Además, las académicas anarquistas–feministas pueden tender a producir trabajos colaborativos que requieren mucho tiempo, mientras que los hombres anarquistas tienden a producir trabajos individuales. Yo diría, con Shannon, que se necesita más polinización cruzada entre las teorías anarquistas de Estado y capital y las teorías feministas de género, queer, trans, raza, colonialismo y ecología.

Hay un surgimiento creciente de investigación anarquista–feminista global sobre una amplia gama de temas. Basándome en esta riqueza de material, primero desarrollaré una definición funcional de anarquismo–feminista, y luego propondré un análisis anarquista–feminista del poder.

## ¿Qué es el anarquismo–feminismo?

Anarquista–feminismo se refiere a la reunión de anarquismo y feminismo. El anarquismo es una teoría política que se remonta a la publicación de dos libros: *Inquiry Concerning Political Justice* de William Godwin (1793) y *A Vindication of the Rights of Woman* de Mary Wollstonecraft (1792). Catherine Eschle (2001: 42) teoriza “el anarquismo como oposición a las relaciones y estructuras de poder jerárquico y coercitivo”, enfatizando prácticas basadas en críticas a la dominación. Hoy en día es una práctica activista que gana impulso mundial: 'Desde centros sociales anticapitalistas y comunidades ecofeministas hasta estridentes fiestas callejeras y bloqueos de cumbres internacionales.

El análisis anarquista–feminista del poder y las formas de resistencia y organización han estado en el corazón del movimiento de “globalización alternativa” (Gordon 2007: 29).

Las teorías feministas analizan las desigualdades del poder de género en la política, la economía y la cultura: la crítica

psicoanalítica; ecocrítica; feminismo francés; feminismos marxista, socialista y posestructuralista; feminismos liberales, burgueses y radicales; feminismos antirracistas, anticoloniales y transnacionales: 'En su suposición de la posibilidad de un cambio social fundamental, la teoría feminista se apoya en la práctica feminista' (Iannello 1992: 35). Mientras que el anarquismo 'apunta hacia un modelo de organización del movimiento democrático incluso si la insensibilidad general a las múltiples formas de poder significa que este modelo permanece incompleto' (Eschle 2001: 46), cuando se combina con el feminismo, esta sensibilidad a las múltiples formas complejas de poder emerge.

Comenzar por definir el anarquismo y el feminismo por separado, sin embargo, sugiere que los dos históricamente han estado separados. Este no es el caso. Más bien, "el movimiento anarquista ha atraído durante mucho tiempo y ha tenido en su centro a mujeres destacadas que han influido en el desarrollo del movimiento en todo el mundo" (Kramarae y Spender 2001: 46). En México, 'Carmen Huerta se convirtió en presidenta del congreso laboral ya en 1879, y las políticas laborales siempre reflejaron las preocupaciones de las mujeres como resultado de demandas anarquistas [feministas]' (49). En Argentina, las mujeres anarquistas produjeron un periódico feminista, *La Voz de la Mujer* (Molyneux 1986), y en España las anarquistas–feministas organizaron Mujeres Libres, que



contó con más de 20.000 mujeres en su apogeo (Ackelsberg 2005: 21). Además, en 'Uruguay, Brasil y México, los anarquistas también promovieron el feminismo anarquista desde muy temprano' (de Heredia 2007). Mujeres anarquistas como Emma Goldman y Voltairine de Cleyre estuvieron activas en los Estados Unidos a principios del siglo XX, cuando anarquistas feministas como He Zhen también se estaban organizando en la China revolucionaria (Zarrow 1988).

¿Qué es, entonces, el anarquismo–feminista? Lynne Farrow (1974: 3) argumentó en la década de 1970 que “el feminismo practica lo que predica el anarquismo”. Deirdre Hogan (2004) argumenta que “los anarquistas creen que la libertad de uno se basa en la libertad de todos, por lo que no puede haber una verdadera sociedad anarquista sin el fin de todas las estructuras existentes de dominación y explotación, incluida naturalmente la opresión de las mujeres”. De Heredia (2007: 44) argumenta que 'el anarco–feminismo puede servir para luchas convencionales<sup>44</sup> de género y feministas, haciendo así que la práctica anarquista sea más consistente con la teoría anarquista, [y] el anarcofeminismo puede contribuir a otras críticas feministas y luchas contra la opresión de género”. De manera similar, Breton y sus colegas (2012a) encontraron

---

44 De Heredia (2007, 45) explica, 'en el contexto del anarquismo, la transversalización de género significa hacer que la lucha contra la opresión de género vaya de la mano con la lucha contra el capitalismo y el Estado'.

que el anarquismo–feminismo intenta anarquizar el feminismo y hacer que el anarquismo sea más feminista. Los movimientos anarco–feministas y anarco–queer:

desafían las opresiones de género y sexo tanto en el mundo en general como dentro del movimiento anarquista, empujando a los anarquistas no feministas y no queer a considerar lo que a menudo se denominan cuestiones feministas y queer, que incluyen el cuerpo, la crianza de los hijos, el trabajo sexual, la (dis)capacidad, salud y salud mental. Por otro lado, desafían a los movimientos feministas y queer a considerar las opresiones interseccionales con el sexo y el género, como el capitalismo, la clase, la pobreza, el trabajo y la vivienda, donde el análisis y la práctica anarquistas son particularmente fuertes.

(Jeppesen y Nazar 2012: 163)

Las anarquistas–feministas están comprometidas en luchas internas de los movimientos sociales contra el man–arquismo (la dominación sistémica masculina en los movimientos anarquistas) y el feminismo liberal (reivindicaciones reformistas, clasistas, dominadas por los blancos o esencialistas de la libertad de los derechos de las mujeres), luchando simultáneamente dentro de estos movimientos por transformaciones sistémicas en la sociedad en general.

Alison Jaggar (1983: 11) argumenta que las perspectivas anarquista–feministas pueden a veces subsumirse bajo teorías feministas, incluyendo: feminismo marxista, en el cual el estado se desvanece; desafíos feministas radicales al patriarcado; y críticas socialistas–feministas de las jerarquías económicas. Por lo tanto, podemos asumir que el feminismo anarquista no tiene sus propias formas de pensamiento. Pero la teoría anarquista–feminista no reclama la propiedad de las ideas, sino que valora la democratización del conocimiento en beneficio de la humanidad. Las anarquistas–feministas podrían, por lo tanto, dar la bienvenida al hecho de que los elementos del anarquismo–feminismo se hayan integrado en una amplia gama de feminismos. Kathleen Iannello sugiere que las anarquistas–feministas ofrecen un 'enfoque único en el desarrollo de estructuras que evitan el tipo de poder coercitivo transmitido a través de la organización jerárquica... Si bien las cuestiones de jerarquía y poder son importantes para todos los marcos feministas, ninguno los aborda tan específicamente como los anarquistas' (Iannello 1992: 42).

Al mismo tiempo, históricamente, las mujeres anarquistas no siempre se autodenominaron feministas, 'rechazando la etiqueta feminista porque se entendía que el feminismo era una ideología de la burguesía' (de Heredia 2007), y de sufragistas que exigían el voto (Reichert 1976: 175–176). Voltairine de Cleyre bromeaba: 'El voto no ha hecho libres a

los hombres y no nos hará libres a nosotras' (citado en Marsh 1978: 541). Después de todo, el 'feminismo dominante no amenazó los fundamentos culturales', como el matrimonio, el patriarcado en la familia, etc., y en cambio, 'se concentró en cuestiones legales y políticas' (Marsh 1978: 534). Pero las anarquistas–feministas vieron los sistemas legales y políticos como sitios de opresión de género, contra los cuales se organizaron. Por lo tanto, las primeras anarquistas–feministas quedan excluidas de las historias feministas, a pesar de haber participado activamente en campañas contra la opresión de género, haber participado en acciones directas y haber desarrollado importantes teorías anarquistas y feministas. No obstante, como argumenta De Heredia (2007: 50), “a pesar de su rechazo a la palabra feminismo, las anarquistas españolas intentaron abordar específicamente la subordinación cultural, social y económica de las mujeres”, y grupos como Mujeres Libres fueron feministas de vanguardia en su tiempo, llamando a las mujeres a pensar más allá de las reformas superficiales y notando las conexiones entre temas como el género, la clase, el Estado–nación, la raza, la migración y la guerra, algunos de los cuales solo se abordaron en teorías feministas no anarquistas más de medio siglo después, cuando Kimberle Crenshaw (1989) acuñó el término 'teoría de la interseccionalidad'.

Si bien algunas mujeres anarquistas no se identificaron a sí mismas como feministas, lo contrario también puede ser

cierto: es posible que las feministas antiautoritarias no siempre se identifiquen como anarquistas. Alison Jaggar (1983) argumenta que las feministas anarquistas a menudo se organizan en torno a temas (guerra, justicia reproductiva, medio ambiente, escuelas gratuitas, justicia migratoria, etc.) o identidades (indígenas, queer, negras, punk, etc.), en lugar de adherirse a una ideología anarquista. 'A menudo, estas mujeres ni siquiera pueden llamarse a sí mismas anarquistas; más a menudo, se identifican como feministas radicales' (Kramarae y Spender 2001: 49). Uri Gordon (2007: 32) ha encontrado que 'los participantes del movimiento a menudo hablan de sí mismos como 'autónomos', 'anti-autoritarios' u 'horizontales'... palabras usadas con el único propósito de no decir 'anarquistas' debido a sus connotaciones peyorativas de caos y violencia'. El colectivo anarquista-feminista Collectif de recherche sur l'autonomie (CRAC) observó que:

Los activistas dieron varias razones para explicar su negativa a asumir la etiqueta de anarquista: porque en realidad no sienten la necesidad de identificarse con una pertenencia ideológica, temen el juicio externo, no quieren ahuyentar a la gente de su trabajo organizativo, o no quieren asumir etiquetas ideológicas que sienten que pueden ser dogmáticas por un lado, o por el contrario, de algún modo predeterminarlo.

(Bretón et al. 2012a: 157)

Con este enturbiamiento de las aguas, a veces es difícil excavar las historias anarquista–feministas. No obstante, podemos argumentar con seguridad que el feminismo anarquista estaba vivo y activo al comienzo del anarquismo, ha mantenido una presencia en el movimiento anarquista a lo largo de todo el movimiento y es cada vez más activo en la actualidad. 'Desde la década de 1960, el feminismo anarquista ha visto un resurgimiento de interés. Con el surgimiento del feminismo de tercera ola, existe un impulso anarquista vivo y coleando en el movimiento de mujeres" (Kramarae y Spender 2001: 49). En las décadas de 1970 y 1980, "un número sustancial de feministas contemporáneas se identificaron como anarquistas" (Jaggar 1983: 11). Además, también hay un impulso feminista vivo y coleando en el movimiento anarquista, donde un número sustancial de anarquistas se identifican como feministas o profeministas<sup>45</sup> (Ehrlich 1994; de Heredia 2007; Gordon 2007; Shannon 2009; Breton et al. 2012a, 2012b; Rogue 2012; etc.).

---

45 Cf. RAG sobre solidaridad profeminista: ' El feminismo ha llevado a una creciente conciencia de la opresión masculina bajo el patriarcado, como la estricta adhesión a los roles de género masculino, el deber de "proveer" en el ámbito del trabajo y la falta de igualdad de derechos a la paternidad activa. Opresión masculina ha sido malinterpretado como un producto del movimiento feminista o como un descuido del mismo. Sin embargo, es a menudo a través del diálogo feminista que se ha abierto un espacio para discutir estos aspectos de las vidas y experiencias de los hombres. La solidaridad profeminista entre hombres y mujeres puede hacer incursiones significativas en estos temas' (RAG nd).

Hoy en día, asuntos como los feminismos transnacionales, la despenalización de las trabajadoras sexuales, los derechos queer y trans, la justicia reproductiva, la autodeterminación indígena y el cambio climático tienen anarquistas–feministas trabajando en ellos, pensando en formas de desafiar el poder estatal y capitalista desde una perspectiva anarquista: posición feminista y participación en la construcción de una comunidad global de base a través de la ayuda mutua y la acción directa. Estas acciones globales se basan cada vez más en complejas teorías del poder desde una perspectiva anarquista–feminista.

## **Hacia una analítica anarquista–feminista del poder**

En esta sección, comenzaré a desarrollar un marco teórico para comprender las dinámicas de poder, las relaciones, la política y los procesos de organización anarquista–feminista, lo que llamo una analítica anarquista–feminista del poder.

Tomo prestado el término 'análisis del poder' de Michel Foucault, cuyo trabajo ha sido explorado por teóricos anarquistas como Todd May (1994) y Saul Newman (2001, 2010). Foucault (1978: 82) sugiere que el objetivo de repensar el poder es “avanzar menos hacia una “teoría” del

poder que hacia una “analítica” del poder: es decir, hacia una definición del dominio específico formado por relaciones de poder. Argumenta que una analítica del poder debe liberarse de la concepción jurídico–discursiva occidental del poder como algo inherentemente represivo, que establece límites, que es negador y prohibitivo, y que está limitado por el discurso legal y el Estado de derecho.

Si repensamos el poder como un mecanismo que se esconde para crear conformidad (Foucault 1980: 86), entonces es clave desenmascarar el poder. Las anarquistas–feministas han buscado durante mucho tiempo revelar y desafiar las condiciones desiguales de poder, trabajando para crear dinámicas de poder no jerárquicas en los grupos activistas. Vemos esto en su temprano rechazo a los sistemas nacionalistas, racistas, burgueses y capitalistas.

Para Foucault, la gente tiende a aceptar el poder restrictivo porque no es absoluto: limita pero no erradica por completo el deseo o la agencia, “dejando una medida de libertad, por pequeña que sea, intacta” (Foucault 1980: 86). La gente encuentra esto aceptable porque el poder se entiende 'como un puro límite puesto a la libertad' (Foucault 1980: 86). Foucault contradice esto, y sostengo que las feministas anarquistas siempre han estado comprometidas con contrarrestarlo también, al menos en parte porque han rechazado las concepciones jurídico–discursivas del poder, negándose a solicitar reformas legales



o esperando que se produzca un cambio profundo del Estado. La concepción del poder más allá del Estado sustenta también el replanteamiento feminista anarquista de la opresión de género.

Cuadro 7.1 Hacia una analítica anarquista–feminista del poder

Eje de la teoría	Analítica de poder	Ejes del activismo
Género, sexo, sexualidad	<ul style="list-style-type: none"> <li>• relaciones de poder patriarcales construidas por el estado y el capital</li> <li>• la esfera privada/pública es un binario falso, heteronormativo y de género</li> <li>• reparto de poder antiheteronormativo y antipatriarcal</li> <li>• poder relacional horizontal desde los centros de influencia feministas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• autonomía corporal, poliamor, monogamia radical, justicia reproductiva, derechos de las trabajadoras sexuales</li> <li>• anarquismo queer, activismo trans</li> <li>• grupos no mixtos (por ejemplo, Sorcierres, APOC, QPOC)</li> <li>• política de la vida cotidiana más allá de la división público/privado</li> </ul>
Capital	<ul style="list-style-type: none"> <li>• la opresión capitalista depende del sistema patriarcal de propiedad occidental</li> <li>• ecodestrucción capitalista basada en el antropocentrismo</li> <li>• economía anarquista–feminista</li> <li>• empoderamiento, cooperación contra el neoliberalismo y por la humanidad</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• jardines colectivos, okupación, viviendas colectivas, comunas</li> <li>• desobediencia civil, acción directa, destrucción de propiedad</li> <li>• críticas anticapitalistas de la vergüenza gay a los desfiles del orgullo corporativo</li> <li>• campamentos climáticos, anarquismo verde</li> </ul>
Estado	<ul style="list-style-type: none"> <li>• crítica del papel del estado en el mantenimiento del género binario (por ejemplo,</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• complejo industrial penitenciario, guerra, militar, brutalidad contra la policía</li> </ul>

	<p>legal, médico, penitenciario, policial, militar, educativo)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• crítica del monopolio de la violencia legítima por parte del estado (policial y militar) y la masculinidad</li> <li>• Autodeterminación colectiva (pro)feminista y autonomía</li> <li>• formas organizativas prefigurativas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• creación de comunes anarquistas: guarderías anarquistas, colectivos de cuidado, escuelas libres, universidades, etc.</li> <li>• campamentos sin fronteras</li> <li>• insurreccionistas anarcofeministas, uso de la violencia política</li> </ul>
<p>Colonialismo</p> <p>Raza</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• las fronteras como lugares de poder racializado</li> <li>• libre circulación, contra todas las fronteras</li> <li>• autodeterminación indígena; descolonizar mentes, métodos, acciones</li> <li>• teoría de la interseccionalidad: la raza y el colonialismo se cruzan con el género y el capitalismo, el estado, la ecología, etc.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Trabajo de apoyo a (in)migrantes: ciudades solidarias, campañas 'no preguntes, no digas'</li> <li>• grupos globales de vanguardia en -coaliciones solidarias</li> <li>• anarquismo indígena, bloqueos</li> <li>• anarquista–feminismo global</li> </ul>

Siguiendo a Foucault, debemos hacernos diferentes preguntas. En lugar de preguntarnos cómo las anarquistas–feministas luchan contra la opresión de género, podríamos preguntarnos: ¿Cómo redistribuyen, reorganizan y recharacterizan las relaciones de poder los colectivos anarquistas–feministas en sus espacios horizontales de movimiento social cooperativo de toma de decisiones por consenso? O, como dice Marsh (1978: 534), ¿cómo “ejercen su poder” las anarquistas–feministas?

## **Género, sexo, sexualidad**

Históricamente, las feministas anarquistas se han preocupado por las “cuestiones desconcertantes de la igualdad económica y doméstica” (Marsh 1978: 535), argumentando en líneas individualistas que “la primacía de la libertad individual completa” (536) en el anarquismo también se aplica a las mujeres. Insistieron en que 'las mujeres siempre deben ser autosuficientes' (536), 'condenaron el doble rasero sexual' (537) y 'exigieron igualdad de libertad sexual', a veces en forma de 'varietismo' o poliamor, y que la 'exclusividad' implicaba que los amantes tenían derechos de propiedad el uno sobre el otro” (537). Creían que el cuerpo femenino no era propiedad para ser controlado o coaccionado por los hombres.

Podemos leer a Foucault como un apoyo a las críticas anarquistas–feministas del poder interpersonal: “Las relaciones de poder no están en una posición de exterioridad con respecto a otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), pero son... Los efectos inmediatos de las divisiones, desigualdades y desequilibrios que se encuentran dentro de todas las relaciones. Sin embargo, las

relaciones de poder no tienen un papel prohibitivo sino un 'papel directamente productivo' (Foucault 1980: 94). Este rol productivo se ve en el fomento de las relaciones horizontales, donde el horizontalismo ubica el ejercicio del poder mutuo en formas organizacionales: toma de decisiones por consenso, estructuras para hablar y escuchar, poder participativo y organización de la ayuda mutua. Las relaciones de poder igualador se integran en las prácticas anarquistas–feministas.

Al reformular el rechazo de las jerarquías de poder, surgen tres sitios clave de acción como teoría para las anarquistas–feministas: desestabilizar las jerarquías de género; la deconstrucción de la división público–privado; y restablecer la autonomía corporal.

## **Jerarquías de género**

Históricamente, una de las jerarquías de género clave desafiadas por las mujeres anarquistas fue el matrimonio heterosexual y la familia nuclear. En Norte América, Voltairine [de Cleyre] y las anarcofeministas no solo cuestionaron la naturaleza injusta de las leyes matrimoniales de la época, sino que repudiaron el matrimonio institucional y la estructura familiar

convencional, viendo en estas instituciones la misma opresión autoritaria que vieron en la institución del Estado.

(Presley 2005: 192)

La anarquista–feminista He Zhen, en China y más tarde en Japón, organizó la 'Asociación para la Recuperación de los Derechos de la Mujer' (Zarrow 1988: 800), criticando la triple dominación de las mujeres por parte de padres, maridos e hijos: 'Ella específica y repetidamente criticaba instituciones como la poligamia, el concubinato y la autoridad de la suegra' (806). En Argentina, las anarquistas–feministas adelantaron una campaña contra el matrimonio con su posición sobre el amor libre,... [un] rechazo a la autoridad tradicional de los hombres sobre las mujeres y el control de su sexualidad. En el contexto del machismo del sur de Europa, en el que la virginidad, la fidelidad y la doble moral eran la moneda corriente del privilegio masculino...

(Molyneux 1986: 122)

A pesar de las diferencias culturales específicas (fidelidad a los padres, esposos e hijos en la cultura china versus machismo en la cultura del sur de Europa, por ejemplo), las anarquistas–feministas rechazan universalmente el matrimonio como una jerarquía de género construida

socialmente que asignaba poder a los hombres sobre las mujeres. Surgió una estrategia que rechazaba la participación de los hombres, 'fomentando el desarrollo de todo un movimiento de grupos exclusivos de mujeres autónomos no solo en los Estados Unidos, sino también en Europa' (de Heredia 2007: 52), Canadá (Breton et al. 2012a: 159), América Latina (Molyneux 1986), y más allá. Por ejemplo, Breton y sus colegas argumentan que:

Algunas feministas han experimentado sexismo dentro de organizaciones estudiantiles de izquierda y redes anticapitalistas, o pueden percibir una falta de análisis feminista de la globalización entre activistas antiglobalización. Estas experiencias, entre otras, pueden ser el impulso para la creación de espacios autónomos solo para mujeres.

(Bretón et al. 2012a: 159)

Los grupos no mixtos reducen las dinámicas de poder de género; en lugar de esforzarse por afirmar la importancia de desarrollar un análisis de género de la globalización, por ejemplo, un grupo anarquista–feminista no mixto puede simplemente hacer este trabajo.

Estas dos estrategias, el rechazo del matrimonio en la esfera privada y la organización no mixta en la esfera

pública, son representativas de la forma en que la política feminista anarquista concibe las dos esferas como políticas de género.

## **Las esferas pública y privada**

Por lo general, cuando las anarquistas–feministas han planteado temas en colectivos anarquistas como el matrimonio, el control de la natalidad, el amor libre, el poliamor, la agresión sexual, la inclusión trans, las guarderías, el autocuidado, la salud mental o las familias intencionales, la respuesta es que estos son asuntos privados fuera de la esfera pública de la política anarquista. Sin embargo, Eschle (2001: 42) aboga por “una definición más amplia del anarquismo como oposición a las relaciones y estructuras de poder jerárquico y coercitivo”, incluidas las relaciones íntimas, las relaciones de parentesco y otras estructuras sociales. Esta definición es retomada hoy en los movimientos sobre consentimiento sexual, rendición de cuentas y trabajo sexual (Jeppesen y Nazar 2012).

Al deconstruir el binario privado/público utilizando la noción de Foucault de que el poder atraviesa todas las relaciones, propongo varios argumentos. Primero, siguiendo a Marsh, debemos entender que la esfera privada

ha sido considerada la menos importante de las dos esferas, sin lugar en la política y fuera del alcance del Estado. Como argumenta Sarah Brown (1988: 462), “La suposición de que las mujeres no han sido... constitutivas de las relaciones internacionales se une fácilmente con los puntos de vista feministas liberales sobre la base de la desigualdad de género como la expropiación del poder político de las mujeres a través de la relegación a la esfera privada”. El binario privado/público es, por lo tanto, jerárquico, siendo público lo político, masculino y privilegiado, y privado, personal y femenino lo devaluado. Sin embargo, el rechazo (por parte de los hombres) de la esfera privada como femenina solo puede tener lugar mediante el recurso al poder masculino, lo que demuestra que la esfera privada (heteronormativa) también está dominada por los hombres.

En segundo lugar, podríamos argumentar, con MacKinnon, que, de hecho, la esfera pública predetermina o estructura en gran medida la esfera privada, de modo que las relaciones de hegemonía masculina se promulgan tanto en la esfera pública a través de las relaciones del Estado, la ley, la policía, y la gobernabilidad, y en el ámbito privado a través de las relaciones de matrimonio, sexualidad, paternidad, finanzas y violencia física/sexual. De hecho, las esferas pública y privada no son opuestos binarios, sino evidencias de relaciones similares de dominación patriarcal representada en diferentes espacios. La hegemonía



masculina puede entenderse mejor, de acuerdo con un análisis del poder anarquista–feminista, como la tendencia a interpretar la masculinidad como la representación de un mayor poder y la feminidad como la representación de un poder menor. Si podemos suponer que lo personal es político y que la esfera privada es igual a la esfera pública, entonces lo político también es personal y la esfera pública engendra las mismas relaciones desiguales de poder que la esfera privada. Los supuestos sobre las relaciones de poder de género afectan a ambos tipos de espacios; por lo tanto, las esferas macro/pública y micro/privada son igualmente importantes para un análisis anarquista–feminista del poder.

## **Cuerpos**

Los cuerpos, a menudo contruidos como pertenecientes a la esfera privada, son de hecho esferas micropolíticas de compromiso tanto en espacios públicos como privados. Ofrecen el último retorno a la libertad, el control, el poder sobre uno mismo y la autonomía del espacio interno afectivo.

Las mujeres anarquistas, queers y trans han luchado durante mucho tiempo por la autonomía corporal en el

contexto de la industrialización del capital, abogando por relaciones libres de dinámicas de poder sobredeterminadas por ideologías de género. Habiendo deconstruido la división público/privado, podemos definir la autonomía corporal como un proyecto político colectivo para ejercer el poder propio. A veces esto está relacionado con los derechos reproductivos, incluido el aborto (criticado como feminismo blanco–occidental–de clase media), el derecho a elegir tener hijos o no; quedarse con los hijos cuando históricamente el Estado se los ha quitado a las mujeres racializadas y colonizadas; y decidir cómo, dónde y con quién criar a los niños (por ejemplo, en hogares multigeneracionales, multiparentales, queer, trans y/o de padres del mismo sexo) (Luna 2009).

Los movimientos feministas contemporáneos entienden el sexo, el género y la sexualidad como tres componentes de la autonomía corporal liberadora. Si el sexo de una persona es femenino, su género no es necesariamente femenino, ni su sexualidad es necesariamente heterosexual. Los binarios masculino/femenino, femenino/masculino y heterosexual/homosexual son, al igual que público/privado, no neutrales sino jerárquicos, y pueden subvertirse mediante prácticas de diversos sexos, géneros y sexualidades.

Podría decirse que los binarios jerárquicos de género, sexo y sexualidad son en sí mismos una forma estatal. Jamie

Heckert (2012: 66) argumenta que, “Mientras que una política LGBT orientada al Estado trata de desafiar las jerarquías de hetero/homo, cis/trans, manteniendo las identidades, la política queer podría preguntarse cómo las identidades mismas podrían ser ya estatales” con sus fronteras y vigilancia. Las identidades se han convertido en formas microestatales, en las que el Estado exige que establezcamos nuestro sexo/género/sexualidad (en nuestros pasaportes, licencias de matrimonio, certificados de nacimiento, etc.), y otras personas puedan vigilar los límites de nuestras identidades. La fluidez de géneros es, por lo tanto, un acto político de resistencia. 'Volverse anarquista, volverse queer, no es fácil. Aprender a cruzar líneas, a ver que las líneas ni siquiera son reales, es una transformación radical' (Heckert 2012: 72). De manera similar, Jerimarie Liesegang sugiere que:

el núcleo de la existencia y la personalidad trans es radical y anarquista, si no insurreccional, en su encarnación, de tal manera que la liberación pura del sexo y el género no vendrá a través de una reforma cómplice dentro del Estado, sino más bien a través del rechazo del Estado y sus muchas construcciones sociales.

(Liesegang 2012: 88)

Las autonomías corporales trans, queer y feministas intentan “prefigurar” un futuro revolucionario. Así, por

ejemplo, los colectivos autónomos se establecen antes de que se haya logrado una transformación social total, para permitir la autodeterminación individual aquí y ahora” (Eschle 2001: 43). La importancia de la política de cuerpos variantes de género es consistente con la noción de que 'la idea de prefiguración implica la suposición de que la participación en la lucha anarquista puede generar nuevas formas de ser, conocer e identificarse (46). Cada sujeto queer/trans/feminista encarnado existe en las condiciones previas de liberación para toda la sociedad. La autonomía corporal es crucial si entendemos desde Foucault que el poder está en todas partes, y cada sujeto encarnado, liberado de los límites de los binarios de género, afirma su autonomía para participar en la colectividad (comunidad, familia intencional, pareja, poliamor). Además, las comunidades deben ser anticapitalistas si se quiere lograr la liberación de género.

## **Capital**

Hay una lógica de género en las relaciones de poder desiguales implícitas en el capital. Deric Shannon (2009: 63) argumenta que, “en la raíz del anarco–feminismo hay una oposición al poder mismo, más que a quienes lo ejercen”. Si entendemos el poder como la raíz de la teoría de la

oposición, y si el poder es interno a las relaciones sexuales y de género y, al mismo tiempo, a las relaciones capitalistas, entonces las anarquistas–feministas tal vez no se opongan a quienes ejercen el poder, ni al poder mismo, sino más bien a la distribución desigual del poder entre ejes de género y capital. Shannon argumenta que “un anarcofeminismo contemporáneo argumentaría y lucharía activamente por la liberación de la clase obrera del capitalismo” (68).

Para Foucault (1978: 94), 'El poder viene de abajo; es decir, no existe una oposición binaria y global entre gobernantes y gobernados en la raíz de las relaciones de poder'. La noción de que no existe una fuerza de oposición binaria dentro de las relaciones de poder ofrece una libertad de uso difuso para los trabajadores, las clases socioeconómicas más bajas y aquellos con bajo capital cultural. Podemos pasar de la política de oposición (capitalista frente a la clase trabajadora) a la política de construir arreglos de trabajo alternativos en los que los participantes no son gobernantes ni gobernados, sino iguales en la toma de decisiones y la organización del trabajo.

Sin embargo, la concepción foucaultiana del poder desde “abajo” es una formulación binaria, que contradice su desafío al binomio gobernados/gobernantes, restablece la dicotomía arriba/abajo y construye discursivamente divisiones de poder como jerárquicas y fijas. Si el poder

viene de abajo, entonces, para ejercer el poder productivo, ¿los trabajadores deben permanecer 'abajo'? Este binario nos impide integrar un análisis rizomático de opresiones y liberaciones interseccionales.

El feminismo anarquista rechaza las concepciones binarias como hombre/mujer, gobernante/gobernado, arriba/abajo, ya que los pares binarios se construyen socialmente y son coercitivos. “[Las] múltiples relaciones de fuerza que toman forma y entran en juego en la maquinaria de producción, en las familias, los grupos limitados y las instituciones, son la base de amplios efectos de división que recorren el cuerpo social como un todo” (Foucault 1980: 94). En cambio, el poder puede ser creado por, para y con aquellos que desafían las relaciones de poder inequitativas al participar en tácticas de acción directa como la destrucción de la propiedad para demostrar que el poder que la sociedad cree que es inherente a instituciones particulares no es infalible.

Marion Crain (1992: 1820) argumenta que “los estudiosos del trabajo han encerrado innecesariamente la discusión al adoptar una visión patriarcal del poder como una base material y de su ejercicio como sinónimo de dominación y control”. Las anarquistas–feministas desafían el poder coercitivo, experimentando con prácticas éticas de compartir el poder creativo en la organización del trabajo. Crain avanza 'una visión alternativa del poder [en]

sindicatos centrados en la mujer' (1821), basada en 'la democracia participativa y el estilo de liderazgo por consenso' (1823).

De hecho, las anarquistas–feministas cuestionan las prácticas laborales como un conjunto de relaciones de poder predeterminadas. Catharine MacKinnon (1989: 75) argumenta que, 'Los análisis de la fuerza de trabajo a menudo proceden como si la fuerza de trabajo fuera producida por y para el capital, pero de alguna manera surgió de la 'naturaleza', no de las relaciones sociales'. Pero no existe una forma organizativa a priori para el trabajo; más bien ha sido organizado por capitalistas (hombres blancos heterosexuales) con el objetivo explícito de obtener ganancias a través de la explotación, y se ha basado en la concepción del *poder sobre*. Crain argumenta que la organización sindical convencional actual, ha adoptado una estructura capitalista, ya que “la estructura sindical – jerárquica, burocrática, formalista– ha llegado a imitar la estructura de las grandes empresas en oposición a las cuales se formaron los sindicatos” (Crain 1992: 1835). Este fracaso para desafiar las estructuras de poder quita poder a las bases (1835), ya que el “sindicato se convierte simplemente en una capa más en la jerarquía entre el individuo y el empleador, en lugar de la voz colectiva de los trabajadores” (1843). Por lo tanto, los sindicatos pueden verse como estructuras patriarcales que han adoptado la forma del capitalismo, ejerciendo *poder sobre* de manera similar.

Crain articula la necesidad de comprometerse con “un concepto feminista alternativo del poder como energía, competencia e influencia” (1824). En lugar de uniones patriarcales, basadas en una noción patriarcal de *poder sobre*, Crain argumenta que las uniones pueden organizarse siguiendo líneas feministas, concibiendo el poder como habilidad (1851), 'cuidado' (1852) y moldeado por la experiencia (1854). Al igual que ella argumenta que en Mujeres Libres, el 'poder-con' 'es principalmente una capacidad o una relación entre personas' (1851), y por lo tanto sólo puede ser ejercido a través de la participación en las comunidades, desarrollando 'relaciones afiliativas de cuidados' (1854). Ella concluye que 'una teoría feminista del poder rechazaría la comprensión del poder como dominación, centrándose en cambio en la habilidad, la competencia y la capacidad de influir en los demás. El poder ejercido en una comunidad emana horizontalmente, expandiéndose hacia el exterior como una red” (1857). Este eco de la red de poder de Foucault es consistente con los modelos organizativos prefigurativos anarquistas-feministas.

Además, Crain argumenta que 'Aquellos que ejercen el poder pueden ser visualizados como ubicados en el centro de un grupo, desde donde pueden movilizar a otros' (1857-58), utilizando fortalezas estereotípicamente femeninas como la crianza, la comprensión, la compasión, el cuidado, entrega, inspiración e interdependencia. Las mujeres en los



sindicatos que se organizan de acuerdo con este modelo describen sus propias interacciones como 'acercarse en lugar de hacia abajo' (1860) en un estilo de liderazgo que tiene una visión a largo plazo y se enfoca en el panorama general (1860). Citando la famosa suposición de Audre Lorde de que 'las herramientas del amo nunca desmantelarán la casa del amo', Crain argumenta que las personas que se sienten cómodas viviendo en la 'casa del amo' –los líderes sindicales de hoy– se ven amenazadas por las tácticas feministas de organización (1885) que rechazan la suposición de que la casa pertenece al amo. El sindicalismo, por lo tanto, no es el modelo más fuerte de emancipación para las mujeres de clase trabajadora.

En cambio, un análisis del poder anarquista–feminista se basa en un poder compartido anti–heteronormativo y anti–patriarcal. A través de campañas de género, sexo y sexualidad, las feministas anarquistas crean espacios en los que el poder horizontal cooperativo se inspira, produce, circula, comparte y difunde en comunidades basadas en el cuidado mutuo, la compasión, la supervivencia y la resiliencia. La permisividad circula, la gente experimenta y juega a deconstruir el poder, y los espacios potenciales de relaciones de poder igualitarias evolucionan. Si entendemos que el poder emana horizontalmente de centros de influencia, ¿cómo podría esto ayudarnos a criticar el Estado y desarrollar formas horizontales de gobierno?

## **El Estado y la gobernabilidad**

Catharine MacKinnon hace varias preguntas importantes sobre la relación entre las mujeres y el Estado:

¿Se construye el Estado sobre la subordinación de las mujeres? Si es así, ¿cómo se convierte el poder masculino en poder estatal? ¿Se puede hacer que tal Estado sirva a los intereses de aquellos sobre cuya impotencia se erige su poder?... ¿Es la masculinidad inherente a la forma estatal como tal, o es distinguible o imaginable alguna otra forma de Estado, o alguna otra forma de gobernar?

(Mac Kinnon 1989: 161)

Las anarquistas–feministas establecen paralelismos entre el autoritarismo masculino de la forma estatal en la esfera pública y la hegemonía masculina en la esfera privada. No se puede esperar que el Estado, así concebido, sirva adecuadamente los intereses de las mujeres, ya que existe una desigualdad de género inherente en su función y forma. De hecho, “las feministas anarquistas van más allá que la mayoría de las feministas radicales: advierten que el Estado, por definición, siempre es ilegítimo” (Ehrlich 1994: 5) y que

“la estructura misma de un Estado crea desigualdades” (Ehrlich 1994: 5) basadas en el género, el racismo y el colonialismo. Evitando la forma estatal, las anarquistas–feministas se autogobiernan en colectivos horizontales, comunidades, grupos no mixtos, grupos de afinidad, coaliciones y otras agrupaciones propicias para compartir el poder.

El anarquismo–feminismo, como el anarquismo en general, se basa en “un compromiso de abolir, en lugar de capturar, el Estado, abogando por el reemplazo del Estado con colectivos humanos organizados horizontalmente”. (Shannon 2009: 61). Este compromiso contrasta con el “feminismo dominante [que] se ha visto atrapado entre dar más poder al Estado en cada intento de reclamarlo para las mujeres y dejar el poder sin control en la sociedad a los hombres” (MacKinnon 1989: 161). Para entender esta crítica, es útil la noción de poder de Foucault como emanativo o distributivo, en lugar de inherentemente jerárquico.

Foucault (1978: 93) argumenta que, 'El poder está en todas partes; no porque lo abarque todo, sino porque viene de todas partes'. El poder puede ser una fortaleza que los grupos abrazan, involucran, encuentran, interrumpen, canalizan, absorben, refractan o promulgan. El poder puede ser “ejercido desde innumerables puntos, en la interacción de relaciones no igualitarias y móviles” (94). Son

precisamente las relaciones sociales no igualitarias las que las feministas anarquistas cuestionan, autogobernándose desde los centros de influencia feministas, los innumerables puntos donde las feministas cuestionan activamente la dominación. Por lo tanto, el poder está “en todas partes” y no es jerárquico a priori, lo que significa que todos los sujetos pueden desarrollar la capacidad de compartir un poder no jerárquico.

Mientras que los sistemas de dominación pueden permitir que los sujetos ejerzan el poder de formas particulares sesgadas para favorecer a lo masculino, no se asume una posición desempoderada para las mujeres, sino modos de actuar que los sujetos colectivos pueden cambiar y desafiar. Dentro del anarquismo–feminismo vemos un llamado a promulgar el poder cooperativamente para desarrollar lo que Mujeres Libres llamó *capacitación*. '*Capacitación* es más que “empoderamiento”... La *capacitación* de las mujeres significó un proceso de desarrollo de habilidades y confianza que les permitiría luchar por su emancipación” (de Heredia 2007: 51) en tres líneas: opresión de género, educación y trabajo (51). Este desarrollo de capacidades es crucial para el ejercicio de la autonomía colectiva y el autoempoderamiento colectivo en la práctica prefigurativa de formas no estatales de organización y autogobierno.

Uri Gordon, por ejemplo, desarrolla una tipología de poder que considera *poder sobre*, *poder para* y *poder con*.

*Poder para* se basa en la noción de *capacitación* de Mujeres Libres, donde las mujeres desarrollan capacidades para la autodeterminación emancipadora y el poder colectivo. *Poder con* se basa en el trabajo de la anarquista–feminista Starhawk (2008: 219), quien argumenta que “el empoderamiento de las mujeres implica reconocer nuestra ira, adueñarnos de nuestra rabia, permitirnos ser poderosas y peligrosas, así como complacientes y comprensivas”. En *Webs of Power* (Redes de poder), un argumento para repensar las relaciones de poder a través de estrategias feministas de acción directa no violenta, sugiere que necesitamos ir más allá de las tácticas que 'refuerzan el enfoque del sistema en los individuos como actores aislados' (221) para desarrollar estrategias donde preguntar, '¿Cómo tomamos el poder colectivamente?' (221). Aboga por el 'activismo como acción directa empoderada o empoderadora' (231) y traza diez principios que incluyen el uso del cuerpo para tomar la acción, la solidaridad y la inclusión, la positividad afectiva que se encuentra en la esperanza y la pasión, la intencionalidad de las estrategias y tácticas, la prevención figurativa de la democracia directa en formas organizativas horizontales, y la práctica del empoderamiento de acción directa como expresión creativa de la libertad (231–233).

Siguiendo a Starhawk, Mujeres Libres y otras anarquistas–feministas, la política prefigurativa se toma no solo en los movimientos de autonomía corporal, sino más

generalmente en 'el principio de que los medios deben ser consistentes con los fines' (de Heredia 2007: 48) por lo cual 'en la búsqueda de una sociedad cooperativa no jerárquica' (de Heredia 2007: 48), las anarquistas–feministas desarrollan alternativas al poder estatal, además de confrontar el poder estatal directamente tal como lo ejerce la policía, las agencias gubernamentales, etc. En última instancia, el anarquismo no proporciona un estrecho camino a seguir, sino que aspira a alcanzar el momento en que las personas tomen sus propias decisiones y trabajen en colaboración con los demás (de Heredia 2007: 48). La prefiguración combinada con el horizontalismo cooperativo y la ausencia intencional de un programa de arriba hacia abajo o de abajo hacia arriba revela una interpretación del poder como algo que puede ser redistribuido y compartido entre iguales en la construcción de los “bienes comunes” (Sarrasin et al. 2012). Uri Gordon lo explica así:

Basándose en Foucault y en las teóricas feministas y queer contemporáneas, May y otros argumentan que la falta de libertad de los seres humanos no se reduce a la presencia de estructuras jerárquicas explícitas y de coerción abierta, sino a menudo a una dinámica insidiosa, reproducida a través de actos disciplinarios performativos en los que los protagonistas puede que ni siquiera sean conscientes de sus roles.

(Gordon 2007: 44)

En oposición a estos microfascismos, el objetivo del poder compartido horizontal, la toma de decisiones por consenso, la democracia directa participativa y la organización de grupos afines es prefigurativamente "cultivar los hábitos de la libertad para que los experimentemos constantemente en nuestra vida cotidiana" (Ehrlich 1994: 5). Estos hábitos son prácticas políticas de organización colectiva integradas en nuestra vida cotidiana, privada y pública, reemplazando las formas interiorizadas del Estado, individualistas, jerárquicas y masculinistas con una forma de autodeterminación colectiva horizontal feminista.

Podría decirse que la oposición del anarquismo al Estado juega con los mayores intereses en las luchas antirracistas y anticoloniales. Aquí chocamos con los límites de la estrategia de crear un mundo nuevo en el caparazón del viejo. Algunos grupos e individuos racializados y/o colonizados, encerrados en luchas por la supervivencia contra el re-atrincheramiento del Estado neoliberal y sus fuerzas de seguridad en un mundo posterior al 11 de septiembre, tienen poca libertad para experimentar con nuevas formas de autodeterminación. Las anarquistas-feministas que se organizan en grupos y redes antirracistas y anticoloniales, por lo tanto, son muy conscientes del riesgo de crear jerarquías informales, ya que el poder feminista horizontal a menudo puede volver a jerarquizarse según la raza y el colonialismo.

## **Raza, colonialismo y anarquismo–feminismo global**

Los movimientos anarquista–feministas están mejorando los compromisos con las luchas antirracistas y anticoloniales, que siempre han estado al frente de la organización de las anarquistas feministas de color, pero no siempre de las anarquistas y/o feministas blancas, que suelen priorizar sus propias luchas. Deric Shannon (2009: 69) señala que “un anarcofeminismo contemporáneo evitaría esta priorización de las luchas y reconocería las profundas conexiones entre todas las formas de dominación” integrando “un enfoque interseccional de nuestra praxis activista”. Rogue argumenta que “el movimiento feminista multirracial desarrolló este enfoque, que argumenta que no se puede abordar la posición de las mujeres sin abordar también su clase, raza, sexualidad, capacidad y todos los demás aspectos de su identidad y experiencias” (Rogue 2012: 28). Además, ‘Esto está de acuerdo con la visión anarquista de que debemos luchar contra todas las formas de jerarquía, opresión y explotación simultáneamente; abolir el capitalismo y el Estado no garantiza que la supremacía blanca y el patriarcado desaparezcan mágicamente de alguna manera’ (Rogue 2012: 28). Existe una conexión entre la organización antiestatal, antirracista y anticolonial en el sentido de que



la mayoría de los estados euroamericanos se fundaron en el racismo y el colonialismo y, por lo tanto, tienden a tener políticas racistas y coloniales (encarcelar a los solicitantes de asilo en centros de detención, someter a los niños indígenas a escuelas residenciales o traslado familiar).

Este ejercicio de poder es teleológico, pero cuando surge de los aparatos del capital o del Estado (aparatos de género, racializados y coloniales), puede parecer más cohesivo y direccional de lo que realmente es. La cuarta premisa de Foucault (1980: 94–95) es que “las relaciones de poder son tanto intencionales como no subjetivas... no hay poder que se ejerza sin una serie de metas y objetivos”. Hay una lógica en la promulgación del poder, que puede ser clara y, sin embargo, puede ser ininteligible en sus mecanismos, que oculta para funcionar. El *poder-sobre* se esconde; el *poder-con* se revela. Conscientes de esto, ¿cómo extendemos un anarquismo–feminismo interseccional?

## **Anarquismo–feminista antirracista**

La interseccionalidad es una descripción teórica de las políticas contra la opresión (Breton et al. 2012b; Jeppesen y Nazar 2012), que analiza críticamente los sistemas entrelazados de opresión y privilegio, como la raza, la clase

y el género. Yasmin Jiwani (2006) explora los mecanismos interseccionales del racismo de género en el contexto neoliberal, donde las afirmaciones de que ahora estamos en una era posracista y multicultural permiten disfrazar el racismo como un relativismo cultural generalizado, demarcando quién pertenece propiamente al Estado-nación, quién es violento o no violento, y cuyos cuerpos, intelectos y espíritus son entonces objetivos aptos para la aniquilación simbólica, física o sexual, tanto por otros en la sociedad como por el propio Estado. Este aniquilamiento niega su racismo sexista detrás de discursos de pluralismo multicultural. La naturaleza teleológica del poder, que se niega a tomar como objetivo una sociedad no racista porque proclama que tal cosa ya existe, enmascara las experiencias vividas actualmente por las mujeres racializadas en Occidente.

Dado este enmascarado *poder-sobre* racializado y de género, ¿cómo promulgamos *poder-con*, organizándonos para traspasar fronteras impidiendo el flujo de cuerpos racializados particulares y resistiendo formas ilegítimas de poder estatal que han dominado o excluido sistemáticamente a las personas no blancas? El poder estatal tiene objetivos explícitamente capitalistas, tales como: generar ganancias ilimitadas a partir de empresas de extracción de recursos; mantener una poderosa fuerza policial cuyas acciones ilegales, incluido el asesinato, no son procesadas; y el desarrollo de una fuerza laboral precaria

que mantiene bajos los salarios de austeridad y sujetos de género racial en relaciones dependientes con su lugar de trabajo y, a menudo, jefes varones blancos heterosexuales.

La premisa final de Foucault es 'Donde hay poder, hay resistencia' (Foucault 1978: 95). Esto se debe al 'carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder' (95), en el que el poder de actuar colectiva y autónomamente 'depende de una multiplicidad de puntos de resistencia... [que] están presentes en todas partes en la red de poder' (95). Así es como podríamos concebir la organización anarquista–feminista antirracista desde un análisis interseccional del poder. Un análisis antiestatista del poder, por ejemplo, se lleva a cabo en grupos como No One Is Illegal (NOII) y Solidarity Across Borders (SAB), donde los activistas se oponen a la legitimidad de las fronteras, desarrollando campañas por 'Ciudades solidarias', haciendo campaña por inmigrantes, independientemente de su estatus, para que tengan acceso a atención médica, educación y otros beneficios sociales gratuitos. Además, insisten en que la Agencia Canadiense de Servicios Fronterizos (CBSA) 'no debería tener ningún derecho de ingresar y arrestar a migrantes en hospitales, clínicas, refugios, escuelas o cualquier espacio que brinde servicios esenciales' (SAB 2013). Vinculan la raza con el trabajo, exigiendo que 'las normas laborales y de otros derechos humanos se apliquen por igual a todos, sin tener en cuenta el estatus migratorio' (SAB 2013). Si bien SAB no es un grupo

anarquista, tiene organizadores anarquistas y anarquistas–feministas; enfatiza la ilegitimidad del Estado, las fronteras y específicamente la CBSA. Además, algunos de los signatarios de Solidarity City son grupos anarco–feministas, como La Belle Epoque, o tienen anarquistas–feministas dentro de ellos, como la Convergence des luttes anticapitalistes (CLAC), que tiene un caucus anarco–feminista; la Coalición de Oposición a la Brutalidad Policial (COPB); homoparentales; y la Red de Solidaridad del Suroeste. Los grupos signatarios, que trabajan en temas tan diversos como el anticapitalismo, la brutalidad e impunidad policial, la paternidad entre personas del mismo sexo, el anarquismo insurreccional y los derechos de vivienda, demuestran un análisis interseccional activo dentro del anarquismo–feminismo antirracista.

Las negativas cotidianas son ejemplos de luchas contra los microfascismos, donde todos los que trabajan en 'el sistema', desde la policía hasta los proveedores de servicios sociales, conocen las reglas, que están ahí para proteger a las personas, pero por el contrario implementan un proceso microfascista interiorizado que contraviene los derechos y la dignidad de las personas. Cuando los sujetos pueden resistir este poder teleológico, en estos micromomentos están representando un *poder-con* (con sus comunidades, con otros inmigrantes, con activistas antirracistas, con anarquistas–feministas, etc.) y simultáneamente desafiando la fortaleza del imperialismo y sus fronteras

coloniales. En una serie de acciones microdirectas coordinadas, la política antirracista anarquista–feminista opera en dos niveles: la promulgación del poder desde múltiples sitios de resistencia, y una negativa antiestatal y anticapitalista a respetar las fronteras y las restricciones de las fronteras racializadas y de género.

## **Anticolonialismo y anarcaindigenismo**

Las anarquistas–feministas teorizan sobre la descolonización y apoyan los movimientos de autodeterminación indígena del 'activismo de solidaridad anarcoindigenista' (Lagalisse 2011: 653). Esto tiene lugar en el contexto de las críticas feministas postestructuralistas de una 'hermandad' acrítica (las mujeres son esencialmente lo mismo, compartiendo la experiencia de ser mujer). Linda Tuhiwai Smith ([1999] 2006: 73) sugiere que 'las mujeres del Tercer Mundo y las mujeres de color también atacaron esta suposición porque negaba el impacto de los imperialismos, el racismo y las historias locales en las mujeres, que eran diferentes de las mujeres blancas que vivían en las naciones del Primer Mundo'. Los movimientos feministas antiimperialistas y anticoloniales deben dar cuenta de muchas perspectivas diferentes, desde las ideologías individualistas occidentales que vuelven invisibles a las

colectividades indígenas hasta importantes distinciones en el discurso que rechazan la noción de una experiencia indígena 'auténtica' (73–74). ¿Cómo pueden las personas no indígenas participar en la solidaridad sin recolonizar los movimientos recreando los marcos cognitivos, de toma de decisiones y de acción heredados del colonialismo?

La colonización ha producido durante mucho tiempo marcos coloniales que privilegian las estructuras de conocimiento preexistentes, usándolas para documentar, analizar y juzgar las culturas indígenas. Los colonizadores promulgan el *poder sobre* para definir a los colonizados a través de investigaciones supuestamente científicas. Para Tuhiwai Smith, sin embargo, las representaciones científicas y populares (en periódicos, libros y películas) del Otro colonial parecen indistinguibles e igualmente inexactas. Mientras que los occidentales describen la colonización como un proceso de contacto, declive, aculturación, asimilación e hibridez, los pueblos indígenas describen el mismo proceso como invasión, destrucción y genocidio, resistencia, supervivencia y recuperación como pueblos indígenas (Tuhiwai Smith [1999] 2006: 88). Esta última narrativa vuelve a centrar a los pueblos indígenas como documentadores e investigadores que producen conocimiento. Las activistas solidarias anarquistas–feministas anticoloniales, por lo tanto, están atentas a conocer las situaciones existentes desde las perspectivas indígenas y siguiendo el liderazgo de las mujeres indígenas,

en lugar de llegar a acciones solidarias con presupuestos culturales y prescripciones del movimiento.

El anarchaindigenismo está ganando terreno entre los anarquistas (Lagalisse 2011: 653). Lagalisse detalla un caso en el que activistas solidarios indígenas anarquistas de Montreal invitaron a un hombre y una mujer indígenas de Oaxaca, México, Magdalena y Juan, a una gira de conferencias. Magdalena, una enfermera de salud pública, participó activamente en la resistencia a la esterilización forzada de mujeres indígenas bajo los programas del gobierno colonial. Habló de su trabajo en términos espirituales, usando narrativas que tenían una resonancia más profunda, particularmente cuando se dirigía a las comunidades indígenas de Kahnawake, Six Nations y Kanehsatake (659). Sin embargo, los activistas blancos privilegiaron el modo de hablar más masculino y occidental de Juan: Juan habló de los movimientos sindicales... y de la represión estatal a su pueblo. Hablaba en tercera persona, asumiendo la voz de un 'otro' generalizado y objetivo. Magdalena habló en primera persona, sobre personas específicas que fueron torturadas y lo que le contaron después. Ella contó historias sobre su experiencia como promotora comunitaria y describió cómo los representantes del gobierno trataron de persuadirla para que promoviera la esterilización entre las mujeres indígenas de toda la región. Magdalena también habló de la necesidad de mantener modos de vida armoniosos entre las

comunidades (pueblos) y la necesidad de respetar toda la Creación, la tierra, el agua y los pueblos.... Los traductores anarquistas omitieron en gran medida estas referencias y resumieron construyendo sus narrativas en lugar de ofrecer la traducción palabra por palabra que otorgaron al discurso de Juan (Lagalis 2011: 659). Lagalis critica el fracaso de los hombres anarquistas a la hora de tomar en serio las propuestas espirituales de Magdalena sobre estilos de vida sostenibles, un ejemplo de recolonización sexista. Algunas anarquistas–feministas intentaron desafiar esto, pero con poco efecto. Aparentemente, un hombre dijo "“Jesús, Jesús, de todos modos, no estamos aquí para hablar de religión, lo importante es la lucha!”" (660), imponiendo un marco cognitivo ateo euroamericano. Además, los anarquistas masculinos argumentaron que Juan proporcionaba "“más análisis, [era] más elocuente, educado, y [tenía] más experiencia en la política y los movimientos sindicales”" (661). La organización sindical, una forma compartida de radicalismo en el norte y el sur globales, fue privilegiada sobre los movimientos contra la esterilización, en particular para las mujeres indígenas en el sur global. Además, la organización de Magdalena no es vista como 'experiencia en política', ya que el trabajo afectivo y de género de las mujeres organizadoras ha sido históricamente desestimado por los hombres anarquistas. En estos ejemplos, Lagalis también llama la atención sobre el género de la espiritualidad como femenino (661–662), y el ateísmo secular racional como masculino, descartando así al



primero como no propiamente anarquista e insistiendo en la circulación de información consistente con lo que los hombres anarquistas blancos ya sabían.

Este ejemplo apunta a problemas más profundos en el activismo solidario indígena. El poder teleológico del colonialismo occidental es evidente en el privilegio anarquista masculino de Juan, su incapacidad para traducir las historias de Magdalena y su rechazo de su trabajo como apolítico. Las mujeres anarquistas del grupo, que veían sus luchas como luchas de liberación, intentaron descolonizar el proceso de evaluación de los discursos y demostrar los procesos de armonización del poder con o sin poder jerárquico en la comunidad que Magdalena propugnaba como nuevos e importantes.

Los compromisos del pueblo oaxaqueño representado por Magdalena, y de las anarquistas–feministas representadas por las mujeres en el colectivo que organizó la gira, son emblemáticos de la naturaleza distributiva del poder, el hecho de que la resistencia está en todas partes, incluso en las luchas contra los micro–fascismos dentro de nuestros propios colectivos. Si los anarquistas occidentales blancos no pueden entender el discurso de una mujer indígena como explícitamente anticolonial, seguirá siendo un desafío para los anarquistas participar en el activismo de solidaridad indígena donde el poder, el respeto y la dignidad se comparten por igual. Además, este es un ejemplo del

desarrollo de élites informales en la organización no jerárquica. Los organizadores masculinos de la gira, con la complicidad de Juan, fueron alejando a Magdalena del centro de influencia feminista que ocupa en su propia comunidad, poniéndose en su lugar y obligándola a salir del círculo donde no podía hablar o ejercer un poder horizontal autodeterminado.

## **Feminismos–anarquistas globales**

El racismo y el colonialismo también pueden aparecer en el descuido de las historias anarquista–feministas no occidentales, de las cuales hay muchas, históricas y contemporáneas, cuatro de las cuales analizaremos aquí. Surgen dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, debemos considerar la especificidad de los diferentes contextos políticos en los que se desarrolla el feminismo anarquista. Analizaremos la revolución en China, la guerra antifranquista en España, las revueltas de inmigrantes en Argentina y la Primavera Árabe en Egipto. Se analizará la generación de eventos geopolíticos revolucionarios en diferentes contextos culturales globales. En segundo lugar está la búsqueda de afinidades comunes, ya que los anarquistas creen que no podemos ser liberados hasta que todos en la sociedad estén liberados; por lo tanto, se debe

desarrollar una fuerte comprensión intercultural en un análisis anarquista–feminista del poder que engendra solidaridad con luchas globales a través de la creación de poder.

Ya en el siglo XIX, las anarquistas–feministas no occidentales estaban activas en la organización y publicación. En Argentina se publicó entre 1896 y 1897 un periódico llamado *La voz de la mujer*, 'escrito por mujeres para mujeres... expresión independiente de una corriente explícitamente feminista dentro del movimiento obrero del continente' (Molyneux 1986: 119). Molyneux sitúa el movimiento anarquista en Argentina en el contexto de una migración masiva de Europa a Argentina de hombres y mujeres de clase trabajadora, entre los que se encontraban anarquistas notables. Los hombres apoyaban la igualdad de género sobre el papel, pero menos en la organización: “El primer número de *La voz de la mujer* parece haber despertado una hostilidad considerable” (Molyneux 1986: 127) en forma de ataques antifeministas refutados en números posteriores por escritores que insistían en que no atacaban a las buenas anarquistas profeministas sino a las 'falsas anarquistas' (128) que no apoyaban la emancipación de la mujer, clave del proyecto anarquista. Al igual que las feministas anarquistas en otros lugares del mundo, se opusieron a la “coerción implícita en el contrato matrimonial” (132) en un momento en que el divorcio aún era ilegal en Argentina, y abogaron por el “amor libre... a

través de la revolución social” (132), defendiendo los 'beneficios de las relaciones múltiples' (132), y organizando y viviendo en 'comunidades de amor libre que habían llegado a existir entre las comunidades de inmigrantes en algunos países latinoamericanos' (133).

Además de la autonomía corporal, lucharon contra la pobreza, la Iglesia y la esclavitud doméstica, y recomendaron tácticas militantes. Las escritoras de *Voz* señalaron que tener demasiados hijos podría aumentar la pobreza de una mujer de clase trabajadora, pero aun así crearía fuertes lazos maternos (133). Denunciaron a la Iglesia (136), por el etiquetado de los niños como ilegítimos (135), y las mujeres que sufrían la etiqueta de 'reputación dañada' (135). '[Los] editores pidieron el fin de las oportunidades desiguales y restringidas para las mujeres, la discriminación contra las mujeres en el trabajo, la esclavitud doméstica, el acceso desigual a la educación y las demandas sexuales descontroladas de los hombres' (141), al tiempo que abogaron por el uso de acciones directas como 'destruir la maquinaria' de los lugares de trabajo (141), centrándose predominantemente en las luchas de las mujeres de clase trabajadora.

Casi al mismo tiempo en China, a medida que crecía la revolución, las mujeres anarquistas también se estaban organizando contra los roles tradicionales. La feminista radical Jin Yi condenó el vendaje de los pies y las

preocupaciones superficiales por la apariencia y, al mismo tiempo, “exigió el reconocimiento de los derechos de las mujeres a la educación, los negocios, la propiedad, el matrimonio libre y la amistad, y a involucrarse políticamente” (Zarrow 1988: 798), una mezcla de feminismo anarquista (amor libre e intimidades) y feminismo capitalista de Estado (negocios, propiedad, gobernanza). Si bien la autonomía económica, familiar y política se consideraba clave para la liberación feminista, la anarquista–feminista He Zhen no las vinculó al Estado, sino que “enfaticó la centralidad de la liberación de la mujer en cualquier revolución verdadera” (799) y, además, se unió al 'grupo anarquista de izquierda dentro del movimiento revolucionario chino' (800) al 'pedir el fin absoluto de los sistemas sociales jerárquicos' (800). En la familia patriarcal de tipo estatal en China, las mujeres sufrían una triple opresión (dominadas por el padre, el esposo y los hijos), así como la subyugación a la suegra y la participación forzada en la poligamia patriarcal o el sistema de concubinato.

Con otras anarquistas–feministas, He Zhen organizó un grupo llamado 'Asociación para la Recuperación de los Derechos de la Mujer' que se oponía al capitalismo, la élite gobernante y la organización jerárquica de la sociedad. Sus estatutos “prohibían apoyar a los gobiernos, actuar en subordinación a los hombres y convertirse en concubina o segunda esposa” (800). También abogó por la organización de vanguardia, ya que 'esperaba que las mujeres se

liberaran; nadie les daría sus derechos' (800). Además, trazó conexiones entre el patriarcado y la economía: “el dominio masculino operaba a través de la distribución desigual de la riqueza, lo que llevaba a relaciones de dependiente y amo” (801), abogando por un análisis más profundo “de la relación entre género y clase” (802), así como la sexualidad (805). He Zhen dijo, 'los hombres habían pensado en las mujeres como propiedad privada a la que se le debe prohibir amar a otros hombres y habían establecido un sistema político y enseñanzas morales (805) para institucionalizar estas normas sociales'.

Aunque de hecho se casó, He Zhen creía, como muchas anarquistas–feministas en todo el mundo contemporáneas suyas, 'que una mujer verdaderamente liberada sería libre para tener muchos amantes' (806). Sin embargo, a diferencia de sus contemporáneas en los EE. UU. y Europa, creía que criar a los niños imponía un deber injusto a las mujeres, y 'que liberar a las mujeres de la carga de criar a sus hijos era uno de los elementos clave para lograr la igualdad' (806). Propuso que los niños se criaran en guarderías colectivas, superando así el estereotipo de las mujeres como cuidadoras, madres de la tierra y 'madres de la nación', para argumentar que el cuidado de los niños no es un problema de mujeres, sino de toda la sociedad. Sostuvo que en una sociedad liberada “la familia como institución marcada por la reproducción biológica, la estricta división sexual del trabajo y la continuación de la

línea familiar ya no existiría” (806), proponiendo un modelo anarquista–feminista de transformación social que erradicase el dominio familiar y sexual patriarcal, las divisiones económicas de género y el Estado dominado por los hombres. 'La comprensión anarcofeminista de que se necesitaba un cambio social estructural fue ampliamente aceptada después de la revolución de 1911' (810); además, argumenta Zarrow, la 'prosa poderosa y conmovedora que He Zhen fue capaz de producir se erige como uno de los logros significativos del feminismo chino antes de la Revolución de 1911' (811).

Varias décadas más tarde, desafiando también la base misma de la sociedad, las anarquistas–feministas en España comenzaron a organizarse durante la Guerra Civil Española (1936–39), formando Mujeres Libres, enfatizando una política de desarrollo de capacidades (Ackelsberg 2005). Marta Íñiguez de Heredia ofrece una genealogía privilegiada de las *Mujeres Libres contemporáneas*. Cuando los anarquistas fueron derrotados, Mujeres Libres pasaron a la clandestinidad solo para resurgir en la década de 1960, participando en 'los movimientos contra la guerra y anticoloniales' (de Heredia 2007: 52) del momento, y 'abogando por la igualdad de género y la liberación sexual» (52). Actualmente, el grupo está experimentando un resurgimiento en el Movimiento por la Justicia Global (GJM) y sus protestas contra la austeridad. Argumentan que algunas formas de poder son legítimas (p. ej., el poder del

pueblo) y otras son ilegítimas (p. ej., el poder estatal), lo que proporciona un análisis complejo del poder que amplía la interseccionalidad y la teoría de la resistencia más allá de la raza, la clase y el género para incluir el medio ambiente y el conocimiento intergeneracional. Además, de Heredia articula el concepto anarquista–feminista de organización solidaria a través de la diferencia, desarrollando marcos compartidos más allá de la identidad.

Más recientemente, tras los levantamientos en Egipto y la aparición de un bloque negro anarquista en las protestas de la Plaza Tahrir, ha surgido cierto debate sobre la sustancia y el estilo de las protestas, criticando el impulso colonizador de los anarquistas occidentales que presumen que el anarquismo es occidental y dominado por hombres. En un artículo sobre la descolonización del anarquismo, Budour Hassan (2013) argumenta que “repasar el anarquismo e la blogosfera estadounidense durante ese período habría dado la impresión de que el Black Bloc fue el primer encuentro de Egipto con el anarquismo y el antiautoritarismo”. El autor argumenta que tanto los anarquistas estadounidenses como los islamistas reaccionaron de maneras particulares pero opuestas debido a las acciones y atuendos del bloque negro, los primeros celebraron la táctica sin crítica y los segundos los denunciaron “simplemente porque parecían occidentales” (Hassan 2013). Hassan proporciona una historia breve pero importante de la organización anarquista en Egipto para



disipar el mito de que el anarquismo es nuevo allí, argumentando que este “es solo un ejemplo de cómo el “anarquismo blanco” aún tiene que romper con los prejuicios orientalistas que plagan a la izquierda occidental”. Muestra cómo las mujeres organizadoras contra la ocupación israelí han demostrado un liderazgo más militante que los 'líderes políticos patriarcales con energía masculina' que, temerosos de las represalias de la policía israelí, intentaron dispersar una protesta particular mientras las mujeres se mantenían firmes. Desafía explícitamente el encuadre de las mujeres no occidentales en las luchas anticoloniales como impotentes o sin voz, demostrando su *poder con* para organizarse y liderar el frente de sus propias luchas.

Este artículo generó una gran cantidad de debate en línea, en particular con respecto a la caracterización del movimiento anarquista como 'anarquismo blanco', que es una noción esencialista del anarquismo que no solo niega la existencia generalizada de personas no blancas que se organizan como anarquistas, sino que también borra el antirracismo del movimiento anarquista global. Al mismo tiempo, un movimiento puede estar comprometido con el antirracismo pero no practicarlo de manera efectiva; por lo tanto, debemos reconocer la profundidad y la importancia de la organización feminista antirracista y anticolonial.

Las formas de poder promovidas por feministas indígenas

y feministas anarquistas no occidentales desafían a las activistas solidarias euroamericanas a ejercer formas horizontales de organización, no solo internamente en sus colectivos feministas locales, sino también en relación con colectividades fuera de nuestra experiencia, con el creciente énfasis en *glocalización* –actuar localmente en solidaridad con las luchas globales (Juris 2005: 191).

### **Conclusión: más allá de una analítica anarquista-feminista del poder**

Concluiremos con tres observaciones. Primero, lo que se enfoca es una imagen histórica y contemporánea profundamente arraigada de una abrumadora mayoría de hombres anarquistas que parecen haber tenido profundas dificultades para comprender y priorizar activamente las luchas contra la opresión de género. De Heredia (2007: 48) ha observado que, “si bien las normas de género han sido cuestionadas, no han sido eliminadas. A pesar del desarrollo político, dentro del movimiento anarquista la gente tiende a replicar los mismos comportamientos que nos impone una sociedad más amplia”. De manera similar, Lagalisse descubrió que la falta de compromiso de los 'anarquistas con el poder de género dentro de los colectivos activistas y el aspecto de género de la economía política neoliberal'

(Lagalis 2011, 653) apunta a una falla en abordar el género en las luchas internas y externas. Mientras que de Heredia (2007: 49) caracteriza el problema como el de un 'movimiento anarquista dominado por hombres', la CRAC ha encontrado que el movimiento antiautoritario en Montreal tiene muchos organizadores clave que son mujeres y/o queer y/o trans y/o de color, quienes hacen contribuciones importantes para dar forma a la dirección, las acciones y el análisis dentro del movimiento anarquista (Breton et al. 2012b, Eslami y Maynard 2013), a pesar de encontrarse con dinámicas raciales, de género y heteronormativas.

Algunos cambios importantes se evidencian en una tendencia pequeña pero crucial hacia grupos de 'hombres contra el patriarcado', hombres que asumen el papel de aliados profeministas y algunos hombres teóricos que abordan cuestiones del anarco-feminismo. No obstante, el desafío de desaprender los comportamientos opresivos sigue siendo una tarea abrumadora para el movimiento anarquista.

En segundo lugar, está la conclusión irrefutable de que un número increíble de mujeres anarquistas en todo el mundo han luchado en una vertiginosa variedad de actividades activistas, teóricas, ideológicas, poéticas, artísticas, sexuales, corporales, conceptuales, educativas, relacionales, de investigación, de organización, comunales,

cotidianas, y otras formas de resistencia, confirmando que donde hay poder hay resistencia, y quizás el corolario, donde hay resistencia, hay poder. Porque estas expresiones del feminismo anarquista son ejercicios de la expresión del poder, de la noción de capacitación de las Mujeres Libres. Como descubrió Margaret Marsh (1978: 539), aquellas anarquistas–feministas “que fueron activistas de por vida, o que adoptaron la ideología como adultas maduras, parecen haber desarrollado un marco intelectual que enfatizaba las interrelaciones de la teoría anarquista, las necesidades psicológicas de los individuos, y un sentido de responsabilidad social'.

En tercer lugar, la teoría de la interseccionalidad, que proporciona un excelente marco teórico para comprender las opresiones entrelazadas basadas en la raza, la clase, el género o las identidades sexuales, tiene sus límites. Como argumenta Heckert (2004: 105), “la identidad proporciona un punto de partida problemático para cualquier forma de movimiento político”, en parte porque “las identidades se desarrollan a partir de los movimientos sociales y no al revés” (105). A menudo, las identidades se desarrollan en oposición a las instituciones, como las políticas fronterizas estatales punitivas que crean inmigrantes racializados o sin estatus, o las identidades LGBTQ 'definidas en oposición a la heterosexualidad institucionalizada' (105). La interseccionalidad choca contra sus límites, por lo tanto, en su asunción de ejes de identidad preexistentes, por un lado,

y por otro lado, su incapacidad para incluir formas de opresión que pueden cruzarse con identidades construidas socialmente pero que no son en sí mismas identidades basadas en opresiones. La brutalidad policial, por ejemplo, no es una identidad sino un eje de análisis que implica a grupos racializados, trabajadores sexuales, personas trans, personas con problemas de salud mental y otros. De manera similar, la ecología no es una identidad, pero es un eje de explotación cada vez más importante que es transversal al capital, la sexualidad, la raza, el colonialismo y el Estado (Heckert 2004; Shannon 2009; Jeppesen 2012). Las anarquistas–feministas verdes han desarrollado análisis complejos de poder y prácticas de interrupción, desde campamentos climáticos hasta acciones directas de liberación de la tierra y liberación animal. Por lo tanto, la teoría de la interseccionalidad debe ampliar sus premisas o ser reemplazada por una analítica del poder que pueda explicar mejor estos ejes de dominación.

Finalmente, aquí se han dejado fuera muchos espacios de acción y teoría. Estos incluyen una consideración más profunda de las diversas sexualidades; un énfasis en arte, proyectos de bricolaje y medios; espacios autónomos; y conexiones globales entre movimientos, teorías y prácticas anarquista–feministas. Solo podemos esperar que estas direcciones de investigación y activismo se comprometan con este diálogo tentativo y/o hagan desviaciones útiles de él. Si la liberación de cada persona depende de la liberación

de todos los demás, entonces las teorías del poder anarquista–feministas podrían ayudarnos a comprender mejor la multiplicidad de luchas anarquistas en las que estamos comprometidos hoy como un movimiento global de amplia base.

## Referencias

- Ackelsberg, M.A. (1991) *Free Women of Spain: Anarchism and the Struggle for the Emancipation of Women*, Bloomington: University of Indiana.
- Ackelsberg, M.A. (2005) *Free Women of Spain: Anarchism and the Struggle for the Emancipation of Women*, Oakland: AK Press.
- Breton, E., Jeppesen, S., Kruzynski, A. and Sarrasin, R. (Research Group on Collective Autonomy) (2012a) 'Prefigurative Self-Governance and Self-Organization: The Influence of Antiauthoritarian (Pro)Feminist, Radical Queer and Antiracist Networks in Quebec', in A. Choudry, J. Hanley, and E. Shraffe (eds.) *Organize! Building from the Local for Global Justice*, Oakland: PM Press, pp. 156-173.
- Breton, E., Jeppesen, S., Kruzynski, A. and Sarrasin, R. (Research Group on Collective Autonomy) (2012b) 'Feminisms at the Heart of Contemporary Anarchism in Quebec: Grass-roots Practices of Intersectionality', *Canadian Woman Studies*, 29(3): 147-159.
- Brown, S. (1988) 'Feminism, International Theory, and International Relations of Gender Inequality', *Millennium: Journal of International Studies*, 17(3): 461-475.
- Brown, S. (1993) *The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism*

and Anarchism, Montreal: Black Rose.

Crain, M. (1992), 'Feminism, Labor, and Power', *Southern California Law Review*, 65(4): 1819-1886.

Crenshaw, K. (1989) 'Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics', *University of Chicago Legal Forum* 1(8): 139-167.

de Heredia, Íñiguez M. (2007) 'History and Actuality of Anarcha-feminism: Lessons from Spain', *Lilith: A Feminist History Journal*, 16: 42-56.

Ehrlich, H.J. (1994) 'Toward a General Theory of Anarchafeminism', *Social Anarchism*, 19: 44-50.

Eschle, C. (2001) *Global Democracy, Social Movements, and Feminism*, Boulder CO: Westview Press.

Eslami, S. and R. Maynard (2013) 'Antiracist and Anticolonial Antiauthoritarian Networks in Montreal', in R. Bellemare-Caron, E. Breton, M.-A. Cyr, F. Dupuis-Deri and A. Kruzynski (eds.) *Nous sommes ingouvernables. Les anarchistes au Québec aujourd'hui*, Montreal: Lux, pp. 203-224.

Farrow, L. (1974) 'Feminism as Anarchism', <http://theanarchistlibrary.org/library>.

Foucault, M. (1978) *The History of Sexuality: Volume 1, An Introduction*, New York: Random House.

Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, New York: Vintage.

Godwin, W. (1793) *An Enquiry Concerning Political Justice*, London: Robinson.

- Gordon, U. (2007) 'Anarchism reloaded', *Journal of Political Ideologies*, 12(1): 29-48.
- Hassan, B. (2013) 'The Colour Brown: De-colonising Anarchism and Challenging White Hegemony', Random Shelling, <http://budourhassan.wordpress.com/2013/07/24/the-colour-brown-de-colonising-anarchism-and-challenging-white-hegemony/>.
- Heckert, J. (2004) 'Sexuality/Identity/Politics', in J. Purkis and J. Bowen (eds.) *Changing Anarchism*, Manchester: Manchester University Press, pp. 101-116.
- Heckert, J. (2012) 'Anarchy without Opposition', in C.B. Daring, J. Rogue, D. Shannon and A. Volcano (eds.) *Queering Anarchism*, Oakland: AK Press, pp. 63-75.
- Hogan, D. (2004) 'Anarcha-feminism: Thinking about Anarchism', Workers Solidarity, <http://struggle.ws/wsm.women.html>, accessed 4 August 2013. Anarchist-feminist analytics of power 131
- Iannello, K. (1992) *Decisions without Hierarchy: Feminist Interventions in Organization Theory and Practice*, New York: Routledge.
- Jaggar, A.M. (1983) *Feminist Politics and Human Nature*, New York: Rowman & Littlefield.
- Jeppesen, S. (2012) 'DIY Zines and Direct-Action Activism', in K. Kozolanka, P. Mazepa and D. Skinner (eds.) *Alternative Media in Canada: Policy, Politics and Process*, Vancouver: UBC Press, pp. 264-281.
- Jeppesen, S. and H. Nazar (2012), 'Genders and Sexualities in Anarchist Movements', in R. Kinna (ed.) *The Continuum Companion to Anarchism*, London: Continuum, pp. 162-191.
- Jiwani, Y. (2006.) *Discourses of Denial: Mediations of Race, Gender, and Violence*, Vancouver: UBC Press.



- Juris, J. S. (2005), 'The New Digital Media and Activist Networking within Anti-Corporate Globalization Movements', *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 597: 189-208.
- Kramarae, C. and Spender, D. (eds) (2001) *Routledge International Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge*, Volume 1 Ability-Education: Globalization [online], London: Taylor & Francis, (accessed 16 July 2013).
- Lagalisse, E.M. (2011) "'Marginalizing Magdalena": Intersections of Gender and the Secular in Anarchoindigenist Solidarity Activism', *Signs* 36(3): 653-678.
- Liesegang, J. (2012) 'Tyranny of the State and Trans Liberation', in C.B. Daring, J. Rogue, D. Shannon, and A. Volcano (eds.) (2012) *Queering Anarchism*, Oakland: AK Press, pp. 87-99.
- Luna, Z., 2009, 'From Rights to Justice: Women of Color Changing the Face of US Reproductive Rights Organizing', *Societies Without Borders*, 4(3): 343-365.
- MacKinnon, C. (1989) *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Marsh, M.S. (1978) 'The Anarchist-Feminist Response to the "Woman Question" in Late Nineteenth-Century America', *American Quarterly*, 30(4): 533-547.
- May, T. (1994) *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, Pittsburgh: Penn State Press. Molyneux, M. (1986) 'No God, No Boss, No Husband: Anarchist-feminism in Nineteenth Century Argentina', *Latin American Perspectives*, 13(1): 119-145.
- Newman, S. (2001) *From Bakunin to Lacan*, Lanham MD: Lexington.
- Newman, S. (2010) *The Politics of Postanarchism*, Edinburgh: Edinburgh

University Press.

Presley, S. (2005), 'The Exquisite Rebel: The Anarchist Life of Voltairine de Cleyre', in V. de Cleyre, *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre-Anarchist, Feminist, Genius*, Albany: SUNY Press, pp. 17-27.

RAG (n.d.) [ragdublin.blogspot.ca](http://ragdublin.blogspot.ca) (Accessed, 4 August 2013).

Reichert, W. (1976) *Partisans of Freedom: A Study in American Anarchism*, Bowling Green: Bowling Green University Popular Press.

Rogue, J. (2012), 'De-essentializing Anarchist-feminism: Lessons from the Transfeminist Movement', in C.B. Daring, J. Rogue, D. Shannon and A. Volcano (eds.) *Queering Anarchism*, Oakland: AK Press, pp. 25-32.

Sarrasin, R., Kruzynski, A., Jeppesen, S. and Breton, E. (Collectif de recherche sur l'Autonomie Collective) (2012) 'Radicaliser l'action collective: portrait de l'option libertaire au Quebec', *Lien social et politiques*, 68 (Fall): 141 -166.

Shannon, D. (2009) 'Articulating a Contemporary Anarcha-Feminism', *Theory in Action*, 2(3): 58-74.

Solidarity Across Borders (SAB) (2013) *Solidarity City Declaration*. [solidarityacrossborders.org/en/solidarity-city/solidarity-city-declaration](http://solidarityacrossborders.org/en/solidarity-city/solidarity-city-declaration) (accessed 31 July 2013).

Starhawk (2008) *Webs of Power*, Gabriola Island: New Society Publishers.  
Wollstonecraft, M. (1792) *A Vindication of the Rights of Woman*, London: Unwin.  
Tuhiwai Smith, L. ([1999] 2006) *Decolonizing Methodologies*, New York: Zed Books.

Zarrow, P. (1988) 'He Zhen and Anarcho-Feminism in China', *The Journal of Asian Studies* 47(4): 796-813.

## **VIII. AMAR LA POLÍTICA**

### **SOBRE EL ARTE DE VIVIR JUNTOS**

Vishwam J. Heckert

#### **Prefacio**

Cuando presenté esto en vivo, invité a los participantes a unirse a mí en una pequeña meditación para comenzar. La meditación ayuda a calmar la mente y mejorar el enfoque, lo que facilita la asimilación de las ideas que se exploran. Además, la meditación es un ejemplo de los tipos de prácticas que pueden ayudar a las personas a vivir juntas. Poder sentarnos en silencio y observar los pensamientos, sentimientos e imágenes que vienen a nuestra mente es poder vivir con nosotros mismos tal como somos. Si podemos vivir con nosotros mismos, se vuelve más fácil vivir con los demás. También es posible que desee comenzar con

una meditación simple. Si tienes tu propia práctica, siéntete libre de seguirla.

De lo contrario, puedes comenzar por encontrar una posición sentada erguida y cómoda, ya sea en una silla o en el suelo. Los pies, las piernas y la pelvis pueden soltarse hacia abajo, y todos los músculos de la parte inferior del cuerpo se sueltan. La columna puede crecer alerta y relajada en su curva natural en forma de S. Los músculos del vientre pueden ablandarse para que la respiración pueda moverse libremente. Los hombros ensancharse, abriendo el centro del pecho. La mandíbula, las orejas y los ojos se ablandan. La coronilla de la cabeza es ligera.

La conciencia puede llegar a la respiración, simplemente observando cómo entra y sale por la nariz. Entra aire fresco y limpio; sale aire tibio y viciado. Tómate un minuto o dos simplemente observando la respiración.

Deja que la conciencia venga a los pensamientos. Nota cómo los pensamientos suben y bajan como olas en el mar. Puede parecer que algunos pensamientos son muy importantes de seguir. A veces parecen decirte algo sobre quién eres. Ve lo que sucede si te permites simplemente ser testigo de los pensamientos durante uno o dos minutos.

Vuelve a la respiración por un minuto. Y luego al cuerpo físico. Invita a un movimiento suave en los dedos de las manos y de los pies, seguido de cualquier estiramiento. (O,

para una hermosa meditación guiada del corazón, visita Heart of Living Yoga, 2018).

## Introducción

*El amor anarquista nunca puede expresarse en términos de satisfacción de los propios intereses egoístas, porque no es un mero amor egoísta entre amantes, sino una consecuencia del respeto y el amor por todas las personas.*

(Takamure 2005: 387)

Al cuestionar el enfoque de la política como táctica a través de la lente de la política como relación, espero vincular una conciencia sutil de quiénes somos, cómo estamos en el mundo y cómo nos relacionamos entre nosotros con algunas cuestiones más amplias sobre los movimientos sociales y políticos. ¿Cómo se mantienen unidos? ¿Cómo se desmoronan? ¿De qué manera son transformadores y de qué manera reproducen el *statu quo*? En particular, exploro prácticas que pueden ayudar a nutrir el desarrollo de una política más amorosa. ¿Qué sistemas políticos podríamos amar? ¿Qué política podría nutrir nuestra capacidad de amar: cuidar de nosotros mismos y de los demás y reconocer nuestra igualdad fundamental, interdependencia dinámica y belleza inherente? Al igual que

Takamure Itsue, me gustaría invitar a una forma de ser y relacionarse en el mundo que está continuamente abriendo nuestros corazones al amor, en beneficio de nosotros mismos y de todos los demás.

## **La representación de la política**

Todos tenemos ideas o imágenes de lo que significa la política. Estas representaciones de la política, en nuestra mente, pueden cambiar con el tiempo. Una imagen puede estar basada en alguna idea oficial de política que involucre parlamentos, políticos y quizás corporaciones. O puede basarse en un ideal alternativo de la política como movimientos sociales, contracultura y acción directa. Al igual que el eslogan feminista de que lo personal es político, Deleuze y Guattari (1988: 213) escriben que “todo es político, pero toda política es simultáneamente una macropolítica y una micropolítica”. Queriendo alejarme de la representación de la política (que prioriza lo macropolítico) a un nivel más sutil (que mira a lo micropolítico como aquello de lo que emerge lo macropolítico), me llamó la atención una cita de un blog anarcofeminista sobre Occupy Wall Street llamado *Sin jefes, sin novios*.

[Es] importante enfatizar que lo que está sucediendo en el parque no es una especie de culminación o punto final en nuestra lucha contra la opresión. Espacios como ese se crean orgánicamente todos los días, pero *no se reconocen como parte de un movimiento*. Incluso el autobús de la policía que nos sacó del puente y nos llevó a la comisaría se convirtió en un espacio disputado... No quiero restarle importancia al encarcelamiento, sino simplemente explicar que incluso en los lugares más oscuros y aterradores hay esperanza para la solidaridad y la transformación solidaria.

(noboyfriends.org 2011; énfasis mío)

Me conmueven aquellos que invitan a una visión amplia de lo que constituye el movimiento social. Por ejemplo, bell hooks (2000) ha abogado por reconocer el movimiento social como un verbo. Los escritores de noboyfriends.org se hacen eco de este sentimiento, enfatizando los espacios cotidianos, las relaciones de cuidado, el poder de la conexión y el valor político de la esperanza y la música. Al trascender las dicotomías de personal/político, arte/activismo, cuidado/justicia y adentro/afuera, el análisis feminista (anarquista) cuestiona el movimiento social, socavando y desbordando las representaciones dominantes de la política radical.

## **Solo di no al capitalismo**

El énfasis discursivo en la política radical reside en aquello que deseamos detener, rechazar, reemplazar, desechar y desvincularnos; está en aquello a lo que decimos no. Radical es anticapitalista, antisexista, antifascista, antiautoritario, antirracista, antiheteronormativo, antiestatal. Decir que no puede ser empoderador. Es un paso importante para aprender a cuidarnos a nosotros mismos, a los demás y al mundo del que formamos parte (Rosenberg 2003). Mi preocupación es cuando decir no se convierte en una forma de identidad. ¿Qué sucede cuando las formas de decir no se vuelven normativas, estandarizadas? No-normatividad, si te gusta. Esto tiene una sorprendente similitud con las diferentes versiones de unificar a las personas a través de un evento mítico: la huelga general, la guerra para terminar con todas las guerras, etc., que libera a las personas de la ideología enemiga.

Me preocupa que cualquier intento de promover la igualdad de comportamiento en una gran población probablemente no tenga éxito. La vida funciona a través de la diferencia, no de la estandarización. Y, sin embargo, un deseo de control, quizás derivado del comprensible miedo a algo que deseamos evitar (como la devastación del capitalismo), puede llevar a abogar por la igualdad. Estoy pensando aquí en el comentario de Graeber (2004: 18–19)



sobre un elemento de la tradición anarcosindicalista que evolucionó hacia el fascismo: Sorel argumentó que... la política es el arte de inspirar a otros con grandes mitos. Para los revolucionarios, propuso el mito de una Huelga General apocalíptica, un momento de transformación total. Para mantenerlo, agregó, se necesitaría una élite revolucionaria capaz de mantener vivo el mito mediante su disposición a participar en actos simbólicos de violencia... Al final de su vida, el propio Sorel se había vuelto cada vez más simpatizante del fascismo; en esto siguió la misma trayectoria que Mussolini (otro joven aficionado al socialismo).

Si bien es cierto que la tradición anarcosindicalista ha traído tremendos beneficios a la gente a través de la organización de sindicatos a través de las divisiones del trabajo, me preocupa cuando el énfasis está en el momento de la revolución y por la comprensión de la política como una gran creación de mitos. Si bien Ciccariello–Maher (2011) cuestiona que la lectura de Graeber pasa por alto algún valor radical del trabajo de Sorel, también ofrece una extraña crítica de las formas imperialistas de anarquismo que mantienen la “fidelidad al anarquismo como identidad más que como una serie de prácticas que socavan y atacan al Estado como una estructura de desigualdad” (p. 40). Sugiero en otra parte que el anarquismo puede ser aún más extraño a través de la deconstrucción del 'Estado' como estructura externa (Heckert 2013). Lo que me interesa aquí

son las diversas formas en que se puede abrir el anarquismo pasando de un énfasis en la igualdad y la identidad a un reconocimiento de la diversidad de opresiones, contextos, métodos y voces.

## ¿Sí?

¿Son los 'derechos de los homosexuales' un mito similar? Aquí podemos ver lo contrario: muchas personas todas diciendo que sí de la misma manera. Sí a la igualdad formal ante la ley. Sí al matrimonio. Stonewall, el principal grupo de cabildeo por los derechos LGBT del Reino Unido, lanzó su campaña 'Di “Sí, quiero” a un matrimonio igualitario' en julio de 2012. Su sitio web hace referencia a los enemigos ideológicos 'que no se detendrán ante casi nada para evitar que las personas lesbianas, gays y bisexuales de Gran Bretaña disfruten de esta última medida de igualdad', y luego pide dinero. La representación de la igualdad es fascinante: 'El matrimonio igualitario es la última medida legislativa para la igualdad, y ayudará a poner fin a la burla pública de las relaciones homosexuales. Envió un mensaje claro como el cristal a los restantes opositores a la igualdad de que en la Gran Bretaña del siglo XXI todas las personas son verdaderamente iguales' (Stonewall 2013). Como la mítica huelga general, se proclama un acontecimiento

singular que tiene el poder de poner fin a la guerra de una vez por todas, victoriosa sobre los enemigos ideológicos. El matrimonio entre personas del mismo sexo se convierte en el símbolo de una sociedad radicalmente igualitaria. Y, sin embargo, como señalan numerosos comentaristas, el matrimonio es una institución que otorga ciertos tipos de privilegios a ciertas personas. Duggan (2012), por ejemplo, señala que 'el derecho a casarse es una solución muy limitada y totalmente inadecuada para los problemas a los que se enfrenta la mayoría de las personas queer'. “El acceso a la institución del matrimonio regulada por el Estado no proporciona igualdad total, atención médica universal o formas de parentesco ampliamente reimaginadas que reflejan nuestras vidas reales”. La igualdad legislativa tampoco garantiza la experiencia de la igualdad: las leyes se violan todo el tiempo. Mientras tanto, la igualdad legal está siendo utilizada por varios gobiernos occidentales para proclamar el estatus de ser más avanzados que aquellas naciones de las que desean limitar la inmigración o sobre las que desean lanzar bombas (Puar 2011).

## **Anarconormatividad queer**

No pretendo ignorar el anarcosindicalismo, las huelgas

generales, los derechos de los homosexuales o el matrimonio. El rechazo es apego disfrazado. Más bien, quiero cuestionar cómo funciona potencialmente el apego a estas y otras formas para crear una presión normativa para decir sí o no. En los últimos años, ha habido una oleada de teorías sobre las superposiciones del anarquismo y la teoría queer (Heckert 2010a; Heckert y Cleminson 2011; Daring et al. 2012). ¿Cómo nos organizamos sin jerarquías ni normatividades? Portwood–Stacer (2010: 491) ha argumentado que “donde el poder disciplinario de la anarconormatividad se utiliza para promover una crítica queer de la sexualidad hegemónica y, por lo tanto, hacer que la vida sea más llevadera para aquellos cuyos deseos son reprimidos por instituciones y discursos dominantes, tiene efectos políticos positivos”. Ella reconoce los riesgos de que la crítica normativa y disciplinaria de la dominación se convierta en una nueva forma de dominación, pero siente que el riesgo puede evitarse con cuidado. Soy cauteloso y estoy más inclinado a estar de acuerdo con Eribon (2011):

Hay, después de todo, más normatividad... en todos estos discursos acusatorios que en la lucha por el derecho a casarse... transformando lo que había sido pensamiento crítico en una vigilancia del pensamiento, después de haberlo transformado también en una vigilancia del deseo y aspiraciones de tal o cual persona ('subversivo' es 'bueno'; 'conformista' es 'malo').

La normatividad queer se planteó como una preocupación importante en una discusión que organicé sobre el anarquismo queering en la Feria del Libro Anarquista de Bristol de 2013. Los participantes compartieron numerosos ejemplos de expectativas tanto para sonar como anarquistas queer al citar ciertos trabajos de teoría queer, como para parecer anarquistas queer al evitar la estética asociada con el género y la sexualidad hegemónicos. Una persona citó su investigación sobre las mujeres jóvenes excluidas de las políticas ambientales radicales por no ajustarse a la expresión de género anarconormativa (ver también Coleman y Bassi 2011). El argumento de Portwood–Stacer, que encuentro intrigante por muchas razones, incluido nuestro desacuerdo, me recuerda el llamado posanarquista de Day (2005) a una afinidad de afinidades para socavar la hegemonía de la hegemonía. Mientras que Portwood–Stacer podría interpretarse como un llamamiento a una contrahegemonía anarconormativa para desestabilizar la sexualidad hegemónica, el enfoque de afinidad de Day fomenta las relaciones de solidaridad entre identidades, movimientos y culturas (lo que Carrillo Rowe (2008) llama “líneas de poder”). En otras palabras, un movimiento que se basa en la formación de coaliciones y la acogida de diversos participantes podría beneficiarse más de una “escucha atenta” (Kanngieser 2013) que de cualquier expectativa de uniformidad.

## **La política de la representación**

El anarquismo ofrece algo más que una política de representación, normatividad y vigilancia. Me gusta invertir el comentario de Deleuze sobre la 'indignidad de hablar por los demás' para decir que hay una profunda dignidad en hablar por nosotros mismos, hablar por nuestra cuenta la verdad y escuchar a los demás (Heckert 2010b; Feigenbaum, McCurdy y Frenzel 2013; Kanngieser 2013). La sensibilidad se vuelve importante: calmarse, ser consciente y escuchar lo que se siente bien dentro de nosotros y lo que viene de los demás. Esto puede ser difícil cuando estamos atrapados en nuestros propios pensamientos, emociones y deseos. En nuestro propio dolor. Aquí radica el poder político de las prácticas de libertad que nos liberan de la trampa de un punto de vista egocéntrico.

Introduje este capítulo con una invitación a practicar la meditación porque, según mi propia experiencia, permite una política del amor más que de la representación. Aprender a ser testigo de los pensamientos y juicios, en lugar de quedar atrapado en ellos, me ayuda a ver cuándo se forman prejuicios sobre el potencial de afinidad con otra persona. Las conexiones inesperadas me parecen fundamentalmente necesarias para una profunda

transformación personal–social. Derribar las fronteras entre personas, entre naciones, entre cualquier categoría de identidad construida implica eliminar las barreras protectoras construidas alrededor del corazón. La meditación, como método para invitar a la conciencia a fusionarse en el corazón, permite que esas barreras se suavicen, se disuelvan y, con la práctica regular, desaparezcan (Devi 2007).

Cada uno de nosotros aprende a identificarse con nuestra persona, nuestra representación de nosotros mismos en el mundo. Podríamos tomar nuestras fronteras muy en serio. Y cuando se cree que estas identidades, representaciones y fronteras son la verdad de quiénes somos, entonces tanto la teoría queer como el anarquismo se interpretan como inherentemente poco prácticos. La fluidez y el juego se entienden como insulsos e inefectivos. Por ejemplo, una de las críticas más comunes a Occupy fue la falta de un 'mensaje' claro. ¿Hay realmente un problema si no hay un mensaje claro y singular de un movimiento social? Me dirijo a Ursula Le Guin (2009: 126–128) que habla de esta cuestión:

Una danza, una pintura de paisaje: es menos probable que hablemos de *su mensaje* que simplemente de los sentimientos que despierta en nosotros. O música: sabemos que no hay manera de decir todo lo que una canción puede significar para nosotros, porque el

significado no es tanto racional como profundamente sentido, sentido por nuestras emociones y todo nuestro cuerpo, y el lenguaje del intelecto no puede expresar completamente esos entendimientos... De hecho, el arte mismo es nuestro lenguaje para expresar los entendimientos del corazón, el cuerpo y el espíritu.

Amar la política también es un arte, una experiencia. En lugar de buscar un mensaje, podríamos relacionarnos con la política como Le Guin nos invita a mirar la literatura, pensando: 'Aquí hay una puerta que se abre a un mundo nuevo: ¿qué encontraré allí?' (ibíd.: pág. 129). De hecho, cada encuentro con una persona, un lugar y una emoción puede ser recibido con la misma curiosidad sincera. Como argumenta Shukaitis (2011), existe un vínculo claro entre la efectividad de los movimientos sociales y su afectividad: las conexiones amorosas entre los seres.

La tradición anarquista ha reconocido durante mucho tiempo que la normatividad y la representación están entrelazadas con la jerarquía. La declaración de uno mismo o de su grupo como superior a otro depende de una representación convincente, una narración en la que los seres se representan en sus roles de superioridad e inferioridad. Cada grupo debe ser vigilado normativamente para mantener las representaciones que se presentan como presociales, esenciales y naturales. Esta es la jerarquía en un sentido manifiesto que a su vez depende de la dominación



“en un sentido psicológico más sutil, del cuerpo por la mente, del espíritu por una racionalidad instrumental superficial” (Bookchin 1982: 4). Una y otra vez, la experiencia directa es reemplazada por la representación: la teatralidad de la mente, el mensaje, impuesto sobre cuerpos y espíritus. Cuando nos enfocamos en nuestras identidades, nuestras actuaciones y nuestra imagen del 'mundo real', se puede perder cierta sensibilidad. Y con ella, nuestra capacidad de llevarnos bien, de amarnos unos a otros. El desafío de acabar con la jerarquía 'plantea la necesidad de alterar cada hilo del tejido social, incluida la forma en que experimentamos la realidad, antes de que podamos vivir verdaderamente en armonía unos con otros y con el mundo natural' (Bookchin 1986: 22–23).

Tal vez no haya una “crisis” de identidad cuando la identidad se reconoce como un efecto, en lugar de una verdad del yo. Si hay un desapego a la identidad, a las etiquetas, a las historias que contamos sobre quiénes somos y quiénes son otras personas, parece traer una amplitud donde la autoconciencia desaparece. Cuando crees, 'Soy este tipo de persona, tengo que ser visto así o actuar así', ¿trae tensión al cuerpo, a la mente, a las emociones? Lo hace en mi experiencia. Propongo que la libertad entre nosotros depende de la libertad dentro de cada uno de nosotros. He notado a lo largo de los años que declararse anarquista o queer o lo que sea no hace que la libertad suceda. No hay libertad que provenga de una

identidad. Más bien, parece que la liberación de la identidad da lugar a la libertad. Por lo tanto, los elementos de las tradiciones queer y anarquista enfatizan el juego, la fluidez y la movilidad cuando se trata de cuestiones de identidad. Tomar nuestros roles demasiado en serio es tomar en serio toda la producción teatral de la jerarquía. Podemos ver esto en la performatividad normativa del género, cuestionada durante mucho tiempo por las feministas anarquistas (de Cleyre 2004: 101).

El vínculo entre la performatividad naturalizada del género (jerarquía) y la performatividad naturalizada del Estado se encuentra en las raíces anarquistas de la teoría queer. En las primeras páginas de *Gender Trouble*, Butler (1990: 3) señala que “La invocación performativa de un “antes” no histórico se convierte en la premisa fundacional que garantiza la ontología presocial de las personas que libremente consienten en ser gobernadas y, por lo tanto, constituyen la legitimidad del contrato social”. En otras palabras, en el teatro del Estado, las personas asumen el papel de aquellos que ya han consentido libremente en ser gobernados de la misma manera que las personas asumen el papel de un género que se supone que existe antes de su promulgación. En una entrevista que hace explícito su anarquismo, Butler escribió más tarde (en Heckert 2011: 95) que:

Mi sensación es que cada vez que se reitera la ley, se

la 'refunda' y se 'reinstítuye'. Esto se vuelve más importante en relación con la huelga general, es decir, la huelga que no está protegida por la ley, pero que tiene como objetivo paralizar un régimen legal existente. Se podría decir que a veces estamos en la obligación de tirar del freno de emergencia en las normas de género.

## **Individualidad queer**

El enfoque de Butler ha sido leído como una forma individualista de transgresión más consistente con el capitalismo que con la revolución social (por ejemplo, Ebert 1996). Sugiero, más bien, que es más consistente con un anarquismo que cuestiona la distinción entre lo individual y lo social. Tal anarquismo se puede encontrar, entre otros lugares, en la teoría política de Emma Goldman. Goldman (1996: 111 –112) fue vociferante en su crítica del capitalismo y abogó por movimientos sociales radicales, al mismo tiempo que reconocía la importancia de la individualidad que describía como:

la conciencia del individuo de lo que es y de cómo vive. Es inherente a todo ser humano y es una cuestión de crecimiento... La individualidad no debe confundirse con las diversas ideas y conceptos del Individualismo; mucho

menos con ese 'individualismo rudo' que es sólo un intento enmascarado de reprimir y derrotar al individuo y [su] individualidad.

La lógica de la identidad –ver a través de la lente de las personas como *clase*, ya sean prestigiosas e importantes u oprimidas y marginadas– está profundamente entrelazada con el individualismo capitalista. Identificarse con un rol, en lugar de seguir la propia evolución de la conciencia, inhibe el crecimiento que describió Goldman.

Por supuesto que tenemos nuestros roles en la vida. Tenemos nuestros trabajos o proyectos, nuestros placeres, las personas con las que estamos conectados, nuestras historias de sufrimiento y /o tranquilidad. Estamos interpretando esos papeles en una historia social. Como argumenté anteriormente, un elemento clave de las afirmaciones de autoridad depende de la creencia generalizada de que estos roles que desempeñamos son la verdad de quiénes somos. Una estrategia queer no es necesariamente rebelarse contra esos roles o responsabilidades, aunque podría incluir eso, sino simplemente tomarlos menos en serio, tomarlos a la ligera, jugar con ellos. El poder de esto queda ilustrado por el concepto de *protagonismo* que surgió en un estallido de democracia directa en Argentina. Redes de base, horizontales, autoorganizadas para gestionar los lugares de trabajo y coordinarse entre asambleas barriales. Este

movimiento presagiaba Occupy Wall Street, la Primavera Árabe y otras encarnaciones del movimiento global de movimientos.

Muchas personas en los movimientos hablan de sí mismos como protagonistas, de una nueva subjetividad y de protagonismo social. Esto refleja no sólo el sentido de actividad y acción propia de las personas, sino también un fenómeno social en el que las personas deciden por sí mismas, rompiendo con un pasado de intermediación y silencio de los partidos políticos. También se refiere a un nuevo sentido colectivo del ser, donde, a través de la democracia directa, están naciendo nuevos individuos y colectivos.

(Sitrin 2006: VII)

La conciencia de ser alguien en el mundo que es capaz de contribuir en conexión con los demás es muy diferente de la identidad atrapada de impotencia frente a las pretensiones de verdad. La individualidad y el movimiento social no son opuestos. En este ejemplo y muchos más, son mutuamente constitutivos. Esto es consistente con la analogía anarquista de larga data de la sociedad saludable como un organismo funcional y el individuo como una célula dentro del organismo. No hay competencia entre las células de un cuerpo, excepto en el caso del cáncer u otras formas de enfermedad. Basándose en esta analogía en su famosa novela utópica anarquista, *Los Desposeídos*, Ursula Le Guin

(1974: 333) define la función celular como “la individualidad del individuo, el trabajo que [ellos] pueden hacer mejor, por lo tanto [su] mejor contribución a [su] sociedad. Una sociedad sana les permitiría ejercer libremente esa función óptima, encontrando en la coordinación de todas esas funciones su adaptabilidad y fortaleza. Agregaré un énfasis aún mayor, sugiriendo que una sociedad saludable *nutre* la individualidad, incluida la capacidad del individuo para crecer y cambiar. De esta manera, Starhawk (2011) describe cómo los anarquistas y otros grupos no jerárquicos pueden entenderse como líderes, en lugar de sin líderes, porque cada individuo ofrece formas complementarias de liderazgo.

## **Política invisible**

Mientras que las representaciones dominantes de la política se centran en los espectáculos del arte de gobernar y sus descontentos, numerosos procesos transformadores pasan desapercibidos. Reconocer la posibilidad de un cambio social radical requiere, como sugerí anteriormente, cierta sensibilidad, un ajuste fino de la percepción para sentir lo que de otro modo es invisible. Esto no es un argumento particularmente original. Otros se han referido, por ejemplo, a la infrapolítica (Scott 1990) o a la política

imperceptible (Papadopoulos, Stephenson & Tsianos 2008). Pero creo que es importante expresarlo de diferentes maneras. Esencial para cualquier política minoritaria es la capacidad de percibir esas lesiones que se mantienen ocultas, ya sea que se declaren meramente personales o que de otra manera se les niegue significado. De esta forma, la política feminista y queer se ha esforzado por visibilizar lo invisible con marchas, manifiestos y movimientos. El riesgo aquí, como lo señala Wendy Brown (1995: 52-76), es que las lesiones visibles se conviertan en una base de identidad, ligadas al pensamiento estatal: 'apegos heridos'. A veces es necesario reconocer las heridas para sanar, reconocer los apegos para liberarlos. Ninguno es visible o político en el sentido convencional. De una manera extraña, podrían ser aún más transformadores.

## **La magia de las setas**

Los hongos son el fruto visible de redes rizomáticas subterráneas de conexiones miceliales. Sullivan (2008a) señala la similitud con los movimientos sociales globales donde los frutos (convergencias activistas, contracumbres, protestas, instituciones alternativas, etc.), son solo la punta del iceberg. Detrás de escena, las relaciones cotidianas, las conexiones, el trabajo y el juego permiten la aparición de lo

que comúnmente se llama política. Además, las setas y otros hongos actúan para descomponer las estructuras muertas, transformándolas en nutrientes vitales para los sistemas vivos. Si el Estado y los patrones relacionados no pueden romperse, tal vez puedan convertirse en abono. En otras palabras, en lugar de simplemente intentar abolir u oponerse a patrones opresivos de relaciones, podríamos preguntarnos qué se puede extraer de ellos. ¿Qué valiosas lecciones se pueden aprender simplemente presenciando la micropolítica de órdenes, pensamiento estatal, normatividad? Volverse sensible a la producción de jerarquía/normatividad puede proporcionar ideas invaluableles sobre cómo relacionarse de otra manera. Al hacerlo, la energía vital puede sustraerse a la producción de lo espectacular y transformarse en alimento para la autonomía. Las redes de micelio también funcionan para ayudar a mantener ecosistemas completos. En un experimento en el que se cubrió una parte de un bosque de manera que los árboles no podían recibir luz y no podían crear su propio alimento a través de la fotosíntesis, las redes de micelio transfirieron nutrientes de los árboles descubiertos a los que estaban cubiertos, de los ricos en alimentos a los pobres en alimentos, a través de las raíces (Stamets, 2005). Diferentes especies de hongos son útiles para la biorremediación (el uso del metabolismo de los microorganismos para eliminar contaminantes), alimentos ricos en nutrientes para humanos y otras especies, medicamentos para el tratamiento de enfermedades



graves, como el VIH y el cáncer, y, por supuesto, la transformación potencial (o igualmente la limitación) de la conciencia a través de las propiedades psicodélicas.

Los hongos como metáfora pueden recordarnos el valor de alimentar nuestras redes y relaciones, sociales y ecológicas, reconociendo que cuando prosperan darán frutos. Centrarse en el cuerpo fructífero, los eventos visibles de huelgas y ocupaciones, significa potencialmente dejar de ver de dónde vienen, cómo surgen y qué los sostiene. Sintonizarse con los aspectos sutiles del movimiento social permite la posibilidad de entregar nutrientes directamente a las raíces, algo especialmente importante para quienes viven al límite. Esto también es consistente con el enfoque anarquista que sugiere que el fin no justifica los medios. De hecho, no hay final para cada fruto; debe marchitarse, descomponiéndose para convertirse en nutrientes para más vida.

## **Ciudades invisibles**

Las ciudades invisibles de Italo Calvino es una serie de descripciones fantásticas de ciudades europeas contadas por el explorador Marco Polo. Queda claro que las 55 ciudades descritas son la misma ciudad: Venecia. Todo el libro funciona como un hermoso ejemplo de lo que deseo

comunicar. En verdad, uno debe amar profundamente un lugar para poder describirlo con un lujo de detalles en formas tan diversas que parezca ser un lugar diferente cada vez. Cuando uno está obsesionado, más que enamorado, el foco es la imagen del otro, la representación. Cuando uno ve, muchas representaciones son posibles. Cada uno insinúa diferentes aspectos de la persona amada, pero ninguno de ellos es fiel a la experiencia del amor mismo.

En una historia, la ciudad se describe en su posición sobre un lago subterráneo. Los bordes de la ciudad coinciden perfectamente con los bordes de la fuente de agua invisible. Tanto arriba como abajo. En toda la ciudad, numerosos dispositivos ingeniosos extraen agua de las profundidades subterráneas para sustentar la vida en la superficie. Hay dos religiones en la ciudad. Para la mayoría, el objeto de culto es lo visible: las bellas obras de ingeniería que elevan las aguas revitalizantes a los seres de arriba. Para una minoría, el lago escondido es el centro de la devoción.

Personalmente, me siento inmediatamente atraído por este último enfoque. En un nivel, parece obvio que una relación directa con la Fuente de la Vida misma es más profunda que la adoración de los mecanismos por los cuales nos conectamos con ella. Pero entonces, me encuentro reconsiderando. ¿Cómo es que tengo alguna conciencia de una Fuente? Es en parte a través de sus efectos: las maravillas de la naturaleza, incluida la humanidad y todas

nuestras creaciones, o la experiencia de una dicha conmovedora sin causa aparente. Y es en parte a través de los maestros y las enseñanzas que me han señalado en la dirección correcta, guiándome a través de prácticas que vuelven a sintonizar mi conciencia con lo que es invisible.

Estos maestros también me recuerdan una y otra vez que las prácticas, las enseñanzas, las imágenes que funcionan para mí para ayudarme a escapar de ese sentido estrecho del 'yo' para encontrar algo más grande pueden ser diferentes de lo que funciona para otras personas. Sin embargo, todos apuntan a la misma Fuente. La ironía es, 'Nos matamos unos a otros sobre por qué nombre llamar a los Sin Nombre' (Ram Dass 2002). Esto se aplica igualmente a las diferencias de ideología política. Diferentes personas se sienten atraídas por diferentes ideas en diferentes momentos de sus vidas por diferentes razones. Y, sin embargo, aprendemos a juzgarnos unos a otros en base a esas ideas, a pesar de su fluidez. Al igual que la sexualidad, se supone que la mentalidad es la verdad del yo.

Es en el nivel de la representación donde surge el conflicto. Cuando nos apegamos a nuestra mentalidad, cuando tenemos la idea de que nosotros tenemos razón y alguien más está equivocado, las semillas del conflicto están presentes. Marshall Rosenberg (2003), un psicólogo radical que desarrolló la práctica de la Comunicación No Violenta (CNV), sugiere ver a todos como siempre haciendo lo mejor

que pueden imaginar, en cualquier situación dada, para servir a la vida. Por supuesto, esta imaginación puede verse severamente restringida y resultar en un gran daño para los seres vivos. Cuando es probable que el juicio desencadene una cierta actitud defensiva, una autoconciencia que tensa el sistema cuerpo–mente, la CNV ofrece un método alternativo: escuchar las emociones y las necesidades vitales que yacen bajo la superficie de la representación. En otras palabras, puede ser posible no distraerse tanto con los diferentes mecanismos que la gente usa para buscar vitalidad que tú o yo olvidemos que todos bebemos de la misma Fuente.

## **Trabajo interior**

El siguiente ejemplo está inspirado en parte por la feminista chicana Gloria Anzaldua sobre la política del conocimiento experiencial.

Una forma de indagación espiritual, *el conocimiento* se alcanza a través de actos creativos: escribir, hacer arte, bailar, sanar, enseñar, meditar y activismo espiritual... Salir de tu prisión mental y emocional y profundizar el rango de percepción te permite vincularte a la reflexión y la visión interior –la conciencia corporal

mental, emocional, instintiva, espiritual y sutil– con la acción social, política y las experiencias vividas para generar conocimientos subversivos.

(Anzaldúa 2002: 541–542)

En algunas culturas de activismo político radical, aunque ciertamente no en todas, se puede considerar que dedicar tiempo a la escritura introspectiva o practicar yoga o meditación tiene menos valor que participar en la acción directa o involucrarse en un análisis político intelectual. Aquí, me hago eco del llamado de Judy Greenway (2010: 7) a 'desafiar el enfoque jerárquico que considera que la escritura y la lucha compiten por el lugar como actividad anarquista principal [... para] investigar otras fuentes, hacer diferentes tipos de preguntas, ganar nuevas inspiraciones'. La indagación espiritual es otra forma de acción directa, enfocada no en la dominación como una fuerza externa, sino en el sutil sentido psicológico al que se refería Bookchin anteriormente. Hay un valor práctico inmediato en aprender a prestar menos atención a las representaciones de nosotros mismos y de los demás y más atención a la realidad de nuestras relaciones. Numerosos comentaristas han resaltado los efectos perjudiciales de las personas que se identifican como héroes activistas, salvando el mundo a través de una cierta versión de lo que constituye el activismo (Anónimo 2000; Chatterton 2006; Sullivan 2008b; Coleman y Bassi 2011). Del mismo modo, un cierto apego

resentido a la mentalidad de víctima es una pérdida de poder para el individuo y un desafío para el colectivo (Brown 1995). Y la culpa de identificarse como el villano, quizás en la narrativa del privilegio, disminuye de manera similar la capacidad de contribuir al bienestar del mundo. Ciertas prácticas como el yoga, la meditación y la biodanza están diseñadas para liberarnos de estas jaulas mentales y emocionales que yacen en las raíces del individualismo. Pueden ayudarnos a querer nuestra experiencia para volvernos infijos, libres (The Nanopolitics Group 2013).

## **Espacios autónomos cotidianos**

Mi último ejemplo de política invisible es un retorno a los espacios autónomos cotidianos mencionados al comienzo de este capítulo que '*pasan desapercibidos como parte de un movimiento*' (noboyfriends.org 2011). Con esto me refiero a las formas cotidianas, las pequeñas cosas entre las personas, que hacen movimiento, que nutren la autonomía. Estoy interesado en personas como Colin Ward (White y Wilbert 2011) quien argumenta que el anarquismo es una forma de organización que está sucediendo todo el tiempo, a nuestro alrededor. La ayuda mutua es tan fundamental para la sociedad y la ecología que podemos darla por sentada. En cambio, podríamos aprender a sintonizarnos

con estas políticas invisibles, a reconocerlas, nutrir las y practicarlas. Y reflejarlas con aprecio a las personas que promulgan estas anarquías cotidianas para que sepan que están contribuyendo al beneficio de los demás. Me parece que todos tenemos *la intención* de ser útiles, e igualmente, necesitamos retroalimentación para saber cuándo eso está sucediendo. Si esto es cierto, entonces la gratitud es fundamental para el funcionamiento de la ayuda mutua.

Por ejemplo, Gavin Brown (2011) ofrece su gratitud por una serie de espacios autónomos queer que lo han inspirado, pasando de (1) espacios autónomos queer autoidentificados a (2) alternativas queer enclavadas dentro de espacios gay comerciales a (3) escenas para escrituras etnográficas sobre la práctica de la autonomía en un espacio público de sexo. En su conclusión, Brown llama a reconocer y nutrir la diversidad de espacios autónomos queer que surgen de los experimentos cotidianos de autonomía.

## **Practicar la política amorosa**

Hasta ahora, en este capítulo, he argumentado que no solo es posible otro tipo de política (Sullivan 2005), sino que siempre está ocurriendo a nuestro alrededor. Sólo

necesitamos abrir los ojos para verlo. Cierro aquí el capítulo con sugerencias prácticas para aprender a ver y practicar la política amorosa.

En *All About Love* (Todo sobre el amor) de Bell Hooks (2001), hay una línea que realmente me impresionó. Realmente no estaba de acuerdo con eso. Es algo así como, donde hay miedo no hay lugar para el amor. Creo que tenía una idea de lo que es el amor, que significaba cuidar a alguien y reconocer que es importantes en la vida. Pero muchas veces todavía puede haber miedo, control, en una relación de cuidado. ¿Soy lo suficientemente bueno? ¿Lo estoy haciendo bien? ¿Y si me dejan? Todos estos miedos que pueden surgir. Pero hay algo más que brilla cuando los miedos desaparecen, en esos momentos de conexión en los que vemos y aceptamos al otro tal y como es y a nosotros mismos tal y como somos. Eso es muy diferente de los altibajos cotidianos de las relaciones románticas, familiares, pedagógicas, de camaradería, de vecindad, colegiales u otras en las que podríamos desear que fuesen amorosas. Y parece haber algo en tener el deseo de que las cosas sean de cierta manera y tratar de hacer que eso suceda, que hace que sea más difícil ver a las personas como son, ver la política invisible que ya está ocurriendo. Como dijo tan elocuentemente Lao Tse, “el alma que no quiere ve lo que está oculto y el alma que siempre quiere ve sólo lo que quiere” (Le Guin 1998: 3). También puede haber algo acerca de las relaciones cotidianas que se dan por sentado.



Tomarse el tiempo para nutrir esas conexiones, para reconocer los miedos, se siente como una de las formas más básicas de la política: el arte de vivir juntos.

sandra jeppesen (quien eligió la gramática queer usando solo letras minúsculas en su ensayo) recuerda una ética anarquista queer de

tratar a tus amantes como amigos y a tus amigos como amantes... por ejemplo, una amiga y yo no teníamos ninguna relación sexual, así que para el día de san valentín, casi satíricamente, un año ella me invitó a cenar, me preparó un baño, me pasó una copa de vino y preparó la cena mientras yo me relajaba en la bañera. al año siguiente hice algo similar para ella. eran extrañamente románticas, no románticas, muy afectuosas citas con amigos.

(jeppesen 2012: 150)

Si bien esto podría leerse como “meramente personal”, Marina Sitrin señala la naturaleza esencial de las relaciones con la política radical:

Las personas que luchan contra el desalojo en apoyo de sus vecinos incluso hablan de cómo es posible que aunque no les haya “gustado” esa persona en particular, “sentían” una conexión con ellos y se preocupaban tanto por lo que les sucedió que corrían el riesgo de ser

arrestados por poner sus cuerpos entre los alguaciles y la casa de la persona. A partir de estas relaciones, en decenas y decenas de barrios y comunidades de todo el país, se han formado redes de apoyo y atención.

(Sitrin 2013)

Podríamos ver aquí cómo un énfasis en la conciencia y el reconocimiento mutuo puede permitir que florezca algo sorprendente. Ver a los demás a través de ojos amorosos significa dejar que las representaciones, las historias, las identidades se desmoronen, dejando espacio para conectarse.

Para mí hay algo ontológico en la anarquía, en la igualdad fundamental de todos nosotros. Podemos tener esas fantasías de que algunas personas son mejores y otras peores.

Nosotros fuimos alentados a creer que las personas son idénticas a nuestros juicios sobre ellas. Podríamos dejar de lado estas historias para ver nuestra interdependencia, nuestra unidad ontológica. Tal vez lo radical no sea tratar de cambiar el mundo a nuestra visión de cómo debería ser, sino cambiar nuestra visión al ver lo que ya está ahí y escuchar cómo nos sentimos impulsados a involucrarnos con él, tal como es.

## **Proceso intencional**

Por supuesto, la política no es todo poesía y percepción. Todavía hay tareas prácticas. Aquí, también, la conciencia puede pasar de la imagen a la experiencia. En lugar de preguntarnos qué constituye una política radical, podríamos preguntarnos cómo hacer que cualquier cosa que hagamos sea radical: llegar a las raíces. Feministas, anarquistas y otros han enfatizado durante mucho tiempo la importancia del proceso, de los medios sobre los fines. En lugar de permitir que la eutopía, el buen lugar, esté siempre en el futuro –cuando estoy de vacaciones, después de jubilarme, después de la revolución–, la intención puede ser practicar el buen lugar, las buenas relaciones en el presente. Después de todo, el presente es todo lo que hay. El futuro nunca llega, y el pasado es sólo memoria. Sin duda, hay mucho que aprender de la memoria, así como de las visiones de futuros posibles. Sólo pueden ser promulgadas en el momento presente.

En un nivel sutil, la mentalidad, la intención con la que nos involucramos en una tarea o con una persona o un grupo afecta los resultados de ese compromiso. Esto se aplica a cualquier práctica, cualquier proceso. En una acción política, la intención puede ser solidaria, proteger a los seres vivos de la violencia, alimentar a las personas. En yoga, una intención podría ser la conexión: estar en sintonía con el

cuerpo, la respiración. Para la comunicación no violenta (CNV), la intención es siempre la conexión: relacionarse con el mundo de otra persona y compartir el propio, como iguales. Si la intención es otra (por ejemplo, tener razón) todo cambiará. Rancière (1991, 72) estaría de acuerdo: 'No hay locos excepto aquellos que insisten en la desigualdad y la dominación, aquellos que quieren tener la razón'. 'Derecho' es una representación, una idea, una imagen. Prevalece tanto en la Academia como en el activismo y, por supuesto, en todas las culturas competitivas. Y en este capítulo, he hecho un fuerte argumento. Que se lea menos como un intento de convencerte de mi razón y más como un intento de conectar, de compartir lo que resuena con mi experiencia. Quizás hayas escuchado, observando lo que resuena contigo y tu experiencia.

Quizás también te escuches a ti mismo, notando las formas en que estás llamado a relacionarte con el mundo tal como es. Puedes notar las intenciones que tienes y de dónde vienen (¿miedo? ¿amor? ¿ira? ¿resentimiento rancio? ¿timidez? ¿pensar en los demás?) sin juzgar, o tal vez sin juzgar demasiado. Y en los procesos de la vida, de la política tanto invisible como nombrada, quizás te sientas inclinado a enfocar tu intención para dar cierta vitalidad a los proyectos, a las relaciones, a la vida.

## Referencias

- Anonymous (2000) 'Give Up Activism', *Do or Die*, 9: 160-166. Online: <http://www.eco-action.org/dod/no9/activism.htm> (accessed 1 May 2013).
- Anzaldua, G. (2002) 'Now Let Us Shift ... the Path of Conocimiento ... Inner work, Public Acts', in G.E. Anzaldua and A. Keating (eds.) *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*, New York: Routledge, pp. 1-6.
- Bookchin, M. (1982) *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto: Cheshire.
- Bookchin, M. (1986) *The Modern Crisis*, Philadelphia: New Society. 144  
Vishwam J. Heckert
- Brown, G. (2011) 'Amateurism and Anarchism: The Creation of Autonomous Querr Spaces', in J. Hekert and R. Cleminson (eds.) *Anarchism and Sexuality: Ethics, Relationships and Power*, London: Routledge, pp. 200-223.
- Brown, W. (1995) *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton: Princeton University Press.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble*, New York: Routledge.
- Carrillo Rowe, A. (2008) *Power Lines: On the Subject of Feminist Alliances*, Durham NC: Duke University Press.
- Chatterton, P. (2006) "'Give up activism" and change the world in unknown ways: Or, learning to walk with others on uncommon ground', *Antipode* 38(2): 259-281.

- Ciccariello-Maher, G. (2011) 'An Anarchism that Is Not Anarchism: Notes Toward a Critique of Anarchist Imperialism', in J.C. Klausen and J.R. Martel (eds.) *How Not To Be Governed: Readings and Interpretations from a Critical Anarchist Left*, Oxford: Lexington Books, pp. 19-46.
- Coleman, L. and Bassi, S. (2011) 'Deconstructing Militant Manhood: Masculinities in the Dis-ciplining of (Anti-)Globalization Politics', *International Feminist Journal of Politics*, 13: 204-224.
- Daring, C.B., Rogue, J., Shannon, D. and Volcano, A. (eds.) (2012) *Queering Anarchism: Addressing and Undressing Power and Desire*, Edinburgh: AK Press.
- Day, R. (2005) *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, London: Between the Lines/Pluto Press.
- de Cleyre, V. (2004 [1890]) 'Sex slavery', in A.J. Brigati (ed.) *The Voltairine de Cleyre Reader*, Edinburgh: AK Press, pp. 93-104.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1988) *A Thousand Plateaus: Capitalism & Schizophrenia* (trans. Brian Massumi), London: The Athlone Press.
- Devi, N. (2007). *The Secret Power of Yoga: A Woman's Guide to the Heart and Spirit of the Yoga Sutras*, New York: Three Rivers Press.
- Duggan, L. (2012) 'Beyond Marriage: Democracy, Equality, and Kinship for a New Century', *The Scholar & Feminist Online*, 10(1-2). Online: <http://sfonline.barnard.edu/a-new-queer-agenda/beyond-marriage-democracy-equality-and-kinship-for-a-new-century/> (accessed 1 May 2013).
- Ebert, T.L. (1996) *Ludic Feminism and After: Postmodernism, Desire and Labor in Later Capitalism*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

- Eribon, D. (2011) 'Borders, Politics and Temporality', *Sexual Nationalisms*.  
Online: <http://didiereribon.blogspot.co.uk/2011/02/politics-and-temporality.html> (accessed 29 March 2013).
- Feigenbaum, A., McCurdy, P. and Frenzel, F. (2013) 'Towards a Method for Studying Affect in (Micro)politics: The Campfire Chats Project and the Occupy Movement', *Parallax*, 19(2): 21-37.
- Goldman, E. (1996 [1940]) 'The Individual, Society and the State', in A.K. Schulman (ed.) *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, Amherst NY: Humanity Books, pp. 109-130.
- Graeber, D. (2004) *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Greenway, J. (2010) 'Re/membering Women, Re/minding Men: The Gender Politics of Anarchist History'. Online: [www.judygreenway.org.uk/docs/GenderingHistory.doc](http://www.judygreenway.org.uk/docs/GenderingHistory.doc) (accessed 1 May 2013).
- Heart of Living Yoga (2018) *Heart Practice*. Online: <http://heartoflivingyoga.com/heart-practice> (accessed 29 June 2018).
- Heckert, J. (ed.) (2010a) 'Anarchism and Sexuality', *Sexualities*, 13(4): 403-411.
- Heckert, J. (2010b) 'Listening, Caring, Becoming: Anarchism as an Ethics of Direct Relationships', in B. Franks and M. Wilson (eds.) *Anarchism and Moral Philosophy*, Basingstoke: Palgrave, pp. 186-207.
- Heckert, J. (2011) 'On Anarchism: An Interview with Judith Butler', in J. Heckert and R. Cleminson (eds.) *Anarchism & Sexuality: Ethics, Relationships and Power*, Abingdon: Routledge, pp. 93-100.

- Heckert, J. (2013) 'An Other State of Mind is Possible: Anarchism and Psychology', *Social and Personality Psychology Compass*, 7(8): 513-525.
- Heckert, J. and Cleminson, R. (eds.) (2011) *Anarchism & Sexuality: Ethics, Relationships and Power*, Abingdon: Routledge.
- hooks, b. (2000) *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*, London: Pluto Press.
- hooks, b. (2001) *All About Love*, New York: Harper Perennial.
- jeppesen, s. (2012) 'queering heterosexuality', in C.B. Daring, J. Rogue, D. Shannon and A. Volcano (eds.) *Queering Anarchism: Addressing and Undressing Power and Desire*, London: Routledge, pp. 147-164.
- Kanngieser, A. (2013) 'Towards a Careful Listening', in M. Zechner, B.R. Hansen and P. Plote- gher (eds.) *Nanopolitics Handbook*, London: Minor Compositions, pp. 235-250.
- Le Guin, U.K. (1974) *The Dispossessed*, New York: HarperPrism.
- Le Guin, U.K. (1998) *Tao Te Ching*, Boston: Shambhala.
- Le Guin, U.K. (2009) 'A Message about Messages', in *Cheek by Jowl: Talks & Essays on How & Why Fantasy Matters*, Seattle: Aqueduct Press, pp. 125-130.
- noboyfriends.org (2011 1) 'Beyond the Bridge'.  
Online:<http://noboyfriends.org/2011/10/04/beyond-the-bridge/>  
(accessed 1 May 2013).
- Papadopoulos, D., Stephenson, N. and Tsianos, V. (2008) *Escape Routes: Control and Subversion in the 21st Century*, London: Pluto Press.



- Portwood-Stacer, L. (2010) 'Constructing Anarchist Sexuality: Queer Identity, Culture, and Politics in the Anarchist Movement', *Sexualities*, 13: 479-493.
- Puar, J. (2011) "'I Would Rather Be a Cyborg than a Goddess'". Intersectionality, Assemblage and Affective Politics', EIPCP, available at: [EIPCP/net/transversal/0811/puar/en](http://EIPCP.net/transversal/0811/puar/en)
- Ram Dass (2002) *One-Liners: A Mini-Manual for a Spiritual Life*, New York: Bell Tower. Online: <http://jodilley.com/books/ol/ol.pdf> (accessed 1 May 2013).
- Ranciere, J. (1991) *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, Stanford: Stanford University Press.
- Rosenberg, M.B. (2003) *Nonviolent Communication: A Language of Life*, Encinitas: PuddleDuck Press.
- Scott, J.C. (1990) *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press.
- Shukaitis, S. (2011) 'Nobody Knows What an Insurgent Body Can Do: Questions for Affective Resistance', in J. Heckert and R. Cleminson (eds.) *Anarchism & Sexuality: Ethics, Relationships and Power*, London: Routledge, pp. 45-66.
- Sitrin, M. (2006) *Horizontalism: Voices of Popular Power in Argentina*, Edinburgh: AK Press.
- Sitrin, M. (2013) 'Occupy Trust: The Role of Emotion in the New Movements', *Cultural Anthropology Online*, February 14, 2013. Online <http://production.culanth.org/fieldsights/76-occupy-trust-the-role-of-emotion-in-the-new-movements>
- Stamets, P. (2005) *Mycelium Running: How Mushrooms Can Help Save the World*, Berkeley: Ten Speed Press.

Starhawk (2011) *The Empowerment Manual: A Guide for Collaborative Groups*, Gabriola Island: New Society Publishers.

Stonewall (2013) 'Help Us Secure Marriage Equality in Britain!' Online: [http://www.stonewall.org.uk/what\\_you\\_can\\_do/donate\\_to\\_stonewall/7958.asp](http://www.stonewall.org.uk/what_you_can_do/donate_to_stonewall/7958.asp) (accessed 29 March 2013).

Sullivan, S. (2005) 'Another World is Possible? On Representation, Rationalism and Romanticism in Social Forums', *Emphera*, 5(2): 370-339.

Sullivan, S. (2008a) 'Conceptualising Glocal Organisation: From Rhizomes to  $E=mc^2$  in Becoming Post-Human', in M. Kornprobst, V. Pouliot, N. Shah and R. Zaiotti (eds.) *Metaphors of Globalisation: Mirrors, Magicians and Mutinies*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 149-166.

Sullivan, S. (2008b) "'Viva Nihilism!'" On Militancy and Machismo in (Anti-)globalization Pro-test', in R. Devetak and C. Hughes (eds.) *Globalization of Political Violence: Globalization's Shadow*, London: Routledge, pp. 203-243.

Takamure, I. (2005 [1930]) 'A Vision of Anarchist Love', in R. Graham (ed.) *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas, Vol 1: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*, Montreal: Black Rose Books, pp. 383-388.

The Nanopolitics Group (2013) *Nanopolitics Handbook*, London: Minor Compositions.

White, D.F. and Wilbert, C. (eds.) (2011) *Autonomy, Solidarity, Possibility: The Colin Ward Reader*, Edinburgh: AK Press.

## **IX. MAPEO DE BANDERA NEGRA**

### **TEMAS EMERGENTES EN LA GEOGRAFÍA ANARQUISTA**

Anthony Ince

Primero me di cuenta de que quería ser geógrafo cuando leí *Tearing Down the Streets*, del anarquista Jeff Ferrell (2001). Pasando por alto el hecho de que él era un criminólogo, no un geógrafo, el poderoso mensaje del libro giraba en torno a la contestación del espacio público y la política de crear espacios verdaderamente públicos e igualitarios para el cambio social. Utilizando una crítica (anarquismo) y un tema (espacio público) que nunca antes había experimentado, Ferrell cuestionaba las formas en que el entorno urbano es moldeado y constitutivo de todo tipo de fuerzas políticas, sociales, culturales y económicas. Lo

que me atrapó fue la forma en que el espacio es etéreo y elusivo: no podemos sostener un pedazo de espacio en la mano, ni entrevistarlo, ni pasarlo por una máquina para analizarlo, pero también es necesariamente material y está conectado a tierra, bloqueado profundamente en el centro de las luchas cotidianas por la supervivencia, la expresión, el bienestar y la justicia social. Como un estudiante de ciencias políticas desilusionado al que le habían enseñado que el estudio de la política implicaba principalmente aprender de memoria los sistemas tecnocráticos del gobierno occidental, esta fue una epifanía de considerable magnitud.

Rápidamente se hizo evidente que el anarquismo y la geografía podían ser compañeros de cama muy felices, ya que ambos ofrecían una visión del mundo holística, matizada, perspicaz y potencialmente transformadora. La poderosa tensión que habita en la crítica anarquista es que incorpora un cuestionamiento fundamental e implacable de la base misma de la sociedad tal como la conocemos y, sin embargo, identifica prácticas y relaciones situadas que tienen lugar todos los días como potencialmente encarnadoras de futuros mundos emancipatorios. La omnipresencia ineludible del espacio como factor condicionante primario en todas las relaciones y procesos humanos y no humanos, por lo tanto, nos vincula fácilmente a un modo de análisis y acción política como el anarquismo que nos brinda las herramientas para desenterrar y refundir

estas relaciones y procesos en una manera profundamente radical. Por lo tanto, no sorprende que dos de los anarquistas más influyentes del siglo XIX, Elisee Reclus y Peter Kropotkin, fueran también dos de los geógrafos más influyentes de su época. Sin embargo, lo que es sorprendente es que, aparte de una breve oleada de interés a mediados y finales de la década de 1970, la geografía académica ha tenido hasta ahora muy poco contacto directo con el anarquismo. Sólo recientemente un pequeño grupo de geógrafos anarquistas ha vuelto a despertar esta tradición.

En este capítulo, esbozo la naturaleza del renacimiento contemporáneo de la geografía anarquista, considerando cómo los geógrafos están aplicando cada vez más ideas, conceptos y herramientas analíticas anarquistas al estudio crítico de nuestras complejas relaciones con los espacios y lugares que habitamos. Primero, presento brevemente las conexiones históricas entre el anarquismo y la geografía, así como campos afines como la arquitectura y la planificación. Luego paso a una discusión sobre cómo ha surgido el pensamiento anarquista en la geografía académica contemporánea, y sugiero algunas posibles razones para esto, antes de explorar tres temas contemporáneos clave que emergen a través de intervenciones anarquistas en la erudición geográfica anglófona: la relación entre el anarquismo y las prácticas, el pensamiento y los movimientos 'autónomos'; la crítica anarquista de la

autoridad y el estatismo en relación con debates geográficos más amplios sobre las espacialidades de la gobernanza; y perspectivas anarquistas sobre el papel, la naturaleza y la política de lo 'público' y el espacio público.

## **Breve historia de las geografías anarquistas**

Mi enfoque principal en este capítulo es la relación contemporánea entre el anarquismo y la geografía – conceptual, teórica y políticamente– en lugar de regresar a los ricos relatos históricos de la geografía anarquista, discutidos en profundidad en otro lugar (por ejemplo, Clark y Martin 2004; Ince 2010a; Ward 2010; Springer et al. 2012; Springer 2013a; Ferretti 2016; 2017). Sin embargo, vale la pena repasar brevemente esta historia para comprender la trayectoria intelectual de las geografías anarquistas.

Podemos ver tanto a Kropotkin como a Reclus como figuras decorativas de una contraofensiva contra las teorías dominantes de la ecología y la sociedad humana que buscaban justificar y apoyar el colonialismo, la supremacía blanca, el capitalismo y el Estado. Ambos hombres utilizaron el análisis del mundo natural para contrarrestar directamente la naturalización de estas instituciones y prácticas sociales y políticas creadas por el hombre. Para

ellos, la investigación holística de los ecosistemas demostró la inexactitud fáctica de las ideas de sus contrapartes, y a través de estas investigaciones buscaron politizar las teorías darwinistas sociales despolitizadas expuestas por personas como Herbert Spencer y Thomas Huxley (Claeys 2000) que trabajaron para apoyar al Estado capitalista colonial. Kropotkin y Reclus razonaron que si las teorías ecológicas que naturalizan la competencia, la supremacía blanca y la jerarquía son socavadas por evidencia alternativa, entonces las imaginaciones políticas radicales podrían florecer con un firme respaldo científico.

En *La Nouvelle Geographie Universelle* (1876–1894, ver Fleming 1987; Ferretti 2013), Reclus describió en detalle la miríada de formas en que los procesos ecológicos, las formas de la Tierra, las especies y los ecosistemas se organizaron espacialmente de maneras que no se ajustaban a ningún tipo de delimitaciones o territorializaciones que se asemejasen a las modernas espacialidades territoriales estatistas. Aunque los territorios y las divisiones existían en el mundo natural, no eran discretos, singulares o definibles en un sentido cartográfico ortodoxo, siempre cambiando y superponiéndose, haciéndose y rehaciéndose a sí mismos y entre sí a lo largo del tiempo. Reclus no podía ver ninguna justificación en el mundo natural para las líneas estáticas en el mapa que la civilización occidental había impuesto, excepto como mecanismos de control social, y explicó en detalle las formas en que el colonialismo europeo, por

ejemplo, no era solo un abominación moral sino también una anomalía ecológica.

Aunque ahora el más famoso de esta pareja, Peter Kropotkin era mucho más joven que Reclus cuando se conocieron (Ward, 2010). Podría decirse que la legendaria obra de Kropotkin, *Mutual Aid*, desarrolló un hilo temático similar a la *Nouvelle Geographie Universelle de Reclus*. Al identificar las formas en que los ecologistas y naturalistas de la corriente principal utilizaban el darwinismo como un medio para justificar la competencia capitalista y el individualismo, Kropotkin se embarcó en un análisis cuidadoso de la evolución desde la perspectiva no de la competencia sino de la cooperación. Sus conclusiones fueron claras:

[La] gran mayoría de las especies... encuentran en la asociación las mejores armas para la lucha de la vida... La protección mutua que se obtiene en este caso, la posibilidad de alcanzar la vejez y acumular experiencia, el mayor desarrollo intelectual y el mayor crecimiento de los hábitos sociables, aseguran el mantenimiento de la especie, su extensión y su posterior evolución progresiva. Las especies insociables, por el contrario, están condenadas a la decadencia.

(Kropotkin 1972 [1902]: 246)

Siguiendo los primeros esfuerzos de Reclus, Kropotkin se



interesó mucho más en la ecología de las sociedades humanas, y gran parte de *Mutual Aid* cubrió prácticas de sociedades tribales en regiones tan diversas como América del Norte, Australia, África austral y el Pacífico, así como ciudades europeas romanas y medievales. En el momento de la publicación de esta obra, ya se estaba adentrando en el estudio de la modernidad occidental en *Fields, Factorys and Workshops* (Campos, fábricas y talleres, Kropotkin 1968 [1913]). Este volumen cuestionaba las ineficiencias espaciales de la producción capitalista en Gran Bretaña y sus impactos sociales e intelectuales. Lo que vemos en el trabajo de Kropotkin en este momento es la unión de la ecología y la antropología, el estudio integrado de la civilización humana y su entorno, posiblemente por primera vez de una manera detallada y sistemática. Se podría argumentar que *L'homme et la Terre*, el volumen final de la obra magna de Reclus, ganó el premio a Kropotkin (Ferretti 2013), pero cualquiera que sea la forma correcta, hay pocas dudas de que fue un anarquista quien anunció el nacimiento de geografía humana como la conocemos ahora.

El período de entreguerras y la eventual muerte de Reclus y Kropotkin vieron un declive en las geografías anarquistas. Sin embargo, en otros campos como la planificación, las ideas anarquistas ya se habían trasplantado a esfuerzos para crear barrios y ciudades comunitarios y autosostenibles a través de proyectos modernistas como el Garden City Movement, dirigido por Ebenezer Howard (Hall

1988). Aunque muchas de las ideas de estos primeros visionarios de la planificación fueron apropiadas por intereses coloniales y utilizadas para disciplinar y segregar a los sujetos coloniales de sus amos, sus esfuerzos denotaron un cambio del análisis espacial anarquista hacia esfuerzos materiales para producir espacios igualitarios y comunitarios.

Podría decirse que la Guerra Civil española vio el experimento más grande en la creación de comunidades anarquistas en la historia moderna. Dirigida por la CNT, el sindicato anarcosindicalista, enormes franjas de la España rural y urbana se colectivizaron voluntariamente siguiendo líneas anarquistas, antes de su traición por parte de los comunistas respaldados por los soviéticos y la eventual victoria de las fuerzas fascistas. Los años de colectivización anunciaron un cambio considerable en las espacialidades de la vida cotidiana en la España controlada por la CNT, y los esfuerzos de los geógrafos de la década de 1970 por encontrar un discurso alternativo al empobrecido binomio entre el socialismo de Estado opresor y el capitalismo de mercado explotador se inspiraron en estos experimentos exitosos:

A las pocas horas del asalto de Franco, los campesinos y trabajadores anarquistas tomaron el control directo de las tierras rurales, las ciudades, las fábricas y los servicios sociales y las redes de transporte... La colectivización

abarcó más de la mitad de la superficie total de las tierras republicanas [no franquistas] de España, afectando directa o indirectamente la vida de entre siete y ocho millones de personas.

(Breitbart 1978: 60)

Breitbart y otros marcaron el comienzo de una nueva ola de interés por el anarquismo en la geografía, reflejando un entusiasmo por parte de los geógrafos para identificar estructuras de autoridad y reconocer el sistema entrelazado de capital y Estado en una amplia gama de desigualdades espaciales.

La revista *Antipode* fue un conducto clave para esto, y aunque principalmente, al ser una revista marxista, su apertura a las ideas anarquistas inició una larga tradición antiautoritaria en la geografía radical (cf. Peet 1975). Un puñado de contribuciones a lo largo de las décadas de 1980 y 1990 (por ejemplo, MacLaughlin 1986; Cook y Pepper 1990) continuaron la tradición anarquista, pero el potencial de las geografías anarquistas se vio eclipsado por el dominio de la economía política marxista, las geografías feministas y, más tarde, el surgimiento del posestructuralismo. Sin embargo, aunque el anarquismo se había desvanecido una vez más del entorno geográfico como una perspectiva política explícita, había dejado una huella lo suficientemente poderosa en los primeros días de la geografía radical como para tener un impacto duradero,

aunque indirecto, en la erudición y la imaginación geográficas.

## **Renovando la tradición anarquista en la geografía**

Para comprender el retorno del anarquismo a la geografía contemporánea, debemos mirar más allá de los límites de la Academia. En este punto, vale la pena señalar que este capítulo proviene en gran medida de una tradición británica, tanto del anarquismo como de la geografía. Como veremos, existe una superposición considerable entre la literatura británica y otras literaturas anglófonas, junto con algunas conexiones con otros idiomas, pero, como describo en esta sección, un conjunto de condiciones geográficas en gran medida específicas del Reino Unido fue en un principio (aunque ciertamente no la única) una fuerza impulsora en sentar las bases para el surgimiento de las geografías anarquistas contemporáneas.

En las décadas de 1970 y 1980, el anarquismo como tendencia política era relativamente pequeño, pero gradualmente incorporó una variedad de perspectivas: transformaciones cotidianas a pequeña escala de relaciones e instituciones como la educación (Ward 1998 [1973]); subculturas punk antiautoritarias (Gosling 2004); y el

anarcocomunismo de la clase obrera (Franks, 2006). Las subculturas protoanarquistas que siguieron fueron en parte una fusión de estas corrientes y un rechazo de ellas, creando su propia marca distintiva de rechazo creativo. Los últimos años de la década de 1980 y 1990 vieron una gran y creciente contracultura dentro de la juventud británica, que orbitaba un entorno político amorfo de “hágalo usted mismo” que incorporaba una variedad de corrientes culturales y políticas. Los movimientos contra las carreteras, los sabotadores de cazadores y la acción ambiental directa fueron fundamentales para esta contracultura, junto con un creciente movimiento artístico radical y experimental que incluía enormes “fiestas libres”, instalaciones de arte guerrilleras y ocupaciones de carreteras, edificios y otras estructuras de acumulación capitalista o autoridad estatal (McKay 1998; St John 2003). Un esfuerzo concertado por parte del Estado británico para criminalizar esta contracultura, transgresora y ricamente creativa (Halfacree 1996) contribuyó a una mayor politización hacia la política anarquista que puso en primer plano la creación de zonas autónomas como táctica clave (por ejemplo, McCreery 2002).

La discusión sobre el anarquismo dentro de los estudios geográficos contemporáneos comienza a crecer a fines de la década de 1990 y principios de la del 2000, luego del surgimiento de movimientos y proyectos de bricolaje personificados por Reclaim the Streets, una fusión

transgresora y carnavalesca de fiesta y protesta dirigida al público en espacios comercializados (por ejemplo, Routledge 1997; Brown 2004). Estos espacios de transgresión creativa y política radical encajan perfectamente con el creciente interés en las 'geografías de la resistencia', que buscaban analizar las espacialidades de estos movimientos, campamentos, tendencias y proyectos emergentes (por ejemplo, Sharp et al. 2000; Featherstone 2003).

La naturaleza relacional y en red y los patrones de organización horizontales exhibidos por el movimiento arrojaron nueva luz sobre la forma en que los geógrafos (y muchas otras ciencias sociales) entendían la práctica de la movilización política. Al mismo tiempo, en EE. UU. y Canadá, el ascenso meteórico de los movimientos instigadores de vastos movimientos anti-cumbre, las manifestaciones que sacudieron Seattle en 1999 y Quebec en 2001 parecieron tomar desprevenidos a los académicos geográficos (Fannin et al. 2000). La acumulación gradual de contraculturas radicales en el Reino Unido contrastó agudamente con lo que parecía ser la aparición repentina de un nuevo y poderoso movimiento norteamericano, ambos inspirados hasta cierto punto por una nebulosa red de anarquismos emergentes.

Con el surgimiento del movimiento anticapitalista o de justicia global, de diversos títulos, se produjo un mayor

énfasis entre los geógrafos radicales en las cualidades de movimiento de estas políticas. Los geógrafos no solo estaban explorando las constelaciones de creación de lugares y subversión que emprendieron estos movimientos, sino que también se embarcaron en análisis perspicaces de las cualidades horizontales y en red del movimiento (Routledge 2000; Mamadouh 2004). Era solo cuestión de tiempo antes de que los geógrafos se comprometieran más profundamente con la filosofía, así como con la estrategia, que sustentaba este movimiento, y hubo un creciente interés en el pensamiento y la práctica anarquistas.

Un momento decisivo fue la publicación del artículo de Pickerill y Chatterton (2006) que teoriza lo que denominan “geografías autónomas”. Aunque ya ha habido algunos compromisos importantes con la noción de autonomía en geografía (p. ej., Chatterton 2005), este documento reunió el trabajo existente en un marco teórico y conceptualmente sólido, un marco que se basaba en gran medida en la filosofía anarquista clásica y moderna. En él, esbozaron un manifiesto para una nueva imaginación geográfica inspirada y retroalimentada por los movimientos de justicia global. Como explican:

[La] autonomía es un concepto basado contextual y relacionamente en redes específicas de luchas sociales e ideas a lo largo de diferentes tiempos y espacios... Las geografías autónomas nos permiten ir más allá de la

dicotomía global–malo, local–bien. Por lo tanto, la autonomía puede ser una herramienta para comprender cómo se (re)hacen y (re)constituyen los espacios híbridos e intersticiales.

(Pickerill y Chatterton 2006: 743)

Este documento, entonces, vinculó las prioridades activistas con la erudición geográfica a través del concepto de autonomía, discutido en mayor profundidad a continuación. Sin embargo, el movimiento hacia geografías autónomas hizo poco esfuerzo por explorar la teoría y la práctica del anarquismo como una tradición política específica, ya que una noción central de autonomía (tal como la teorizaron) es su apertura a una diversidad de ideas, tácticas y subjetividades, y un rechazo de 'los problemas de planos que plagan el mundo contemporáneo' (ibid.: 731). Sin embargo, lejos de ser simplemente otra ideología a seguir obedientemente hacia un modelo utópico, el anarquismo se diferencia de otras filosofías políticas en que implica un rechazo explícito de los modelos absolutos contra los que se unen correctamente Pickerill y Chatterton. Sin embargo, al explorar campañas y movimientos autónomos, estos geógrafos abrieron posibilidades dentro de la Academia para una exploración más profunda de la relevancia de las ideas anarquistas para el análisis geográfico, la metodología y la pedagogía.



## **Anarquía y/o autonomía**

Dado que las prácticas y estructuras autónomas son medios clave a través de los cuales los anarquistas y otros han articulado y practicado sus políticas prefigurativas (por ejemplo, Pickerill, 2007), la noción de autonomía es un enfoque empírico y conceptual central de la geografía anarquista y otros campos relacionados. Esta sección describe así el desarrollo intelectual y contribuciones de las perspectivas anarquistas en geografía a través de una discusión más profunda de las nociones de autonomía contenidas en ellas.

Como he argumentado en otro lugar (por ejemplo, Ince 2012), son los apuntalamientos claramente prefigurativos del anarquismo los que ejercen potencialmente el impacto más poderoso en el esfuerzo académico. La noción de que debemos organizarnos y relacionarnos unos con otros en formas que reflejen el tipo de mundo futuro que deseamos crear es tan anatema para el resto del espectro político que tiene un gran potencial para transformar la forma en que llevamos a cabo la investigación y la pedagogía. Exactamente cómo y qué prefigurar, sin embargo, ha sido durante mucho tiempo un foco de debate tanto entre los anarquistas “puros” como entre los diversos movimientos horizontales anticapitalistas de los que han surgido las geografías autónomas y anarquistas.

Daniel Colson esboza una concepción anarquista de la autonomía así:

[La] autonomía anarquista se refiere a las fuerzas constitutivas de los seres, a la capacidad de desarrollar en sí mismos la totalidad de los recursos que necesitan para 1) afirmar su existencia, y 2) asociarse con otros, y así constituirse una fuerza de vida cada vez más poderosa.

(Colson 2001: 47–48)

Como tal, podemos concebir la autonomía, desde una perspectiva anarquista, como una relación social inmanente producida a través de la agencia de autogobierno individual y colectivo. Promulgada junto con los principios anarquistas fundamentales de ayuda mutua y asociación voluntaria, la autonomía se encuentra en el límite entre la libertad individual y la organización colectiva. Alimenta una delicada tensión entre estas dos cualidades, produciendo complejas espacialidades 'intersticiales' (Pickerill y Chatterton 2006) que pueden funcionar a través de una combinación de redes sueltas y organizaciones formales, y encarnan una maleabilidad inmanente que tiene el potencial de hacer espacios y prácticas autónomos casi ingobernables. La mayoría de los geógrafos, sin embargo, han tendido a inspirarse menos explícitamente en la tradición anarquista, incorporando también elementos del marxismo autonomista y prácticas contemporáneas anticapitalistas de

autonomía, para formar una noción heterodoxa de política autónoma.

El posautonomismo, ejemplificado por *Empire* de Hardt y Negri (2001), ya ha sido explorado por geógrafos críticos (p. ej., Lepofsky 2009) y, por lo tanto, sus concepciones de la autonomía han disfrutado de cierto nivel de influencia. Al desplegar la idea de una 'multitud' –una masa amorfa de humanidad que funciona como un sujeto social colectivo, sin mediación–, algunos geógrafos han hecho contribuciones al estudio de la geopolítica y la política migratoria al explorar las formas en que los grupos marginales pueden funcionar como redes de agentes autónomos de cambio social (por ejemplo, Merla–Watson 2012).

Sin embargo, la fuerza de las tensiones originales de la lucha de clases del marxismo autonomista es su énfasis en la primacía de la agencia de la clase trabajadora desde el principio, donde el capital se apropia de nuestras actividades cotidianas y las envuelve en una “fábrica social” totalizadora (ver Thoburn 2003). Desde este punto de vista, todas las formas de producción y reproducción económica, social y material se originan en la agencia de la clase trabajadora. Los marxistas autonomistas despliegan nociones como el 'intelecto general' (Spence y Carter 2011), que es la suma total de las experiencias, conocimientos, ideas y emociones ordinarias de las personas, a través de las

cuales el capital aprende y se desarrolla de forma parasitaria. Con la clase obrera situada como el principal motor del desarrollo capitalista, lo que algunos geógrafos han denominado “resistencia” se transforma en una nueva fase de recomposición de clases a la que deben responder las élites, y no al revés. (Cleaver 1979). Como tal, el enfoque (post-)autonomista coloca la agencia únicamente en manos de la clase trabajadora, o multitud.

Esta concepción de la autonomía desafía las escuelas de pensamiento establecidas en la geografía de izquierda, más notablemente la Teoría de la Regulación (ver, por ejemplo, Lee y Wainwright 2010), que busca mapear las estructuras a través de las cuales el capitalismo se regula y se perpetúa en el espacio<sup>46</sup>. Sin embargo, si seguimos a los autonomistas, las clases capitalistas en los negocios y el gobierno se vuelven vulnerables y frágiles, lastimosamente dependientes de nuestra agencia para su supervivencia.

Los geógrafos anarquistas han sido cuidadosos en el uso de las ideas marxistas y han utilizado los conceptos de esta tradición trasplantando elementos de ella a un marco anarquista prefigurativo que busca cancelar el bagaje potencialmente autoritario, lineal y estatista que los marxismos traen con ellos. Como señalan Clough y

---

46 Vale la pena mencionar, sin embargo, que hay varios geógrafos marxistas anteriormente 'tradicionalistas' que recientemente han comenzado a utilizar el marxismo autonomista en sus estudios de economía política y reestructuración económica (por ejemplo, Cumbers et al. 2010).

Blumberg (2012: 344, énfasis mío), 'aquí llamamos al pensamiento marxista autonomista una "trayectoria" porque no es tanto una escuela de teoría como una *corriente de teorización* que se basa en una serie de conceptos compartidos'. De hecho, algunos geógrafos anarquistas han ido más allá de la autonomía como concepto, que puede vincularse fácilmente con un liberalismo individualista, prefiriendo explorar prácticas más explícitamente colectivas y materialmente fundamentadas, como la ayuda mutua (p. ej., White y Williams, 2017; Ince y Bryant, 2018).). Además, hay un creciente cuerpo de trabajo postanarquista en geografía, que problematiza la noción de clase a favor de una perspectiva posestructuralista, concibiendo el capital y el Estado como un terreno entrelazado de relaciones de poder no lineales que no pueden reducirse a relaciones dialécticas de oposición y lucha (Newman 2011; Springer 2013b). Por lo tanto, los postanarquistas también desconfían de la influencia del marxismo en las geografías anarquistas, aunque por razones ligeramente diferentes a las de sus contrapartes no postanarquistas.

Por lo tanto, el papel de los conceptos y las críticas marxistas autonomistas ha sido ambiguo, pero también ha apoyado un progreso considerable hacia la comprensión del funcionamiento y el significado político de los espacios autónomos. Usando esta fusión de pensamiento anarquista y autonomista, los geógrafos están profundizando el

conocimiento sobre las formas en que los movimientos sociales se coordinan, organizan y comunican a través del espacio y en los 'particularismos militantes' basados en el lugar (Pickerill 2007; Rouhani 2012a); las geografías de la pedagogía militante y los métodos de investigación (Colectivo de Geografías Autónomas 2010; Springer et al. 2016); y la deconstrucción de las relaciones coloniales entre los colonos y los activistas indígenas (Barker y Pickerill 2012), entre otros.

Un tema común dentro de estas consideraciones anarquistas de la autonomía es su énfasis en la creación de espacios y espacialidades de autogestión. Autonomía significa literalmente 'autogestión' o 'autogobierno', aunque como hemos visto, se ha vuelto mucho más amplio que esto. Sin embargo, los geógrafos han estado particularmente interesados en las formas en que funciona la autogestión en y entre diferentes contextos geográficos. Un hallazgo clave es la naturaleza desordenada y disputada del espacio autónomo, lo que significa que establecer vínculos significativos entre lo local y lo transnacional está lejos de ser sencillo (Pickerill y Chatterton 2006; Ince 2010b).

La naturaleza compleja y mundana de las prácticas de autogestión también se desarrolla en el ámbito de las estructuras 'afectivas' emocionales y experienciales a través de las cuales los activistas construyen formas autónomas de

solidaridad en el lugar y en todo el espacio (Clough 2012). Al hacerlo, los activistas buscan evitar la infiltración de las fuerzas de seguridad a través de estos modos 'no representativos' de grupos autogestionados y movimientos más amplios. La fatiga de los activistas es un elemento profundamente afectivo de los aspectos prácticos de los espacios autogestionados, y Rouhani (2012a) ilustra las formas en que las materialidades de la ubicación, el tamaño y la configuración espacial pueden servir para unir o fragmentar un colectivo político aparentemente 'estrecho'. Sin embargo, no es solo en los espacios físicos donde se produce la autogestión, ya que la difusión de noticias e información en línea reclama espacios virtuales en red para actividades mediáticas autogestionadas (Pickerill 2007).

Podemos ver que la autonomía teoriza un tipo particular de espacialidad, una que podría incorporar una variedad de perspectivas e ideas políticas. El anarquismo constituye sólo una de esas escuelas políticas de pensamiento representadas como parte de proyectos autónomos, pero es ciertamente la principal. Así, mientras que la autonomía es un conjunto de herramientas de estrategias o tácticas espaciales, el anarquismo es un modo de teoría y análisis, así como un enfoque de la estrategia espacial. Uno puede potencialmente concebir configuraciones autoritarias o capitalistas de autonomía, o modos no autónomos de praxis anarquista. Las intersecciones y afinidades entre la anarquía y la autonomía a menudo han sido asumidas por estudiosos

de la geografía y de las ciencias sociales. Sin embargo, una investigación más crítica de su relación podría sacar a la luz estrategias espaciales alternativas disponibles para los grupos y proyectos anarquistas, especialmente cuando está claro que los espacios autónomos pueden agotar la energía y los recursos, dividir movimientos más amplios, exponer los proyectos a la agresión estatal y la infiltración, tendiendo a ocupar solo los márgenes y siendo difíciles de mantener durante largos períodos de tiempo (p. ej., Clough 2012; Rouhani 2012a; White et al. 2016). La autonomía es, sin duda, un medio poderoso para forjar espacios de creación y resistencia entre las grietas del tejido del Estado y el capital, pero estos éxitos a veces pueden tener un alto precio.

## **Re-teorizando la gobernanza: estatismo, autoridad e imaginación territorial**

Ha habido una profunda corriente antiautoritaria dentro del campo de la geografía durante varias décadas, y los geógrafos han estado a la vanguardia del análisis de la naturaleza y la dinámica del poder y la autoridad dentro de las sociedades modernas. Mientras que los académicos de orientación anarquista en disciplinas tradicionalmente conservadoras como las relaciones internacionales (Prichard 2011) y el derecho (Finchett–Maddock 2010) han



luchado mucho para promover una perspectiva antiestatista y anticolonialista dentro de sus respectivos campos, los geógrafos anarquistas han disfrutado no solo de una relativa libertad para explorar estos temas, sino también de una sólida base conceptual sobre la cual construir sus perspectivas.

El ambiente relativamente acogedor que se ha forjado dentro de la geografía ha dado lugar a una variedad de perspectivas críticas sobre los espacios de gobierno, influidas más fuertemente por las escuelas de pensamiento feministas, marxistas y posestructuralistas (por ejemplo, Staeheli y Kofman 2004; Featherstone et al. 2012; Strauss 2013). Dado que el espacio es un término tan desigual y discutido, las investigaciones críticas de los geógrafos sobre las geografías de la gobernanza también han sido diversas. Los análisis político–económicos en geografía a menudo han destacado el papel de la desregulación económica en la construcción de espacios estatales neoliberales, no solo en términos de la estructura de gobierno en sí misma (Peck 2001), sino también en experiencias y negociaciones localizadas de procesos de desregulación (Mackinnon y Derickson 2013), y la erosión del control estatal sobre las condiciones cotidianas internas y externas. Hasta ahora, el campo de la economía política geográfica se ha centrado principalmente en las relaciones espaciales entre los procesos económicos y las formas cambiantes de gobierno a múltiples escalas, explorando las formas en que el capital

y (varios niveles y ramas) del Estado se entretujan y operan a través de unos y otros. Sin embargo, un mayor enfoque en las estructuras y prácticas institucionales del estado en el campo más amplio de la sociedad moderna (Brenner et al., 2006) ha problematizado algunos de los supuestos más amplios sobre la erosión del Estado en el contexto de la globalización (por ejemplo, Peck 2004).

Los académicos postestructuralistas critican algunas de las lecturas supuestamente más esencialistas de la gobernanza estatal en geografía, muchos de los cuales recurren a Foucault y la noción de gubernamentalidad como un medio para comprender cómo los estados gobiernan a distancia a través de tecnologías que llevan a los individuos a internalizar la autoridad estatal (Gill 2010; Joronen 2013). Otros apuntan a una falsa dicotomía –el supuesto de las 'esferas separadas'– entre el Estado y el resto de la sociedad, y en cambio proponen entender la 'estatalidad' como una forma de ser socializado en el mundo (Painter 2006).

Un elemento central de los compromisos continuos de la geografía con las estructuras y procesos de gobierno es su preocupación por la globalización como un fenómeno clave de la organización económica, política y cultural contemporánea (Sparke 2006). Aunque han realizado relativamente pocas investigaciones sobre la organización de los espacios político–institucionales de la globalización

económica, los geógrafos anarquistas y de influencia anarquista han liderado el campo en su análisis de redes, organizaciones y prácticas contra-globales, en sí mismas una forma de 'globalización de base'. Una faceta importante de su investigación radica en la constitución cotidiana de procesos globales de autogobierno entre grupos activistas e individuos, lo que se vincula fuertemente con la literatura discutida en la sección anterior sobre la autonomía.

El geógrafo de inspiración anarquista Paul Routledge, por ejemplo, ha cartografiado las geografías de las redes de resistencia global que surgieron alrededor del cambio de milenio, teorizando las nociones de 'terrenos de resistencia' (Routledge 1996) y 'espacio de convergencia' (Routledge 2003) para explicar las formas desiguales en que funcionan las redes de justicia global en el espacio transnacional y (tanto a través como en contra) de las estructuras escalares de gobernanza. Este trabajo, junto con otros análisis más explícitamente anarquista-geográficos de las redes y organizaciones horizontales (p. ej., Chatterton 2005; Ince 2012; Rouhani 2012a), problematiza la hegemonía de las estructuras organizativas jerárquicas y ofrece un análisis constructivamente crítico de las posibilidades de las estrategias espaciales populares de organización global autogobernantes. Una función importante, aunque inadvertida, de este trabajo es la exposición de la relación ambigua de otros geógrafos críticos con el Estado, cuyas críticas al nexo entre el Estado y el capital no llegan a abogar

por su abolición total. Hasta hace poco, los geógrafos anarquistas habían aprovechado al máximo este proverbial elefante en la cacharrería que ha perseguido a la disciplina durante algún tiempo, y que se identificó como una vía fructífera para explorar al principio de la reciente ola de interés (Ince 2012; Springer 2012).). En los últimos años, textos de Springer (2016), Araujo (2016) y Barrera de la Torre e Ince (2016; Ince y Barrera de la Torre 2016; 2017) han comenzado a abordar explícitamente esta cuestión. Al identificar al Estado como un conjunto contingente, fragmentado y cambiante de relaciones institucionales y de poder sustentadas por la coerción violenta, estos escritos han comenzado a dismantelar no solo los fundamentos empíricos sino también los epistemológicos y los supuestos de los imaginarios geográficos estatistas dominantes.

El tema del colonialismo también es un área emergente donde las ideas anarquistas están dando forma a la manera en que entendemos las espacialidades de la gobernanza capitalista–estatal. El trabajo de Barker y Pickerill sobre las relaciones entre colonos e indígenas en América del Norte ha separado cuidadosamente las diferentes imaginaciones espacioculturales de los dos, destacando cómo cualquier proyecto de descolonización necesita comprender las injusticias espaciales del proyecto territorial del poder colonial para poder proporcionar un programa de cambio genuinamente emancipatorio (Barker y Pickerill 2012). Las conexiones indígenas y las definiciones de la tierra y el lugar

en América del Norte son fundamentalmente diferentes a la imaginación espacial del proyecto colonial de los colonos, lo que hace que la comunicación significativa y los léxicos compartidos sean muy difíciles. El fracaso de los grupos anarquistas alienados por los colonos para hacer esta conexión en su activismo está estructurado por los (malentendidos) políticos coloniales sobre la política indígena que la posicionan como una subcategoría de otras opresiones como el racismo. También está vinculado a un proceso de internalización, a través del cual el Estado colonialista se convierte en un modo de actuar y relacionarse con individuos, grupos e instituciones de manera que (des)legitima ciertas posiciones y formas de gobierno (Barker 2009). Por lo tanto, las distintas geografías contenidas dentro de las relaciones colono–indígenas identifican el proyecto estatista–colonialista como un marcador no solo de la “acumulación primitiva” capitalista, sino también de una cierta forma territorial de gobernar el espacio (Barker y Pickerill 2012).

Al desarrollar este tema en un nivel más primario, Springer (2012: 1607) ha argumentado que “no existe una diferencia fundamental entre el colonialismo y la creación de un Estado más allá de la escala en la que operan estos proyectos paralelos”. Este replanteamiento del Estado como un ejercicio colonial de homogeneización, gobierno y extracción de valor capitalista de diversos espacios y culturas es un acto poderoso que abre la erudición

geográfica para una crítica más profunda del Estado per se. Al explorar la gobernanza estatal-colonialista del espacio, los académicos están regresando a las raíces de la geografía anarquista, haciéndose eco de los llamados de Reclus para 'provincializar' Europa y forjar una geografía 'que tenga su centro en todas partes, y su circunferencia en ninguna' (Reclus 1876, citado en Ferretti 2013: 1351). Estas incursiones iniciales en cuestiones de gobierno estatal y colonialismo destacan el papel de los anarquistas en la geografía para ir más allá de la mera crítica de las prácticas estatales y hacia el desmantelamiento del Estado mismo. Explorando en gran profundidad alternativas a las relaciones humanas estatistas y jerárquicas, la perspectiva anarquista tiene un potencial creciente para reposicionar los sistemas de gobierno estatistas jerárquicos como invenciones producidas socialmente que fueron creadas por humanos y, por lo tanto, también pueden ser destruidas por ellos.

## **Nuevos públicos, nuevas espacialidades**

Hemos visto cómo las perspectivas anarquistas dentro del campo de la geografía han ido más allá de los límites de la geografía crítica establecida, no solo en términos de su crítica de las formas estatistas, capitalistas y autoritarias de

organizar la sociedad, sino también en sus extensas exploraciones de formas alternativas y modos de organizarse y relacionarse. En esta tercera y última sección sustantiva del capítulo, reúno estos y otros trabajos para explorar las diversas formas en que los geógrafos anarquistas han tratado de transformar las nociones de público.

Al igual que las espacialidades de la gobernanza, la disciplina de la geografía tiene una larga tradición en los análisis críticos del espacio público, especialmente en el contexto urbano. Geógrafos urbanos como Lees (2003) y Smith (1999) han buscado cuestionar las formas en que la vida cotidiana de la ciudad orbita una lucha por el acceso a varias formas de espacio público y un 'derecho a la ciudad' lefebvriano (Mitchell 2003). Con la neoliberalización de las economías ha venido una neoliberalización del espacio público, la gestión cuidadosa de los espacios (no) públicos para el consumo y la acumulación de capital a través de fuerzas de seguridad privadas, tecnologías de vigilancia, así como el diseño de los mismos espacios físicos y estructuras de espacios como parques, salas de juegos y centros comerciales de tal manera que se maximice el consumo y se minimice la presencia de grupos y comportamientos considerados inaceptables (Mitchell 2003). Los espacios públicos en disputa de las ciudades se consideran especialmente centrales para la política del espacio público en general, debido a lo que algunos han identificado como

'urbanización planetaria', con la creciente población urbana mundial ahora considerablemente mayor que la población de áreas rurales (por ejemplo, Madden 2012).

Reflejando la erudición crítica sobre las espacialidades de la gobernanza discutida anteriormente, pocos geógrafos críticos con este encierro del público han dado pasos hacia la reconstitución de un espacio público liberador libre del Estado y el capital (sin embargo, véase, por ejemplo, Pinder 2005). Aunque ha habido numerosos estudios que critican el papel del Estado y otros actores institucionales, como las fuerzas policiales, en la promoción de mecanismos draconianos de control espacial, aún menos geógrafos han dado el paso lógico para abogar por la abolición o alternativas a estas estructuras e instituciones autoritarias.

En respuesta, los anarquistas han hecho un progreso inicial hacia la ampliación de nuestras imaginaciones de un público liberado, no solo con respecto a la transformación de los espacios públicos físicos, sino también de nuestras prácticas y relaciones de 'hacer' y 'ser' público. El proyecto autónomo de ocupación –de la tierra, de los edificios y de los espacios públicos existentes– se ha convertido en un tema principal a través de las geografías de los públicos anarquistas, sin embargo, las geografías autónomas han sido sorprendentemente ligeras en las teorizaciones directas del público a través de una lente anarquista. Sin embargo, se han realizado una serie de contribuciones, en



gran parte relacionadas con las tensiones y complejidades de crear espacios públicos de y para la liberación. Ferrell (2012), por ejemplo, ha explorado la noción de 'deriva' como término conceptual para desentrañar las formas en que la praxis anarquista se vincula con las prácticas espaciales de grupos marginados como las personas sin hogar y los músicos callejeros. Aunque comparten algunas prácticas espaciales similares, las diferencias inherentes a las causas subyacentes de sus prácticas son un factor problemático para Ferrell. Puede existir cierto nivel de afinidad entre los vagabundos, pero no se pueden negar los privilegios asociados con la deriva como práctica política. Asimismo, se ha identificado que el *dumpster diving* (buceo en basureros), la práctica anárquica de tomar alimentos comestibles de los contenedores, en realidad elude las estructuras de poder, disciplina y desperdicio, en lugar de confrontarlos o crear patrones alternativos de asociación (Crane 2012). Estos estudios sugieren que la producción de espacios y espacialidades verdaderamente públicos dentro de un área ostensiblemente estatista–capitalista está plagada de contradicciones.

Encontramos con los marcos anárquicos para la construcción del espacio público una serie de enfoques que ponen de relieve las nociones de Mouffian de democracia radical (Springer 2010), pedagogía colectiva (Rouhani 2012b), estructuras afectivas de confianza colectiva y solidaridad (Clough 2012), así como la apropiación de los

propios espacios físicos (Pickerill y Chatterton 2006). Lo que une estos diversos enfoques es el simple pero poderoso principio anarquista de 'asociación voluntaria'; del ser-en-común colectivo y democrático, sin coacción de grupos de personas (ver Bakunin 1990 [1873]). Implica prácticas espaciales que son contestables desde adentro y desde afuera, flexibles y configuradas contextualmente en espacio-temporalidades particulares (cf. Ince 2012). La asociación voluntaria es un término que está bastante pasado de moda entre los anarquistas, pero su belleza radica en su simple apelación al núcleo mismo del pensamiento y la acción anarquistas.

Una diferenciación clave entre la perspectiva anarquista y otras perspectivas críticas sobre lo público gira en torno al papel del aparato estatal en la constitución del bien público. Las perspectivas anarquistas no solo critican el monopolio del cuidado reclamado por el Estado como orden soberano y árbitro del bienestar, sino también el lenguaje mismo de lo público.

Un ejemplo reciente es la discusión bien intencionada de la teórica crítica Judith Butler (2013) sobre si podemos imaginar una ciudadanía a través de una lente anarquista. Butler lucha por reconciliar el anarquismo con la ciudadanía como condición *sine qua non* de la participación pública, pero no llega a una conclusión sólida. Ella sugiere que “la cuestión es si puede haber un anarquismo antiestatista que

no movilice las prerrogativas de la ciudadanía al mismo tiempo que reproduce un cierto nacionalismo” (Butler 2013: 212).

Por el contrario, esto es precisamente lo que no está en cuestión. Si la ciudadanía puede separarse del nacionalismo es un punto discutible. El problema de Butler radica en que, como ha señalado Springer (2012: 1617), “las alternativas al Estado no surgen del orden que rechazan, sino de la profusión anárquica de fuerzas ajenas a ese orden”. En otras palabras, los públicos verdaderamente anarquistas se construyen no a través de una reapropiación del lenguaje estatal, ni a través de la simple oposición a las lógicas estatales, sino a través de las asociaciones que existen a pesar de ello. Las geografías anarcofeministas de Carrie Mott (2018) de las políticas migratorias en la frontera entre Estados Unidos y México ilustran bien las solidaridades y colectividades que pueden crearse no solo en oposición a la acción estatal sino también mucho más allá de esa inmediatez de resistencia. Butler nunca podrá identificar una ciudadanía anarquista porque la ciudadanía está necesariamente ligada al estatismo como una forma de estar en el mundo y como un modo de conectar a las personas en constelaciones particulares (jerárquicas, explotadoras).

Este punto nos devuelve a un tema común a lo largo del capítulo: el papel de las relaciones sociales en la producción

del espacio anarquista. Como argumentaron en otro lugar los geógrafos anarquistas (Ince 2012; Springer 2016), las categorías y los fenómenos espaciales se producen socialmente a través de las relaciones cotidianas, un hilo común en todo el pensamiento geográfico anarquista contemporáneo sobre la autonomía, la gobernanza y el público por igual. En la sección final, reúno temas comunes y propongo algunas vías para el desarrollo futuro de las geografías anarquistas.

## **Reflexiones finales: por una reconstrucción radical**

Con el florecimiento de las geografías anarquistas contemporáneas, las conexiones con el anarquismo clásico se han dejado un poco de lado, pero siguen siendo la base de nuestro pensamiento. Las ideas de olas pasadas, aún resuenan tan frescas como lo fueron en sus propios períodos. Reflexionando sobre un tema central del capítulo, el de las formas en que las estructuras tanto de dominación como de liberación están incrustadas en nuestras relaciones sociales y las espacialidades que creamos a través de ellas, el pasaje centenario de Gustav Landauer que sigue a continuación suena cierto:

El Estado es una relación social; cierta forma de

relacionarse entre las personas. Puede destruirse creando nuevas relaciones sociales; es decir, por personas que se relacionan entre sí de manera diferente.... Nosotros, que nos hemos encerrado en el Estado absoluto, debemos darnos cuenta de la verdad: ¡somos el Estado! Y seremos el Estado mientras no seamos nada diferentes; mientras no hayamos creado aún las instituciones necesarias para una verdadera comunidad y una verdadera sociedad de seres humanos.

(Landauer 2010 [1910]: 214)

Este pasaje nos lleva a la primera de varias observaciones finales para el campo naciente de la geografía anarquista. El estatismo es una relación de poder que puede ser tan opresiva por derecho propio como el racismo, la clase, el patriarcado, etc. Arraigados en un ejercicio de poder soberano e ilegítimo por parte de una minoría o élite privilegiada, los modos estatistas de autoridad se cruzan a través de estas relaciones de una manera tan profunda que los académicos los han confundido con un factor en estas otras opresiones, en lugar de una relación opresiva en sí misma.

El estatismo puede leerse como la internalización de la autoridad estatal en la vida cotidiana, prácticas, socialidades y espacios, y es un área de estudio que los académicos anarquistas están perfectamente posicionados para hacer suyo. Especialmente en geografía, las

posibilidades de investigar los estatismos cotidianos a través del análisis geográfico de los procesos institucionales y sociales a través y entre espacios y lugares son innumerables.

En segundo lugar, y siguiendo este llamado a cuestionar las formas cotidianas y banales del estatismo, los geógrafos anarquistas han sido cortejados con demasiada facilidad por los elementos espectaculares, vibrantes y contraculturales de los movimientos e iniciativas anarquistas, como Reclaim the Streets, Occupy y los movimientos anticapitalistas globales de principios de la década de 2000.

Esto puede tener lugar a expensas de los modos de praxis anarquista menos “glamourosos”, como los sindicatos anarco-sindicalistas o los grupos de comunidades autónomas y las redes de apoyo cuyas historias parecen superficialmente mucho más mundanas, pero que pueden ofrecer una visión aún más profunda y penetraciones en los mundos futuros y nuestros caminos hacia ellos.

De hecho, es beneficioso inspirarse en la *Ayuda Mutua* de Kropotkin (1972 [1914]), que consideró no los movimientos anarquistas sino los innumerables gremios, cooperativas, asociaciones voluntarias y relaciones cotidianas de base de confianza y apoyo que la gente ha promulgado y defendido a lo largo de la historia sin ninguna referencia directa a las ideologías políticas.

La noción de que todos 'hacemos anarquía' todos los días es una idea revolucionaria en sí misma, y que los geógrafos, y los científicos sociales en general, están bien situados para explorar.

Con lo que se siente como una masa crítica de académicos dentro de la geografía, otro punto importante a destacar es más estratégico.

Nos encontramos con un gran potencial para llevar el pensamiento y la acción anarquista a la Academia, y es esencial capitalizar esto de varias maneras. Sin duda, la colaboración será central para el futuro florecimiento de las geografías anarquistas, como lo serán los esfuerzos para internacionalizar el campo a través de la traducción y la creación de conexiones globales. Los proyectos de investigación transnacionales a gran escala podrían proporcionar la base para un entorno de investigación sostenible y a largo plazo.

Como han señalado Rouhani (2012b) y otros (por ejemplo, Shukaitis y Graeber 2007), los enfoques anarquistas de la pedagogía también son esenciales para una cultura vibrante y de confrontación de la erudición anarquista, al igual que una relación saludable de cooperación y circuitos de retroalimentación con los movimientos e iniciativas sociales.

Hemos visto cómo las influencias anarquistas en la

disciplina de la geografía están en ascenso, con un creciente cuerpo de trabajo y un número de académicos que hacen profundas contribuciones a nuestra comprensión del mundo y las formas de cambiarlo.

Quizás la característica más distintiva del anarquismo desde una perspectiva geográfica es el reconocimiento de la tensión entre la organización social actual y las posibilidades latentes contenidas en nuestras (inter)acciones cotidianas dentro de ese orden social actual, desarrollándose y creando relaciones socioespaciales complejas que encarnan un tremendo potencial para un cambio social radical desde las bases.

Si bien la historia de la geografía desde la década de 1970 se ha caracterizado por un antiautoritarismo generalizado y una mirada crítica sobre las relaciones de poder asimétricas y los patrones desiguales de desarrollo y bienestar generados por el Estado y el capital, la disciplina se ha quedado frustrantemente corta en lo que para los geógrafos anarquistas es una conclusión obvia: la geografía nos enseña, una y otra vez, las injusticias de un mundo capitalista estatista –un mundo organizado espacialmente por élites para su propio beneficio– y es el papel del geógrafo anarquista enseñar al resto de la geografía que hay caminos hacia algo nuevo.



## Referencias

- Araujo, E. (2016) 'What Do We Resist When We Resist the State?', in L.M. de Sousa, R.J. White and S. Springer (eds.) *Theories of Resistance: Anarchism, Geography, and the Spirit of Revolt*, Lanham: Rowman and Littlefield, pp. 79-100.
- Autonomous Geographies Collective (2010) 'Beyond Scholar Activism: Making Strategic Inter-ventions Inside and Outside the Neoliberal University', *ACME: An International E-Journal of Critical Geographies*, 9(2): 245-275.
- Bakunin, M. (1990 [1873]) *Statism and Anarchy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barker, A.J. (2009) 'The Contemporary Reality of Canadian Imperialism: Settler Colonialism and the Hybrid Colonial State', *American Indian Quarterly*, 33(3): 325-351.
- Barker, A.J. and Pickerill, J. (2012) 'Radicalising Relationships to and through Shared Geo-graphies: Why Anarchists Need to Understand Indigenous Connections to Land and Place', *Antipode*, 44(5): 1705-1725.
- Barrera de la Torre, G. and Ince, A. (2016) 'Post-Statist Geographies and the Future of Geographical Knowledge Production' in L.M. de Sousa, R.J. White and S. Springer (eds.) *Theories of Resistance: Anarchism, Geography, and the Spirit of Revolt*, Lanham: Rowman and Littlefield, pp. 51-78.
- Breitbart, M.M. (1978) 'Spanish Anarchism: An Introductory Essay', *Antipode*, 10-11(3-1): 60-70.
- Brenner, N., Jessop, B., Jones, M. and MacLeod, G. (2008) 'State Space in Question', in N.

- Brenner, B. Jessop, M. Jones and G. MacLeod (eds.) *State/Space: A Reader*, Malden, MA and Oxford: Blackwell, pp. 1 -31.
- Brown, G. (2004) 'Sites of Public (Homo)sex and the Carnavalesque Spaces of Reclaim the Streets', in L. Lees (ed.) *The Emancipatory City? Paradoxes and Possibilities*, London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE, pp. 91-107.
- Butler, J. (2013) 'Palestine, State Politics and the Anarchist Impasse', in J. Blumenfeld, C. Bottici and S. Critchley (eds.) *The Anarchist Turn*, London: Pluto Press, pp. 203-223.
- Chatterton, P. (2005) 'Making Autonomous Geographies: Argentina's Popular Uprising and the Movimiento de Trabajadores Desocupados (Unemployed Workers Movement)', *Geoforum*, 36 (5): 545-561.
- Claeys, G. (2000) 'The "Survival of the Fittest" and the Origins of Social Darwinism', *Journal of the History of Ideas*, 61(2): 223-240.
- Clark, J.P. and Martin, C. (2004) *Anarchy, Geography, Modernity: The Radical Social Thought of Elisee Reclus*, Lanham, MD: Lexington Books.
- Cleaver, H. (1979) *Reading Capital Politically*, Brighton: Harvester Press.
- Clough, N. (2012) 'Emotion at the Centre of Radical Politics: On the Affective Structures of Rebellion and Control', *Antipode*, 44(5): 1667-1686.
- Clough, N. and Blumberg, R. (2012) 'Toward Anarchist and Autonomous Marxist Geographies', *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 11(3): 335-351.
- Colson, D. (2001) *Petit Lexique Philosophique de l'Anarchisme de Proudhon a Deleuze*, Trans. Cohn, J. Draft text available from translator.

- Cook, I. and Pepper, D. (eds.) (1990) 'Anarchism and Geography', *Contemporary Issues in Geo-graphy and Education*, 3(2).
- Crane, N.J. (2012) 'Are "Other Spaces" Necessary? Associative Power at the Dumpster', *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 11(3): 352-372.
- Cumbers, A., Helms, G. and Swanson, K. (2010) 'Class, Agency, and Resistance in the Old Industrial City', *Antipode*, 42(1): 46-73.
- Fannin, M., Fort, S., Marley, J., Miller, J. and Wright, S. (2000) 'The Battle in Seattle: A Response from Local Geographers in the Midst of the WTO Ministerial Meetings', *Antipode*, 32(3): 215-221.
- Featherstone, D. (2003) 'Spatialities of Transnational Resistance to Globalisation: The Maps of Grievance of the Inter-Continental Caravan', *Transactions of the Institute of British Geo-graphers*, 28(4): 404-421.
- Featherstone, D., Ince, A., Mackinnon, D., Strauss, K. and Cumbers, A. (2012) 'Progressive Localism and the Construction of Political Alternatives', *Transactions of the Institute of Brit-ish Geographers*, 37(2): 177-182.
- Ferrell, J. (2001) *Tearing Down the Streets: Adventures in Urban Anarchy*, New York and Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ferrell, J. (2012) 'Anarchy, Geography and Drift', *Antipode*, 44(5): 1687-1704.
- Ferretti, F. (2013) '"They Have the Right to Throw Us Out": Elisee Reclus' New Universal Geography', *Antipode*, 45(5): 1337-1355.
- Ferretti, F. (2016) 'Anarchist Geographers and Feminism in Late 19th Century France: the Contributions of Elisee and Elie Reclus', *Historical Geography*, 44(1): 68-88.

- Ferretti, F. (2017) 'Evolution and Revolution: Anarchist Geographies, Modernity and Post-structuralism', *Environment and Planning D*, 35(5): 893-912.
- Finchett-Maddock, L. (2010) 'Finding Space for Resistance through Legal Pluralism: the Hidden Legality of the UK Social Centre movement', *Journal of Legal Pluralism*, 42(61): 31 -52.
- Fleming, M. (1987) *The Geography of Freedom: The Odyssey of Elisee Reclus*, Montreal: Black Rose Books.
- Franks, B. (2006) *Rebel Alliances: The Means and Ends of Contemporary British Anarchisms*, Edinburgh: AK Press.
- Gill, N. (2010) 'New State-Theoretic Approaches to Asylum and Refugee Geographies', *Progress in Human Geography*, 34(5): 626-645.
- Gosling, T. (2004) 'Not for Sale: The Underground Network of Anarcho-Punk', in A. Bennet and R.A. Peterson (eds.) *Music Scenes: Local, Translocal and Virtual*, Nashville, TN: Van-derbilt University Press, pp. 168-186.
- Halfacree, K. (1996) 'Out of Place in the Country: Travellers and the "Rural Idyll"', *Antipode*, 28(1): 42-72.
- Hall, P. (1988) *Cities of Tomorrow: An Intellectual History of Urban Planning and Design in the 20th Century*, Oxford: Blackwell.
- Hardt, M. and Negri, A. (2001) *Empire*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Ince, A. (2010a) 'Whither Anarchist Geography?', in N. Jun and S. Wahl (eds.) *New Perspectives on Anarchism*, Lanham, MD: Lexington Books, pp. 209-226.
- Ince, A. (2010b) 'Organising Anarchy: Spatial Strategy, Prefiguration and the Politics of Every-day Life', Unpublished PhD Thesis, London: Queen Mary, University of London.

- Ince, A. (2012) 'In the Shell of the Old: Anarchist Geographies of Territorialisation', *Antipode*, 44(5): 1645-1666.
- Ince, A. and Barrera de la Torre, G. (2016) 'For Post-Statist Geographies', *Political Geography*, 55(1): 10-19.
- Ince, A. and Barrera de la Torre, G. (2017) 'Future (Pre-)Histories of the State: On Anarchy, Archaeology and the Decolonial' in F. Ferretti, G. Barrera, A. Ince and F. Toro (eds.) *His-torical Geographies of Anarchism: Early Critical Geographers and Present-Day Scientific Challenges*, London: Routledge, pp. 179-194.
- Ince, A. and Bryant, H. (2018) 'Reading Hospitality Mutually', *Environment and Planning D*, doi:10.1177/0263775818774048.
- Joronen, M. (2013) 'Conceptualising New Modes of State Governmentality: Power, Violence, and the Ontological Mono-Politics of Neoliberalism', *Geopolitics*, 18(2): 356-370.
- Kropotkin, P. (1968 [1913]) *Fields, Factories and Workshops, or, Industry Combined with Agri-culture and Brain Work with Manual Work*, New York and London: Benjamin Bloom.
- Kropotkin, P. (1972 [1902]) *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, New York: New York University Press.
- Landauer, G. (2010 [1910]) 'Weak Statesmen, Weaker People!', in G. Kuhn (ed. and trans.) *Gustav Landauer - Revolution and Other Writings: A Political Reader*, Pontypool: Merlin Press, pp. 213-214.
- Lee, S.O. and Wainwright, J. (2010) 'Revisiting Regulation Theory for the Analysis of South Korean Capitalism', *Journal of the Economic Geographical Society of Korea*, 13 (4): 562-583.
- Lees, L. (2003) 'The Ambivalence of Diversity and the Politics of Urban Renaissance: the Case of Youth in Downtown Portland, Maine', *International Journal of Urban and Regional Research*, 27(3): 613-634.

- Lepofsky, J.D. (2009) 'Geographies of the Multitude: Finding the Spatial in Empire and its Counters', *ACME: An International E-Journal of Critical Geographies*, 8(2): 149-160.
- Mackinnon, D. and Derickson, K.D. (2013) 'From Resilience to Resourcefulness: A Critique of Resilience Policy and Activism', *Progress in Human Geography*, 37(2): 253-270.
- MacLaughlin, J. (1986) 'State-Centred Social Science and the Anarchist Critique: Ideology in Political Geography', *Antipode*, 18(1): 11-38.
- Madden, D.J. (2012) 'City Becoming World: Nancy, Lefebvre, and the Global-Urban Imagina-tion', *Environment and Planning D*, 30(5): 772-787.
- Mamadouh, V. (2004) 'Internet, Scale, and the Global Grassroots: Geographies of the Indymedia Network of Independent Media Centres', *Tijdschrift voor Economische en Social Geografie*, 95(5): 482-497.
- McCreery, S. (2002) 'The Claremont Road Situation', in I. Borden, J. Kerr, and J. Rendell, with A. Pivaro (eds.) *The Unknown City: Contesting Architecture and Social Space*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 228-245.
- McKay, G. (ed.) (1998) *DiY Culture: Party and Protest in Nineties Britain*, London and New York: Verso.
- Merla-Watson, C.J. (2012) 'Bridging Common Grounds: Metaphor, Multitude, and Chicana Third-Space Feminism', *ACME: An International E-Journal of Critical Geographies*, 11(3): 492-511.
- Mitchell, D. (2003) *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*, New York: Guilford Press.
- Mott, C. (2018) 'Building Relationships within Difference: An Anarcha-Feminist Approach to the Micropolitics of Solidarity', *Annals of the American Association of Geographers*, 108(2): 424-433.

- Newman, S. (2011) *The Politics of Postanarchism*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Painter, J. (2006) 'Prosaic Geographies of Stateness', *Political Geography*, 25(7): 752-774.
- Peck, J. (2001) 'Neoliberalising States: Thin Policies/Hard Outcomes', *Progress in Human Geo-graphy*, 25(3): 445-455.
- Peck, J. (2004) 'Geography and Public Policy: Constructions of Neoliberalism', *Progress in Human Geography*, 28(3): 392-405.
- Peet, R. (1975) 'For Kropotkin', *Antipode*, 7(2): 42-43.
- Pickerill, J. (2007) 'Autonomy Online: Indymedia and Practices of Alter-Globalisation', *Environ-ment and Planning A*, 39(11): 2668-2684.
- Pickerill, J. and Chatterton, P. (2006) 'Notes Towards Autonomous Geographies: Creation, Resis-tance, and Self-Management as Survival Tactics', *Progress in Human Geography*, 30(6): 730-746.
- Pinder, D.J. (2005) *Visions of the City: Utopianism, Power and Politics in 20th Century Urbanism*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Prichard, A. (2011) 'What Can the Absence of Anarchism Tell Us About the History and Pur-pose of International Relations?', *Review of International Studies*, 37(4): 1647-1669.
- Rouhani, F. (2012a) 'Anarchism, Geography, and Queer Space-Making: Building Bridges Over Chasms We Create', *ACME: An International E-Journal of Critical Geographies*, 11(3): 373-392.
- Rouhani, F. (2012b) 'Practice What You Teach: Facilitating Anarchism In and Out of the Classroom', *Antipode*, 44(5): 1726-1741.
- Routledge, P. (1996) 'Critical Geopolitics and Terrains of Resistance', *Political Geography*, 15 (6-7): 509-531.

Routledge, P. (1997) 'The Imagineering of Resistance: Pollok Free State and the Practice of Postmodern Politics', *Transactions of the Institute of British Geographers*, 22(3): 359-376.

162 Anthony Ince

Routledge, P. (2000) "'Our Resistance Will Be As Transnational As Capital": Convergence Space and Strategy in Globalising Resistance', *GeoForum*, 52(1): 25-33.

Routledge, P. (2003) 'Convergence Space: Process Geographies of Grassroots Globalisation Net-works', *Transactions of the Institute of British Geographers*, 28(3): 333-349.

Sharp, J., Routledge, P., Philo, C. and Paddison, R. (2000) 'Entanglements of Power: Geo-graphies of Domination/Resistance' in J. Sharp, P. Routledge, C. Philo and R. Paddison (eds.) *Entanglements of Power: Geographies of Domination/Resistance*. London: Routledge, pp. 1 -42.

Shukaitis, S. and Graeber, D. (2007) 'Introduction' in S. Shukaitis and D. Graeber (eds.) *Con-stituent Imagination: Militant Investigations // Collective Theorisation*, Oakland and Edin-burgh: AK Press, pp. 11-34.

Smith, N. (1999) 'Which New Urbanism? The Revanchist '90s', *Perspecta*, 30: 98-105.

Sparke, M. (2006) 'Political Geography: Political Geographies of Globalisation (2) - Govern-ance', *Progress in Human Geography*, 30(3): 357-372.

Spence, C. and Carter, D. (2011) 'Accounting for the General Intellect: Immaterial Labour and the Social Factory', *Critical Perspectives on Accounting*, 22(3): 304-315.

Springer, S. (2010) 'Neoliberalism and Geography: Expansion, Variegation, Formations', *Geo-geography Compass*, 4(8): 1025-1038.



- Springer, S. (2012) 'Anarchism! What Geography Still Ought to Be', *Antipode*, 44(5): 1605-1625.
- Springer, S. (2013a) 'Anarchism and Geography: A Brief Genealogy of Anarchist Geographies', *Geography Compass*, 7(1): 46-60.
- Springer, S. (2013b) 'Violent Accumulation: A Postanarchist Critique in Neoliberalising Cam-bodia', *Annals of the Association of American Geographers*, 103(3): 608-626.
- Springer, S. (2016) *The Anarchist Roots of Geography: Toward Spatial Emancipation*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Springer, S., Ince, A., Brown, G., Pickerill, J. and Barker, A. (2012) 'Anarchist Geographies: A New Burst of Colour', *Antipode*, 44(5): 1591 -1604.
- Springer, S., de Sousa, M.L. and White, R.J. (eds.) (2016) *The Radicalisation of Pedagogy: Anarchism, Geography, and the Spirit of Revolt*, London: Rowman and Littlefield.
- St John, G. (2003) 'Post-rave Technotribalism and the Carnival of Protest', in D. Muggleton and R. Weinzierl (eds.) *The Post-Subcultures Reader*, Oxford and New York: Berg, pp. 65-82.
- Staeheli, L. and Kofman, E. (2004) 'Mapping Gender, Making Politics: Toward Feminist Political Geographies', in L. Staeheli, E. Kofman and L.J. Peake (eds.) *Mapping Women, Making Politics: Feminist Perspectives on Political Geography*, New York and London: Routledge, pp. 1-13.
- Strauss, K. (2013) 'Unfree Again: Social Reproduction, Flexible Labour Markets and the Resurgence of Gang Labour in the UK', *Antipode*, 45(1): 180-197.
- Thoburn, N. (2003) *Deleuze, Marx, Politics*, London: Routledge.
- Ward, C. (1998 [1973]) *Anarchy in Action*, London: Freedom Press.

- Ward, D. (2010) 'Alchemy in Clarens: Kropotkin and Reclus, 1877-1881 ', in N. Jun and S. Wahl (eds.) *New Perspectives on Anarchism*, Lanham, MD: Lexington Books, pp. 281-302.
- White, R.J., Springer, S. and de Sousa, M.L. (eds.) (2016) *The Practice of Freedom: Anarchism, Geography and the Spirit of Revolt*, London: Rowman and Littlefield.
- White, R.J. and Williams, C.C. (2017) 'Crisis, Capitalism, and the Anarcho-Geographies of Community Self-Help', in A. Ince and S.M. Hall (eds.) *Sharing Economies in Times of Crisis: Practices, Politics and Possibilities*, London: Routledge, pp. 175-191.

## **X. EN DIÁLOGO**

### **ANARQUISMO Y POSCOLONIALISMO**

Maia Ramnath

Ninguna discusión sobre anarquismo o colonialismo es apolítica. Y cualquier discusión sobre cualquiera de los dos hoy en día puede toparse con un apretado grupo de publicaciones (coloniales, modernas, estructurales) unidas entre sí con alambre de púas para cercar un campo académico neutralizado de una bandada salvaje de antis. Escribo como partidista. Esto significa que quiero desenredar el cable, separar los mensajes, articular relaciones entre ellos, expulsar a los antis y extenderme más allá del enclave académico hacia posiciones en contra y entre ellos.

Los teóricos (y los escépticos) del poscolonialismo se han preguntado si este discurso académico en particular todavía tiene alguna utilidad explicativa o efectividad de oposición como vehículo del pensamiento emancipador y contrahegemónico. Habiendo encontrado los textos que ahora conozco como teoría poscolonial canónica, como lo hice por primera vez como activista, no como académico, reconocí mucho en sus ideas que sentía personalmente resonantes y políticamente útiles, mientras ignoraba alegremente otros aspectos que no lo eran tanto. No se me ocurrió que no hablarían poderosamente de una realidad impregnada de neocolonialidad en forma de capitalismo globalizado agravado más o menos abiertamente (menos en 1999, más en 2003) por el militarismo estadounidense. Más tarde, una vez desengañado de mi feliz ignorancia de los amargos debates entre los teóricos post-bound que se inclinaban material y epistemológicamente, me pareció que el nudo gordiano podría cortarse fácilmente con la espada del sentido común anarquista. Y eso significaba simplemente resituar la producción de conocimiento en el compromiso político.

Mientras que el poscolonialismo es un análisis, el anticolonialismo es una orientación, una ética, un afecto (esperanza, rabia, deseo), una praxis. También implica que poscolonialismo es un nombre inapropiado. En lo que sigue, coloco las teorías poscolonial junto con la globalización y las anarquistas, como enfoques relacionados para comprender

la condición del mundo y qué hacer al respecto. Con este fin, intento una revisión idiosincrásica y selectiva de estos campos superpuestos, recurriendo a una serie de autores ilustrativos para examinar las afinidades de tema y vocabulario, junto con las diferencias de ubicación y valencia. Terminó colocando una bandera roja y negra en el poste, alfanje en mano.

## **Neo, paleo, post**

El mundo ha cambiado desde que el poscolonialismo se consolidó como campo académico: el colapso del 'segundo mundo', el ascenso del neoliberalismo y el debut de la Guerra contra el Terrorismo planetario hicieron que quienes se interesaban por los tropos de la disciplina cuestionaran sus instalaciones. Entonces, un tema importante para la teoría poscolonial a principios del siglo XXI es si la teoría poscolonial sigue siendo relevante o si otros tipos de teoría, en particular, la teoría de la globalización, son más adecuadas para explicar y responder a las actuales relaciones de poder, producción, cultura y economía a escala mundial<sup>47</sup>. Para proponer una respuesta a eso, es necesario no sólo referirse a la historia del

---

47 Véase, por ejemplo, Loomba et al. (2005a); Krishnaswamy y Hawley (2007); Nayar (2015); Loh y Sen (2018).

colonialismo y del anticolonialismo, sino también contextualizar históricamente el poscolonialismo como discurso. Es decir, podemos hablar de cuándo comenzó o terminó el colonialismo en un lugar determinado, o cuándo lo hizo el campo del poscolonialismo<sup>48</sup>. Por ejemplo, Vilashini Cooppan (2005), en su contribución a *Postcolonial Studies and Beyond*, propone un límite estricto para el discurso colonial en su forma más característica, datando desde el Orientalismo de Edward Said (1978) hasta el de Michael Hardt y Antonio Negri (2000; sin embargo, el compromiso intelectual y político con el colonialismo se extiende mucho más allá de ambos límites.

Si necesitamos o no (y cómo usamos) la teoría poscolonial depende de si pensamos que somos poscoloniales. La respuesta simple es no, no lo somos. (Y por 'nosotros', me refiero a las formas de vida del planeta Tierra.) Es solo que la colonización, o si se prefiere, la proyección imperial del poder hacia la acumulación de riqueza y el control del acceso a los recursos, toma diferentes formas en diferentes momentos, diferentes etapas del desarrollo capitalista, cada una con sus técnicas disciplinarias características, ideologías legitimadoras y estructuras lógicas profundas, con o sin saturación cultural, psicológica y/o física total.

---

48 Como nos recuerda Robert Brennan, 'Las teorías de la globalización... no son necesariamente "teoría de la globalización", al igual que los estudios sobre el colonialismo, el anticolonialismo y el imperialismo no son necesariamente estudios poscoloniales' (Krishnaswamy y Hawley 2007: 46).

Diferentes modalidades de poder generan correspondientemente diferentes modalidades (teorías, tácticas y formaciones de identidad) de resistencia.

Cuando se usa como abreviatura histórica, 'poscolonial' es una manera conveniente de periodizar el final del gobierno colonial formal, la salida política de un imperio y el establecimiento de un Estado autogobernado. Pero solo es útil como tal cuando se habla de manera muy específica, ya que su fecha es diferente para cada país, y va desde principios del siglo XIX hasta la actualidad. Para la mayoría de los estados africanos y asiáticos actuales, la era de la descolonización ocurrió con la ruptura de los grandes imperios del siglo XIX después de las dos guerras mundiales, con la soberanía validada a través de un asiento en las Naciones Unidas recién creadas.

Pero aparte de la dificultad de señalar una era poscolonial, incluso sobre bases tan estrechamente definidas, la transición a la independencia política formal rara vez implicó la autosuficiencia económica; meramente un modo diferente de sujeción al mismo sistema económico global en el que la sociedad en cuestión había sido incrustada en un estado de dependencia a través de la relación colonial clásica.

Además, incluso dentro de un país no podría existir una "condición poscolonial" singular que representara la variedad de experiencias de personas de todas las clases,

géneros, niveles de educación y ubicaciones geográficas, a pesar de coexistir dentro de las secuelas de la conquista.

Aún otros se oponen a la periodización del poscolonialismo sobre la base de que es lineal y derivativo, una autodefinición reduccionista unida al poder colonial<sup>49</sup>. Sin embargo, cualquier persona nacida desde finales del siglo XV nació dentro del campo de fuerzas polimórficamente pérfido e internamente desigual de la colonialidad moderna, y de alguna manera fue deformado por él. Una sugerencia más útil, entonces, parece ser considerar el advenimiento de la colonización como el horizonte significativo (que, si todos los sitios de poder son sitios de resistencia, es simultáneo el advenimiento de la descolonización, incluso si el momento en que el equilibrio de los cambios de poder pueden darse mucho más tarde).

La forma en que se ha producido el conocimiento –dónde y por quién– sobre las áreas subordinadas estuvo

---

49 En días más optimistas de los levantamientos de la Primavera Árabe, hace algunos años, Hamid Dabashi (2012), sugirió que tal vez este fenómeno indicaba el final de lo colonial y el comienzo de lo poscolonial, es decir, el surgimiento de una nueva autoconciencia definida por fuerzas autónomas en lugar de definida en términos de relación histórica con el oeste. Aunque el optimismo se ha disipado a raíz de la violencia en curso y las aspiraciones en conflicto, la observación de Dabashi todavía parece pertinente, a saber, que los antagonistas en estos conflictos se refieren en gran medida entre sí, mientras que el papel de los EE. UU. o de cualquier otra potencia occidental deviene en gran medida irrelevante para los deseos o dilemas de la gente, si no para sus perspectivas geopolíticas.



profundamente implicada en la historia colonial, las estructuras de poder y los intereses y motivaciones políticas (aunque seguramente las personas en las áreas en cuestión también estaban produciendo conocimiento sobre ellos mismos, conocido al menos por todos). Loomba y sus colegas (2005b) señalan que las instituciones de élite británicas y francesas, como la Escuela de Estudios Africanos y Orientales, pusieron mucho énfasis en los respectivos imperios de Gran Bretaña y Francia: Asia (específicamente India), África del Norte y Oriente Medio. Sólo más tarde América Latina, el Caribe y el África subsahariana recibieron una atención comparable.

Los programas de estudios de área en la Academia de los Estados Unidos reflejaron entonces los intereses estratégicos de la Guerra Fría en todas esas regiones, al mismo tiempo que el principal período de descolonización de la posguerra. (Esta expansión en el enfoque también se refleja, aunque desde la dirección opuesta, en el desarrollo de la Tricontinental a partir del movimiento de Bandung).

Mientras tanto, los académicos provenientes del sur global que trabajan en entornos académicos occidentales comenzaron a replantearse una identidad profesional que, según sus partidarios, contribuyó a subvertir el eurocentrismo racial y cultural del canon occidental, y sus detractores dicen que aprovechó para embellecer un manto egoísta de marginalidad exótica. Estas evaluaciones ubican

los 'estudios poscoloniales' tanto en la autoidentificación de las personas que producen la teoría como en su tema, como si ambos pudieran separarse por completo. Entre tales académicos, Ania Loomba y Leela Gandhi han esbozado cada uno una genealogía intelectual de la teoría poscolonial como un campo interdisciplinario y/o una historia del pensamiento de oposición. Antes de seguir adelante, permítanme retroceder.

Como precursores, Leela Gandhi cita, en el lado izquierdo del espectro, una generación de “intelectuales de la independencia” políticamente comprometidos de Asia, África y América Latina que, en la mayoría de los casos, eran defensores de la modernidad y el desarrollo y, al mismo tiempo, se preocupaban intensamente por formas experienciales con 'motivos de diferencia cultural, otredad epistemológica, subjetividad colonial y contradicción social, todos comunes en estudios poscoloniales posteriores' (Gandhi 1998: 38). En otras palabras, todavía no había dicotomía entre las preocupaciones que luego se asociaron con el marxismo y el postestructuralismo. De hecho, Leela Gandhi (1998) sugiere que, a menudo pasada por alto o no reconocida en medio de la supuesta novedad del colonialismo como tema, fue la 'deuda genealógica' del poscolonialismo (24) con la 'larga historia del pensamiento antiimperialista específicamente marxista' (24), que, a pesar de sus limitaciones, teorizó el capitalismo como un sistema global que inevitablemente requería la subyugación

de territorios cada vez más distantes en su necesidad de expansión. Aijaz Ahmad (destacado en el lado marxista/materialista de la disputa) rechaza toda la idea del poscolonialismo como un campo separado, diciendo que “no deberíamos hablar tanto de colonialismo o poscolonialismo sino de la modernidad capitalista, que toma la forma colonial en lugares particulares y en momentos particulares” (Ahmad 1995: 7). Robert Young (2001) también ha descrito el poscolonialismo como la aplicación innovadora del pensamiento marxista a las regiones colonizadas del mundo (a pesar de haber sido asociado anteriormente con el posestructuralismo literario).

Dadas las formas históricas muy reales en las que la gubernamentalidad colonial se implementó textualmente a través de registros etnográficos y de archivo, quizás era inevitable que los estudios poscoloniales como proyecto anticolonial se cruzaran con el giro posestructuralista en la erudición desde mediados de la década de 1980. Esto fue particularmente evidente dentro de *Indian Subaltern Studies*, originalmente una intervención historiográfica marcada por un diálogo innovador con Gramsci, destinado a producir narrativas de resistencia contrainsurgente, restaurando así una historia desde abajo y desde fuera de las narrativas maestras coloniales y nacionalistas.

Por un lado, Fredric Jameson y otros ofrecen una

“explicación del sesgo poscolonial contra el marxismo”, o para ser más exactos, de la ortodoxia marxista–leninista del siglo XX, por su incapacidad para abordar adecuadamente la raza como categoría de opresión, la 'relación explotadora entre Occidente y sus Otros', o la 'alteridad cultural y política... del mundo colonizado' (Jameson 1998: 24–25)<sup>50</sup>. Por otro lado, la crítica materialista<sup>51</sup> apuntó a lo que para entonces había cristalizado en un campo con sus propias ortodoxias, a saber, 'su preocupación por los aspectos discursivos y retóricos de la opresión y la explotación (hasta la exclusión y mistificación de sus causas y efectos históricos y materiales)', con el resultado de 'arrastrar al sujeto subalterno... al abismo de juegos de lenguaje inconmensurables' (Gupta et al. 2005: 242).

Sería fácil compilar interminables citas en líneas similares. Sin embargo, podría decirse que es esta misma tensión entre el postestructuralismo/posmodernismo y el marxismo lo que ha dado a la teoría poscolonial en su conjunto su firma distintiva. Ningún polo por sí solo es suficiente para comprender el encuentro colonial: uno es necesario para la teoría poscolonial y el otro para la política

---

50 Los culpables incluyen, para usar la lista de Nagesh Rao, teóricos como Gyan Prakash, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, R. Radhakrishnan, Sangeeta Ray, Stephen Slemon, Carol Breckenridge et al. (Gupta et al. 2005: 242).

51 Entre estos, S. Shankar incluye a Arif Dirlik, Aijaz Ahmad, E. San Juan, Benita Parry, Barbara Harlow, Timothy Brennan, Satya Mohanty y Neil Lazarus (Gupta et al. 2005: 57).

poscolonial. Este emparejamiento indica los electores y proyectos duales del poscolonialismo: contrarrestar el racismo en la Academia y el canon occidental eurocéntrico, y participar en la descolonización de los mismos países que no están representados.

Tal vez se detecte una bifurcación similar en la noción emergente de 'estudios anarquistas': un objetivo es legitimar el anarquismo como un tema de historia, filosofía política y teoría social, y como una lente aceptable de interpretación crítica dentro de la Academia; el otro es promover el trabajo intelectual basado en el movimiento con el objetivo de promover la práctica emancipatoria, aplicando las herramientas del pensamiento anarquista a las tareas de liberación colectiva. Los académicos anarquistas, como los poscoloniales, a menudo se posicionan de tal manera que los dos se superponen. (¡Los pensadores opositores también tienen que ganarse la vida de alguna manera!)<sup>52</sup>

En todo caso, la polarización ideológica dentro del campo –que, por cierto, descansa sobre bases diferentes a las viejas vendettas anarquista vs. marxista– me parece

---

52 Diferentes posiciones en el rango del espectro entre, por ejemplo, la Red de Estudios Anarquistas de América del Norte; Red de Estudios Anarquistas del Reino Unido; Institute for Anarchist Studies, y varios grupos de investigación, conferencias y becas que ahora aparecen en universidades como New School, Cornell, Haverford y Loughborough, entre otras.

innecesaria y desafortunada, impidiendo lo que podría ser su mayor aporte al saber oposicional: a saber, la posibilidad de abarcar las ideas y prioridades de ambos en un marco multidimensional.

Yo mismo he obtenido mucho valor e inspiración de personas de ambos lados de la división.

¿Es esto porque me acerco a esta polaridad a lo largo de una tangente separada, con los supuestos de un anarquista, criticando dialógicamente (en lugar de negar) la izquierda ortodoxa desde un lugar de heterodoxia de izquierdas?<sup>53</sup> ¿O porque soy un 'auténtico' híbrido liminal mestizo engendrado en la diáspora? ¿O porque la parte académica de mi formación intelectual incluye títulos tanto en Historia Universal como en Humanidades Interdisciplinarias y Pensamiento Social? ¿O porque soy un practicante de las artes circenses, en cuyo mundo no es tan extraño pensar en intentar montar dos caballos a la vez, tal vez mientras se realizan asombrosas hazañas de equilibrio y flexibilidad tántrica?<sup>54</sup>

---

53 Por supuesto, me doy cuenta de que algunos anarquistas rechazarían cualquier identificación con cualquier tipo de izquierda; esa es otra conversación.

54 Me refiero al debate entre Gyan Prakash ('Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography'; 'Can the 'Subaltern' Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook'), y Rosalind O. Hanlon y David Washbrook ('Después del orientalismo: cultura, crítica y política en el Tercer Mundo'). Todo esto se puede encontrar

Para maravilla de Nagesh Rao (2003), escribiendo en la colección Repensar la modernidad,

mientras que el pensamiento poscolonial reconciliador encuentra sus orígenes y lealtades intelectuales/políticas dentro de una 'izquierda posmoderna' ampliamente definida, el poscolonialismo crítico mantiene de diversas formas un compromiso con los análisis materialistas, realistas y marxistas. Crucialmente, incluso los teóricos más críticos del campo... se encuentran incómodamente ocupando el mismo espacio en los estantes que aquellos cuya actitud hacia el poscolonialismo ha sido nada menos que de celebración.

(Rao 2003, 241)

Los enemigos tácitos aquí son teóricos canónicos como Gayatri Spivak y Homi Bhabha (1994), quienes, después de Edward Said, han sido considerados quizás como sinónimos del campo. Para mí, este arreglo de estantes indica que ambos tipos de autor, aunque presentan argumentos opuestos, están involucrados en la misma conversación. El punto de discordia siempre se reduce a las condiciones ineludibles de lo que se describe como capitalismo tardío, posmodernidad o globalización, dependiendo de dónde se

---

en Chaturvedi (2000). Para una iteración más reciente de este tema, véase Chibber (2013), con acaloradas réplicas de Partha Chatterjee y otros; véase Warren (2016).

encuentre y con quién esté hablando. Y así llegamos al encuentro de la teoría poscolonial con la teoría de la globalización.

Una genealogía intelectual de la teoría de la globalización, como un modo de hablar sobre las relaciones económicas y políticas a gran escala y los fenómenos sociales/culturales que las acompañan (a menudo se asume que es un modo de celebración, aunque eso no necesariamente se desprende automáticamente del análisis) se basa en la teoría de los sistemas mundiales y la teoría de la dependencia relacionada, que en manos de Immanuel Wallerstein, André Gunder Frank y Giovanni Arrighi, ofrecen una explicación estructural de la evolución del capitalismo hacia un sistema global a través de varias fases sucesivas de expansión que constituyen la modernidad tal como la conocemos.

Revathi Krishnaswamy y John Hawley, al presentar la antología *The Post colonial and the Global*, intentan articular una relación entre estos dos nuevos modos de discutir cuestiones centenarias de integración global, conexiones transregionales, prácticas coloniales y anticoloniales (Krishnaswamy y Hawle y 2007: 2)<sup>55</sup>. Aunque ambos utilizan 'el vocabulario de desterritorialización, migración, diferencia, hibridez y cosmopolitismo' y las categorías 'universal y particular, global y local, homogeneidad y heterogeneidad' (3), en términos de

---

55 Véase también (Brennan 2008: 37–38, 45–46).



metodología, el poscolonialismo 'tiende a ser hermenéutico o deconstructivo, problematizando las cuestiones de representación', mientras que la globalización 'tiende a ser más descaradamente positivista, dando por sentada su capacidad representacional' (2). Mientras que el poscolonialismo surgió de las humanidades y “se centra en gran medida en un pasado colonial eurocéntrico y examina cómo las prácticas y producciones subalternas en las periferias no occidentales respondieron a la dominación occidental”, la globalización surgió de las ciencias sociales y “se concentra en gran medida en un contexto post/neocolonial presente y examina cómo las prácticas y producciones occidentales contemporáneas afectan al resto del mundo” (2).

La pregunta para la teoría de la globalización ha sido si la globalización, ya sea celebrada o condenada, es un fenómeno sin precedentes o si es solo la última fase del imperialismo capitalista, derritiendo todo lo que era sólido en aire contaminado y cargado de gases de efecto invernadero. En otras palabras, ¿es poscolonial o neocolonial?

Como muchos anarquistas de la generación radicalizada a fines del siglo XX que recibió nuestra educación política elemental en las calles y espacios de convergencia del movimiento altermundialista, soy de la opinión que es inequívocamente neo. La simbiosis del capitalismo

neoliberal con la fuerza militar, temporalmente camuflada, volvió a ser explícita con la declaración de guerra sin fin después de 2001. En otras palabras, el punto de referencia tanto para los teóricos poscoloniales como para los de la globalización estaba en el mundo al que enfrentarse, el proverbial vampiro-calamar; los debates que importaban se referían a las tácticas de la oposición y qué alternativas imaginar en su lugar

Aquí es donde los autointerrogantes dentro de ambos cuerpos de teoría comienzan a converger en lo que yo consideraría un sentido común anarquista, incluyendo, quizás, el renacimiento de una postura de oposición más activa al colonialismo como algo vivo y coleando:

Desde comienzos de este siglo, los supuestos previos del colonialismo, que correspondían a la forma de los estudios poscoloniales, fueron remodelados por nuevos desarrollos, el más urgente de los cuales es la globalización, a la vez una extensión de los sistemas-mundo del capitalismo moderno y el colonialismo y una nueva red que presenta un cuadro complicado de agentes nacionales y transnacionales, capital y mano de obra, proveedores y mercados, ONG y organismos multilaterales.

(Loomba et al. 2005b: 2)

La 'guerra contra el terrorismo' hizo que incluso esos argumentos sobre la relevancia del campo fueran discutibles: aquí hubo un momento descaradamente imperial que eclipsó la ventana posterior a la Guerra Fría con el triunfalismo del fin de la historia, y eludió la dicotomía de aquellos que habían permanecido obstinadamente comprometidos con los nacionalismos anticolonialistas; de los antiguos intelectuales independentistas 'contra [la] hegemonía postestructural' que envuelve el campo. Pero ahora, 'el rápido ritmo al que la globalización está revelando su estructura e ideologías imperialistas pone de nuevo en relieve nuestros debates pasados, recordándonos de nuevo por qué necesitamos ir más allá de cierto tipo de estudios poscoloniales' (2–3). Entonces, quizás en la última década hemos entrado en un nuevo capítulo post–Imperio en la historia social/intelectual de la teoría poscolonial.

A raíz del 11 de septiembre, Krishnaswamy y Hawley (2007: 12) sugirieron un concepto de 'imperialidad' para describir un nuevo modo de globalismo, 'para sugerir tanto una ruptura [y] una continuidad con formas más antiguas de imperialismo formal; [y] establecer una filiación teórica con la noción de colonialidad". A diferencia del concepto de imperio de Hardt y Negri (que desde entonces han actualizado y hasta cierto punto modificado en *Multitude and Commonwealth*; (Hardt y Negri 2005, 2011), la imperialidad de Krishnaswamy y Hawley sigue operando en

términos de jerarquía y dependencia, que consideran ser eufemizado bajo los nombres de 'interdependencia y globalización' (12), incluso cuando la división centro/periferia del siglo XIX se está remezclando en 'nuevas geografías' interpenetradas (12). La lógica de esta imperialidad puede verse en 'la ideología de la intervención permanente y la guerra preventiva' y 'el uso sistemático de diversas formas de violencia extrema e inseguridad masiva para impedir los movimientos colectivos de emancipación' (12). Cualquiera que sea la terminología que se use, la evaluación parece bastante simple si el análisis detrás de ella surge de prácticas comprometidas en un contexto del mundo real: si uno cree que el colonialismo existe, entonces está en contra.

Krishnaswamy y Hawley concluyen, 'hemos tratado de hacer posible que todos aquellos que creen en las posibilidades de una planetariedad descolonizada aclaren las conexiones, reconozcan los conflictos y reconozcan las complicidades entre lo poscolonial y lo global' (16).

## **Una planetariedad descolonizada**

Si tuviera que imaginar a un intelectual orgánico anarquista pasando por el movimiento de movimientos a

través de los tropos de la década de 1990 (globalización neoliberal), la década de 2000 (guerra contra el terror) y la década de 2010 (ocupación/descolonización), no podría haberlo puesto mejor. Se podría agregar que el resurgimiento de los nacionalismos de extrema derecha en la década de 2010, posicionándose como la fuerza contraria a un globalismo demonizado al afirmar la santidad y la pureza de lo local tradicional homogéneo imaginado, sobre una globalidad vilipendiada llena de racismo y anti –El semitismo, es un indicio de los peligros de oponerse a la globalización sin reconocer su relación con el colonialismo; por lo tanto, identifica erróneamente tanto a los chivos expiatorios como a las soluciones.

### **Anarquismo y poscolonialismo: temas compartidos, tensiones compartidas**

Neil Lazarus (2005) informa que, desde mediados de la década de 1990, una crítica materialista de las 'tendencias epistemológicas e ideológicas... predominantes en los estudios poscoloniales desde su consolidación como campo académico de investigación en las universidades de Europa y América del Norte' –nótese la acusación implícita en esta frase, de la cooptación y neutralización de la praxis anticolonial en el sur global–, ha incluido estos temas:

un antimarxismo constitutivo; una negación indiferenciada de todas las formas de nacionalismo y una correspondiente exaltación de la migración, la liminalidad, la hibridez y el multiculturalismo; una hostilidad hacia las “formas holísticas de explicación social” (hacia la totalidad y análisis sistemático); una aversión a la dialéctica; y el rechazo de un modelo de política antagónico o basado en la lucha.

(Lázarus 2005, 423)

Uno asume que estos críticos materialistas son izquierdistas comprometidos con la resistencia real. Pero la lista me resulta curiosa, porque mientras algunos de sus puntos se asemejan a algunas de las críticas que el anarquismo ha planteado al marxismo-leninismo, otros puntos parecen bastante arbitrarios para esta lógica.

Aquí hay algunos temas compartidos por el anarquismo y el anticolonialismo.

## **Alteridad y subalternidad**

El término subalternidad se define como una relación de poder de subordinación y dominación que no se limita a la clase (basada en relaciones de producción), sino que

también incorpora género, raza, casta, etnia; y capaz de imaginar espacios externos o autónomos del sistema dominante. El significado del anarquismo podría resumirse como oposición a la existencia de toda subalternidad; oposición a cualquier relación de poder desigual, lo que significa jerarquía, ya sea mantenida por coerción o por hegemonía. Aquí, el reconocimiento hegeliano entre amo y esclavo como existencialmente dependientes el uno del otro no tiene sentido: el verdadero reconocimiento sólo puede darse entre iguales, así como la liberación sólo tiene sentido en el contexto de la igualdad, y viceversa.

¿Pero los iguales deben ser idénticos? ¿Y el 'Otro' es siempre subalterno? La libertad, me parece, debe incluir la posibilidad simultánea de igualdad y diferencia. ¿Es esto una paradoja que tanto afirma como refuta la universalidad? Cada vez que la palabra 'universal' entra en juego, se ponen de punta los pelos poscoloniales: la controvertida categoría de lo humano debe ser cuestionada sobre la base de que no es del todo universal, sino más bien una particularidad restrictiva.

La idea del orientalismo enfatiza la interpelación del otro, como aquello que está excluido, se vuelve ajeno al yo occidental; cuando en realidad, estas mismas categorías son mutuamente constitutivas y semánticamente interdependientes. Esta mirada mutua (¿espejo? ¿imitación?) se espacializa menos en términos de arriba y

abajo que de adentro y afuera. Y mientras que el de abajo es algo para despreciar, el exterior es algo para temer o fetichizar. Como caso extremo, el 'Otro' interior es esclavizado o encarcelado; el 'Otro' de afuera es eliminado.

En 'El problema del privilegio', la teórica decolonial Andrea Smith (2013: 265–267), actualiza las demandas de los subyugados frente a la exclusión de la humanidad: donde antes había una búsqueda de reconocimiento e inclusión en la familia humana, ahora, en cambio, hay un rechazo de la definición misma de lo humano específicamente marcado como blanco, masculino, etc. Pero en lugar del modelo familiar nacional o racial, ¿no podríamos adoptar un ideal de amistad o camaradería como modelo para las relaciones entre uno mismo y el otro? No requiere uniformidad –de hecho, puede prosperar en la diferencia– y, como la libertad, solo es verdaderamente posible entre iguales. Creo que la equivalencia frecuentemente implícita entre igualdad/diferencia y unidad/fragmentación es falsa. Ciertamente, es posible imaginar una cultura o sociedad que, aunque estable y coherente, sea diversa en lugar de homogénea, y dinámica en lugar de estática<sup>56</sup>.

---

56 Aquí también las tendencias contemporáneas son pistas de cómo se puede distorsionar el pensamiento sobre estas cosas, tanto sobre bases progresistas como reaccionarias. La formulación comúnmente invocada del deseo de ver a 'alguien que se parece a mí' en las representaciones de los medios, las instituciones políticas y profesionales suena fortalecedora



## Nacionalismo

De interés para los anarquistas es esta implicación adicional: Leela Gandhi (1998) argumenta que el pensamiento humanista históricamente ha 'acompañado y apoyado el surgimiento de estados–nación unificados y centralizados' como Italia y Alemania (50), que sirvieron para 'reforzar [su] falaz pretensión de universalidad' (51). Sin embargo, en los mismos momentos, responde, las 'aspiraciones populares' hacia la libertad y la igualdad 'amenazaron con desbordar esos nuevos límites', es decir, del Estado emergente que buscaba contenerlos. De esta manera, contrasta el impulso hacia la liberación colectiva

---

cuando la usan las minorías raciales o sexuales, y escalofriante cuando la usan los supremacistas blancos. Entonces, ¿cuál es la distinción? ¿Solo contexto? Por supuesto, el contexto 'solo' es en realidad de profundo significado: significa nada menos que el peso mismo de la historia y el mapa del poder actual. Sin embargo, más allá de esto, el objetivo de la frase reflexiva es (o debería ser) no encajarnos realmente en las burbujas siempre proliferantes de homogeneidad separatista, sino corregir los patrones persistentes de marginación, borrado y privación de derechos; para acabar con el acceso desigual a los medios de producción narrativa y control material, lo que transformaría radicalmente el carácter de la sociedad en la que todo tipo de personas viven juntas, que es en última instancia lo que temen los supremacistas blancos. Odiaría y no puedo imaginar ver solo a personas que 'se parecen a mí'. En lugar de esta frase, preocupante por sus implicaciones ambivalentes, todos deberíamos decir lo que queremos decir.

con un 'humanismo totalitario' nacionalista patrocinado por el Estado, indicativo de dos ansiedades gemelas, cada una de las cuales es un 'anarquismo potencial': una 'la 'población' voluntaria e incontenible en casa', la otra 'en el extranjero en las colonias'. (51–52)

La sospecha poscolonialista del nacionalismo es un punto obvio de convergencia con el anarquismo. Para Edward Said (cuyas credenciales como defensor de la descolonización del mundo real, como palestino anglófono que era en un exilio privilegiado, no pueden ser criticadas), una crítica del nacionalismo era un imperativo moral (Curthoys y Ganguly 2007). Pero las razones de las dos críticas no son exactamente las mismas. La teoría poscolonial critica el pensamiento nacionalista en el proceso de deconstrucción de las estructuras profundas del pensamiento colonial, del cual se dice que el nacionalismo es un derivado. Rechazar la episteme colonial requiere entonces rechazar el nacionalismo. Para los anarquistas, una crítica del nacionalismo de ninguna manera requiere un retiro de la acción comprometida a la teoría abstracta (como los izquierdistas anticoloniales acusan de hacer a los poscolonialistas), sino más bien un movimiento lateral hacia la creación de formas alternativas de estructuras sociales e identidades colectivas.

La teoría poscolonial critica el pensamiento nacionalista por postular nacionalismos “buenos” y “malos”, con la

distinción derivada del prejuicio occidental y el miedo a la insurgencia anticolonial: el propio es el vehículo de la razón y el progreso, pero el del otro es la liberación de energías atávicas aterradoras. Otra forma de expresar esto es un sesgo hacia el liberalismo y un alejamiento del nacionalismo cultural, como si no hubiera nacionalismos liberales en el mundo colonial, ni nacionalismos culturales en el norte/occidente. Este último, por supuesto, se ha manifestado como fascismo, considerado el peor de los malos nacionalismos precisamente porque se supone que está fuera de lugar, una lógica racial traída al hogar desde el exterior<sup>57</sup>.

Una crítica relacionada se refiere a la conexión del nacionalismo “bueno” con la modernidad. Gellner lo hizo inseparable del cambio a las economías industriales, como 'la única forma de organización política... apropiada para la condición social e intelectual del mundo moderno' con su necesidad de una 'fuerza de trabajo y un sistema de gobierno homogéneos y cooperativos' (Gandhi 1998: 104). Anderson consideraba el nacionalismo como una nueva iglesia secular para reemplazar los “antiguos sistemas de creencias y sociabilidad incrustados en los misterios quiméricos de la realeza divina, las comunidades religiosas, el lenguaje sagrado y la conciencia cosmológica”

---

57 Esta discusión se basa en Lloyd (1997) y, por supuesto, se refiere a Hannah Arendt (1973), *Los orígenes del totalitarismo*.

rápidamente obsoletos (Gandhi 1998: 104)<sup>58</sup>. En la glosa de Leela Gandhi, ambos relatos asumen “la necesidad teleológica, de hecho, la inevitabilidad” de la doctrina hegeliana de la progresión de la historia desde la oscuridad primitiva hasta el cenit de la libertad y la razón universales, convenientemente identificada con la forma muy específica de la modernidad del Estado–nación europeo.

El anarquismo tiene diferentes razones para rechazar el nacionalismo. No se trata de bueno o malo: siempre es malo, insalvable como modelo para la liberación. Junto con el capitalismo, el nacionalismo, una vez que ha madurado desde la oposición a la institución, requiere la expansión imperial para poder sobrevivir y cumplir sus funciones e intereses. Y requiere excepcionalismo étnico para proteger las puertas que califican a los miembros para sus beneficios y participación en sus demostraciones.

Continuando con su tema anterior, Leela Gandhi señala que si bien la agitación de la conciencia nacional entre los colonizados puede activar “una teleología de inexorable racionalidad y desarrollo que encuentra su forma completa en la economía reguladora del Estado”, no obstante, los imaginarios liberadores y las energías insurgentes desatados en tal lucha inevitablemente se derramarán

---

58 Estoy tomando la ruta conveniente de citar a Gandhi aquí en lugar de Gellner y Anderson directamente, porque lo que más me interesa en este momento es la aplicación del teórico poscolonial de estas teorías del nacionalismo, que Gandhi resume acertadamente.

sobre la estructura institucional e ideológica del aparato del Estado–nación (120). Distinguir la sociedad del Estado de esta manera crea espacio dentro de la zona liberada o descolonizadora para 'los elementos, personajes y acciones recalitrantes invocados y energizados por el nacionalismo anticolonial' que nunca pueden ser contenidos dentro del 'cierre genérico' del Estado poscolonial (ibid.). Obviamente hay mucho que el anarquismo reconocería en esto.

Algunos célebres artistas–activistas anticolonialistas (quienes pueden ser considerados más poscoloniales que poscolonialistas, aunque tal vez sujetos a lecturas poscolonialistas en los departamentos de literatura comparada) están elocuentemente de acuerdo. El dramaturgo disidente nigeriano Wole Soyinka esperaba que su patria poscolonial representara, más que una geografía política, 'un espacio humanizado de desarrollo orgánico'; 'un espacio dentro del cual estoy obligado a colaborar con los demás ocupantes en la búsqueda de la justicia y la vida ética'. Significaba un deber, una oportunidad, una promesa y una responsabilidad de continuar desafiando a los gobiernos autoritarios y revitalizar la acción liberadora mucho más allá de sus propios límites. 'Nuestra función', concluyó, 'es principalmente proyectar aquellas voces que, a pesar de la represión masiva, continúan alertando a sus gobiernos' (Soyinka 1996: 133134). Este rechazo del totalitarismo y la violencia de los gobiernos poscoloniales difícilmente podría llamarse una retirada del compromiso

político radical. En cambio, ambos reconocieron la continuidad de su anticolonialismo, tanto a través de la literatura como de la organización de movimientos, a través de la línea de la independencia política formal<sup>59</sup>.

## **Híbridez, diáspora**

Al reconocer a Gandhi y Fanon como 'intelectuales independientes' revolucionarios seminales, esos precursores involuntarios de la teoría poscolonial, Leela Gandhi señala que ambos desarrollaron sus ideas distintivas mientras estaban en un tercer país (Sudáfrica, Argelia), después de un tiempo estudiando en sus respectivas metrópolis coloniales (Londres, París); específicamente, mientras participan en la organización anticolonial/antirracista en otra parte de la misma estructura imperial que la suya (India, Martinica). En consecuencia, aprendieron a valorar 'la creatividad sobre la autenticidad'. Ella sugiere que esta puede ser la razón por la que ninguno de los dos se convirtió en un verdadero nacionalista, incluso mientras utilizaba tácticamente la fuerza movilizadora del nacionalismo para canalizar las energías descolonizadoras, al menos temporalmente, en

---

59 Veá también, para inspiración, Pablo Neruda, Faiz Ahmad Faiz, y muchos más.

una determinada fase de la lucha. Sin embargo, más allá de este momento estratégico, ambos expresaron un saludable escepticismo sobre los partidos de élite y favorecieron “una forma de gobierno más descentralizada más cercana a las necesidades y aspiraciones de la vasta y no reconocida masa del campesinado indio y argelino” (Gandhi 1998: 122).

Pasado ese momento, entonces, ¿qué proponía cada uno que vendría después? ¿Podría encontrarse el “deseo poscolonial de solidaridades extranacionales o posnacionales” (ibid.) en un espacio de diáspora, donde los híbridos, las impurezas, las liminalidades, los nomadismos, las dislocaciones y las migraciones son descripciones de la experiencia real, no teorías o conceptos abstractos? ¿Podría ser aquí donde el misterioso 'tercer espacio' o 'zona indeterminada' de traducción, negociación, reiteración modificación e innovación a través del encuentro de Homi Bhabha es una realidad? Ania Loomba enumera como preocupaciones poscolonialistas 'temas de hibridez, criollización, mestizaje, intermediación, diásporas y liminalidad, con la movilidad y los cruces de ideas e identidades generadas por el colonialismo' (Loomba 1998: 173). Estos tienen sentido para mí. Describen las realidades experienciales de mi posición de sujeto. ¿Eso me convierte en un erudito poscolonial, aunque no poscolonialista? ¿Me convierte en un anarquista postestructuralista, incluso si no soy postestructuralista?

Debo señalar aquí la diferencia que a veces pasa por alto la alta teoría poscolonial entre el exilio migratorio de los intelectuales privilegiados y el de los trabajadores subalternos. Aquí podríamos encontrar el mestizaje reformulado como una fuerza radicalmente liberadora, como lo hace Gloria Anzaldúa (1987), o la doble conciencia de Paul Gilroy del Atlántico negro, crisol de 'mutación cultural y (des)continuidad inquieta que excede el discurso racial y evita ser capturada por sus agentes' (Gilroy 1993: 2). O podríamos reconocer la Coolitude de Carter y Torabully (2002), una variante de la Negritude de Césaire (2001), pero con un énfasis en lo dinámicamente híbrido más que en lo misticamente esencial.

Los de la persuasión anarquista posestructuralista pueden volverse hacia Deleuze y Guattari o Negri y Hardt, en busca de líneas de fuga; los anarquistas más tradicionalistas pueden recurrir a James Scott, o a los sueños de marronage o piratería. El anarquismo de todas las tendencias comparte la atracción por los viajeros y exiliados que han escapado del mapa y el espacio mental del Estado y el capital, de los regímenes raciales, laborales, de género, de cualquier régimen, para vivir fuera de sus leyes, con todos los alegales por igual. No creo que esto sea despolitizar.

Sin embargo, Brennan acusa a las teorías poscolonial y de globalización de normatizar el posestructuralismo al promover:



la lucha por la ambivalencia como cuestión de principio; la creencia ardiente de que responder a una pregunta la 'excluye'; la elisión de sentido en pos de la duda epistemológica; y, sobre todo, el despliegue de una variedad de tropos como 'migración', 'nomadismo', 'hibridación' y 'descentramiento', que se organizan para demostrar que la movilidad y la mezcla cultural –no como contingencia histórica de experiencias sino como modos de ser– son estados de virtud...

(Brennan 2008: 46)

Sin embargo, tales virtudes hacen que la vida sociopolítica sea demasiado fácil de recuperar, advierte, mediante la globalización corporativa estadounidense. Al igual que con la lista de Lazarus, esta también provoca tanto el reconocimiento de los términos enumerados como la mistificación de las implicaciones que se les atribuyen, no solo como riesgos sino como inevitables. Pero espero que aquellos que se basan en ellos en el proceso de proponer una globalización alternativa desde abajo sean lo suficientemente inteligentes como para detectar y evadir al gigante corporativo estadounidense.

También me parece que lo que más debería preocuparnos al evaluar los giros y contragiros posmodernos/posestructuralistas tanto en el anarquismo como en el anticolonialismo, es lo que hacen estas ideas. ¿Son útiles para la praxis emancipatoria o son

despolitizantes? Esto puede variar considerablemente según el contexto y la aplicación.

Si bien se ha propuesto que el anarquismo es quizás la forma de teoría de izquierda más adecuada para nuestro momento, los editores de *The Post-Anarchist Reader* sugieren además que la forma de anarquismo más adecuada para nuestro momento es la posestructuralista. Rousselle y Evren (2011), en su introducción, contrastan un anarquismo clásico basado en el racionalismo humanista, con una crítica 'postanarquista' a la razón ilustrada. En esta formulación, el posanarquismo podría referirse a un compromiso anarquista con el posestructuralismo, o a la forma de anarquismo que refleja el capitalismo tardío, del cual el posmodernismo es la manifestación cultural proverbial, con una relación con el anarquismo clásico aproximadamente comparable a la que existe entre la Nueva Izquierda de los años 1960–1970 y la Vieja Izquierda de los años 1860–1930.

La contribución de Todd May toma el primer camino, preguntando si la filosofía anarquista puede ser imputada a los postestructuralistas franceses, o si el anarquismo –a diferencia de las tradiciones que él considera definitivas de las teorías políticas del siglo XX contra las cuales ha reaccionado la teoría postestructuralista, a saber, el liberalismo y el marxismo– simplemente proporciona a los postestructuralistas un marco capaz de complementar su enfoque con una práctica política. Si bien tanto el postestructuralismo como el anarquismo son “a menudo

descartados en los mismos términos... por ser un relativismo ético o un caos voluntarista” (May, 2011: 41), la comparación marca una división dentro del anarquismo mismo, ya que el postestructuralismo “subvierte el discurso humanista que es el fundamento del anarquismo tradicional” (42). Aun así, admite, un rechazo de tal discurso no debería excluir “el proyecto anarquista de permitir que las poblaciones oprimidas decidan sus objetivos y sus medios de resistencia dentro de los registros de su propia opresión”. En lugar de hacer que las luchas sean intercambiables de un área a otra, una lógica no universalizadora es compatible con la “resistencia descentralizada y... la autodeterminación local” (44). Tal posestructuralismo sólo puede existir al nivel de los 'valores locales que permiten la resistencia a lo largo de una variedad de registros', más allá de los cuales 'no hay teoría, solo combate' (44).

May concluye así que la teoría postestructuralista no es sólo anarquista, sino que “de hecho es más anarquista de lo que ha demostrado ser la teoría anarquista tradicional”<sup>60</sup>.

---

60 Según May, “La fuente teórica del anarquismo –el rechazo de la representación por medios políticos o conceptuales para lograr la autodeterminación a lo largo de una variedad de registros y en diferentes niveles locales– encuentra sus fundamentos articulados con mayor precisión por los teóricos políticos postestructuralistas’ (44). Sugeriría que el poscolonialismo, por otro lado, lejos de ser un simple cognado del posestructuralismo, está extremadamente preocupado por todo lo contrario: reclamar los derechos de representación tanto en sentido simbólico como material, estético y político.

Sin embargo, en última instancia, “lo que buscan tanto el anarquismo tradicional como el posestructuralismo contemporáneo es una sociedad, o mejor, un conjunto de sociedades que se entrecrucen, en las que a las personas no se les dice quiénes son, qué quieren y cómo deben vivir, sino... que serán capaces de determinar estas cosas por sí mismos' (ibíd.). He aquí una valorización de la diferencia que no necesita reconocimiento mutuo.

Esto es muy aplicable a la descolonización, aunque cuestionaría la obvia omisión aquí: también existe el anarquismo contemporáneo que no es ni tradicional ni necesariamente posestructuralista.

Existen problemas inherentes a la postulación de todas las publicaciones como algo nuevo frente a un modelo estrechamente definido de anarquismo clásico que se limita a una narrativa histórica estrechamente delimitada y a un conjunto de textos canónicos. Como señalan Rousselle y Evren, no es necesario postular algo nuevo llamado posanarquismo si simplemente ampliamos la definición de anarquismo. Por otro lado, hay defensores anarquistas de la definición más restringida, cuyo proyecto es descolonizarla no conceptual sino geográficamente, expandiéndola más allá del ámbito de los proletarios masculinos del Atlántico norte para abarcar los movimientos obreros en África, Asia, América Latina y el Caribe. Estados Unidos y en otros lugares (Hirsch y van der Walt 2010). (Aquí hay otro eco de los debates de los Estudios Subalternos: ¿es más

descolonizadora la historia social sindicalista o la deconstrucción epistémica?)

En el mismo volumen, Sandra Jeppesen señala que seguir limitando la definición de anarquismo a una forma del siglo XIX perjudica a los teóricos y practicantes anarquistas contemporáneos de muchas etnias y géneros (Jeppesen 2011: 151).

Ella afirma que la 'variedad de prácticas antiautoritarias interrelacionadas' que son importantes en 'la producción cultural del anarquismo' hoy en día están 'informadas, directa o indirectamente, por el postestructuralismo', incluidos no solo los franceses habituales, sino también las feministas poscoloniales. como Anzaldúa y Spivak; y que el postestructuralismo mismo ha sido igualmente influenciado por el anarquismo contemporáneo (151).

Haciéndose eco de las preocupaciones de descolonizar la producción de conocimiento, también señala que:

[la] omisión de temas como el anarcofeminismo, el anarquismo negro, el anarquismo queer, el anarquismo discapacitado etc., de la teorización posanarquista, así como la omisión de una gama tan amplia de teóricos (contemporáneos posestructuralistas blancos y no – escritoras blancas, anarquistas, tanto históricas como contemporáneas, feministas y/o antirracistas, etc.) da como resultado una grave tergiversación de ambas

filosofía, teoría y práctica posestructuralista y anarquista en la época contemporánea.

(Jeppesen 2011: 151)

Jeppesen procede a redefinir el anarquismo contemporáneo desacreditando una serie de mitos, a saber, que el anarquismo es un movimiento de protesta, filosofía blanca, masculinista y heteronormativa, simplemente una variante menos conocida del obrerismo marxista.

Más bien, lo define como una práctica de desaprender múltiples modos de dominación, a través de una práctica colectiva sostenida y participativa, caracterizada por la creatividad y la diversidad de tácticas; y por último, pero no menos importante, 'un movimiento hacia la descolonización'. Aquí cita las alianzas del anarquismo con los movimientos indígenas por la soberanía y la autodeterminación en las Américas y Palestina, al tiempo que señala que el lenguaje de la colonización, la ocupación, la subalternidad y la representación también se aplica al contexto de género.

Aunque ella no se expande aquí sobre esta fusión de 'colonizaciones' físicas/territoriales y académicas/epistémicas, concluye que 'el anarquismo post-estructuralista necesita involucrarse en este tipo de análisis interseccional de la descolonización tal como se toma en las sociedades sociales contemporáneas con movimientos que

involucran indígenas y otros anarquistas no blancos' (154–155).

Tadzio Mueller (2011) también insiste en la necesidad de despegarse de las definiciones decimonónicas. Los académicos que quieran saber qué es el anarquismo 'solo necesitan preguntar a los autodenominados anarquistas de hoy qué creen que es y qué son', a medida que evolucionan dinámicamente<sup>61</sup>. Tomando ejemplos del movimiento alter-globalización, a saber, la Acción Global de los Pueblos, las consultas sociales desde 1998 y el campamento No Border de Estrasburgo en 2002, Mueller concluye que un anarquismo posestructuralista convenientemente humilde y “modesto”, es decir, uno capaz de reconocer su participación ineludible en relaciones de poder, es nuestra opción menos problemática, porque si sigue siendo problemática, al menos es honesta. El escribe,

La incertidumbre de cualquier acción emprendida a partir de tales enredos inevitables, es decir, toda acción,

---

61 Mueller luego nos guía a través de un silogismo lógico que lo define fuera de la existencia: si la resistencia es contrapoder (incluyendo la construcción de contraidentidades y contraculturas), y el poder es ubicuo e inevitable en todas las prácticas y expresiones, y asumiendo que el anarquismo rechaza todas las formas de poder, entonces es una imposibilidad como proyecto político. Esto me parece comparable a escribir en una esquina del ala posmodernista de los estudios subalternos y otros estudios poscoloniales. Mueller encuentra una alternativa, aunque en la práctica activista real, así como yo sugeriría que la salida del vínculo de la teoría poscolonial se encuentra en la práctica anticolonial real.

podría usarse productivamente para reconocer que todas nuestras políticas están guiadas por nuestra ética, y que la ética, y no la verdad histórica o el destino, se convierte en la esencia del trabajo político....

(Mueller2011:91)

Y esto conduce al rechazo de cualquier sentido de triunfalismo futuro o de misión histórica, o al menos de fe ciega en ello. Para Mueller, una práctica ética diaria es el único nivel en el que comprometerse con otras personas: 'A partir de ahí, es solo un pequeño paso hacia la aceptación de la necesidad y la aceptabilidad ética de una contrahegemonía anarquista, o la creación de comunidades sostenibles de resistencia' (92) como las que se pueden encontrar en los sitios mencionados anteriormente (que podrían actualizarse para incluir la espacios sociales eufóricos y zonas autónomas vislumbradas brevemente en la Primavera Árabe y Occupy de 2011). Tal aceptación también podría permitirnos 'encontrar una ruta que negocie entre dos tipos de opresión: la de muy pocas reglas/identidades y la de demasiadas' (92). Dados los fracasos de la izquierda organizada, 'este incierto y modesto anarquismo posestructuralista' –llamado así por su rechazo de la fe en una misión histórica predestinada– 'parece ser nuestra mejor oportunidad para un nuevo proyecto emancipatorio' (92).

Jason Adams también toma el movimiento



altermundialista como su punto de referencia para el surgimiento de este modo de pensar y practicar el anarquismo<sup>62</sup>. Basándose en Hardt y Negri, así como en Andre Gorz y Alberto Melucci, describe una 'constelación post-hegemónica de singularidades' contemporánea como un modo de alianza contra-hegemónica, reemplazando el modelo de 'una conciencia revolucionaria universal unificada en muchos lugares, ya sea basada en una clase trabajadora industrial o en alguna otra forma fundacionalista de política de identidad' (Adams 2011: 135). Si el poder, como nos dice Foucault, está disperso en un campo de nodos vinculados, entonces Adams espera aplicar el mismo principio a la resistencia (135). Cada elemento constitutivo de la constelación está 'históricamente construido por el poder' de una manera única y multidimensional; cada uno en toda su gloria fragmentaria y nómada, puede unir fuerzas con todas las demás singularidades, encontrando un equilibrio en algún lugar del amplio espacio entre la atomización total y las 'organizaciones oficiales', produciendo una tensión productiva que puede ser una 'fuente de inmenso poder y posibilidad' (137).

---

62 Da la casualidad de que, en relación con la cuestión de la descolonización del conocimiento anarquista, Adams es probablemente más conocido por su panfleto sobre los anarquismos no occidentales (Adams 2000).

## **Conclusión: teorías anticoloniales**

“El imperialismo secuestró a millones de personas en todo el mundo lejos de los procesos locales y en un mundo en el que la Europa capitalista fue pionera en el único guión coercitivo de la transformación histórica” (Loomba 1998: 13). Ahora es tarea de los estudiosos poscoloniales ser antiimperialistas responsables, “interrogar, tal vez incluso interrumpir, las formas de globalización que ahora dictan los políticos, los estrategas militares, los capitanes de las finanzas y la industria, los predicadores y teólogos fundamentalistas, los terroristas del cuerpo y el espíritu, en definitiva, por los amos de nuestro universo contemporáneo» (13). Lo que este tipo de teoría puede y debe hacer, insisten, es:

plantear con nueva urgencia... preguntas sobre las formas cambiantes y a menudo interrelacionadas de dominación y resistencia... la búsqueda de rastros alternativos del ser social... el juego interdependiente de raza y clase... la importancia del género y la sexualidad... las formas complejas en que se experimentan las subjetividades y se movilizan las colectividades.

(Loomba 1998: 13)

Una agenda anarquista estaría de acuerdo.

Loomba y sus colegas (2005b) concluyen que ha llegado el momento de restaurar los estudios poscoloniales a su vocación original, 'reafirmando la urgencia histórica' generada por las 'energías políticas de oposición' de los intelectuales descolonizadores de mediados del siglo XX, pero que se perdieron en algún punto del camino en medio de la 'institucionalización de los estudios poscoloniales como una disciplina cultural dedicada al análisis del discurso, y la... problematización de conceptos de la Ilustración tan centrales –y centralmente imperiales– como “desarrollo” y “modernidad”' (5). Así se puede recuperar la capacidad de 'representar creativamente la relación entre lo cultural y el Estado, entre la imaginación y la economía, entre las ideas y los hechos, la evidencia y la interpretación', y además 'moverse más allá... [de la] genealogía intelectual binarizada' (5) que opone las dimensiones histórico–materialista y postestructuralista de la teoría poscolonial. De acuerdo, de nuevo.

Desde la perspectiva de este particular anarquista poscolonial, lo que se necesita ya está presente dentro de la teoría, a la espera de un nuevo compromiso con la práctica. Esto significa reconocer cómo se manifiesta ahora el imperialismo. También significa comprometerse con múltiples expresiones de conocimiento opuesto en conversaciones paralelas o convergentes.

Déjame darte unos ejemplos. Uno se puede encontrar dentro del anarquismo, que también parece estar comprometido en estos días en una reorientación hacia el concepto de descolonización. Andrej Grubacic relata su propio descubrimiento de una definición funcional del anarquismo mientras crecía en la entonces Yugoslavia. Para él, el anarquismo es explícitamente un 'proyecto del Sur' – que para él (al igual que con el proyecto tercermundista del Movimiento de Países No Alineados) incluye los Balcanes, y por lo tanto es distinto del marxismo europeo hegemónico (Grubacic 2013: 189, 198)<sup>63</sup>. Grubacic señala la simultaneidad del 'momento anarquista' clásico con el cenit del alto imperialismo a principios del siglo XX, a menudo llamado el momento de la 'primera globalización', una época en la que el mundo parecía plagado de anticolonialistas migratorios. Pero destaca sobre todo las ideas del anarquista serbio Svetozar Markovic, arraigadas en ciudades específicas locales y las realidades de la práctica sobre el terreno, más que en leyes históricas universalizadas<sup>64</sup>. Claramente, esto

---

63 Compárese con Robert Young (2001), quien en *Postcolonialism: An Historical Introduction* sugiere una definición de la teoría poscolonial como la ubicación de la teoría marxista en un contexto anticolonial del Tercer Mundo; y la contribución de ese contexto al pensamiento de la izquierda global.

64 Grubacic (2010) recupera esta palabra en su libro *Don't Mourn, Balkanize*. Reforzando la comparación con la gran cantidad de intelectuales poscoloniales/anticoloniales, es revelador que las ideas de Markovic son mucho menos familiares para la mayoría de los anarquistas occidentales que las de Bakunin, Kropotkin o Malatesta.

no es un abandono del compromiso revolucionario a través de la aceptación de la fragmentación que rechaza la consistencia como totalizadora –un gesto que él llama 'postmodernismo antes del hecho' (193)– sino más bien una adopción de la diversidad de tácticas hacia metas y principios consistentes en la forma de federalismo de abajo hacia arriba: en una palabra, la balcanización recuperada. Esto es para él un imaginario emancipatorio de cosecha propia que no se basa en los estados–nación (197), un ejemplo del anarquismo como una 'tradición suprimida' de la modernidad occidental y un correctivo crítico a una tradición de izquierda eurocéntrica; uno especialmente adecuado para 'guiarnos en la construcción de un diálogo intercultural anticapitalista y no colonialista' (199).

En *Metodología del oprimido*, Chela Sandoval (2000), cuenta que durante el período de 'brecha cultural' entre las décadas de 1850 y 1970, los viejos sistemas dominantes fueron desafiados en múltiples niveles (economía, política, lenguaje, psicología, ciencia, género).

Junto con este 'ataque de fuerzas transformadoras' (Sandoval 2000: 8) vino el surgimiento de formaciones de conocimiento transgresoras que se combinaron para producir un mundo 'post–tradicional'. Estas nuevas condiciones generaron una vena de 'conciencia de oposición' que en todos los tiempos ha sido 'más claramente articulada por [aquellos a quienes] subordinaba' (9). Para Sandoval, no hay duda de que se trata de una condición

neocolonial; el capitalismo transnacional 'coloniza y subjetiviza' todo.

Invocando a Jameson, Sandoval llama al posmodernismo 'una fuerza global neocolonizadora' (aunque creo que se refiere al posmodernismo como la lógica cultural del capitalismo tardío, que es una fuerza global neocolonizadora) hipertrofiada e hipostasiada en una nueva fase peligrosa en la que los modos anteriores de 'resistencia, conciencia de oposición y movimiento social ya no son efectivos' (2), aunque aún debemos buscar la guía de aquellos que desarrollaron 'métodos de los oprimidos... bajo modos previos de colonización, conquista, esclavitud y dominación', como clave para imaginar la 'post-colonialidad' en su sentido más utópico (9): es decir, una que sea finalmente algo verdaderamente posterior, más allá del campo de fuerza centenario de colonización–globalización–imperialismo. Por lo tanto, necesitamos 'nuevas políticas culturales radicales' y 'formas alternativas de globalización' adecuadas a la tarea. Si bien Jameson planteó esta pregunta en la década de 1980, Sandoval señala que el Feminismo del Tercer Mundo de EE. UU., se le adelantó y ofreció un mapa cognitivo de las “tecnologías internas y externas” (2), lo que significa intervenciones tanto psicológicas como sociales, para un descolonizado siglo veintiuno.

Esta 'metodología de los oprimidos' será 'transformada en una metodología de emancipación' a través de diversas técnicas de interpretación y aplicación, combinándose

finalmente en un 'aparato' del amor como 'tecnología de transformación social'<sup>65</sup>, mientras forja diferentes sitios de pensamiento resistente en una 'conciencia disidente y coalicional' (5). Sandoval detecta 'líneas de fuerza y afinidad decoloniales' entre varias tendencias 'posmodernas, posestructuralistas, feministas globales y étnicas' en la teoría crítica y cultural, vinculándolas con 'las teorías, esperanzas, deseos y objetivos de descolonización del sexo, género, liberacionistas raciales, étnicos y de identidad' (5). De este modo, pretende clarificar una “teoría y método descolonizador” que pueda prepararnos mejor para un giro radical durante el nuevo milenio, cuando 'los sueños utópicos inherentes a una democracia socialista–feminista internacionalista, igualitaria, no opresiva, puedan tomar su lugar en lo real' (5). Sandoval ubica así nuestra fuente de futuro esperanzador en una 'poscolonialidad utópica', una estructura de sentimiento no muy diferente de la obstinada exigencia anarquista de lo imposible. De manera similar, Leela Gandhi (1998) sugiere que unir los estudios poscoloniales a otros modos de conocimiento por oposición (incluido el descrito por Said y Foucault) podría constituir una “nueva humanidad” que sería “mejoradora de la vida y constitutivamente opuesta a toda forma de tiranía”, dominación y abuso; y cuyos objetivos sociales sean el

---

65 A pesar de la cualidad a veces confusa de las construcciones semánticas de Sandoval como tiras de Moebius y su articulación confusa, agrupando repetidamente manzanas y comiendo como categorías comparables, Sandoval está llegando a algo muy importante política y éticamente.

conocimiento no coercitivo producido en interés de la libertad humana (52). Sandoval no habla de anarquismo, pero seguramente encaja en su lista abierta de corrientes de pensamiento opuestas.

Sandoval, Loomba, Krishnaswamy y Hawley, Rousselle y Evren: todos están aplicando sus respectivos marcos teóricos –anarquismo, poscolonialismo, feminismo del Tercer Mundo de EE. UU.– a la pregunta de qué formas de resistencia y pensamiento emancipador son más apropiados para comprender y confrontar la forma actual de imperialismo, colonialismo y capitalismo En otras palabras, ¿cómo seguimos descolonizando ahora?

## Referencias

- Adams, J. (2002) *Non-Western Anarchisms: Rethinking the Global Context*, Johannesburg: Zabalaza Books.
- Adams, J. (2011) 'The Constellation of Opposition', in D. Rousselle and S. Evren (eds.) *PostAnarchism: A Reader*, London: Pluto Press, pp. 117-138.
- Ahmad, A. (1995) 'The Politics of Literary Postcoloniality', *Race and Class*, 36(3): 1 -20. Anzaldúa, G. (1987) *Borderlands/La Frontera*, San Francisco: Spinsters/Aunt Lute Books. Arendt, H. (1973) *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace Jovanovich. Bhabha, H. (1994) *The Location of Culture*, London: Routledge.



- Brennan, T. (2008) 'Postcolonial Studies and Globalization Theory', in R. Krishnaswamy and J. C. Hawley (eds.) *The Postcolonial and the Global*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 37-53.
- Carter, M., and Torabully, K. (2002) *Coolitude: An Anthology of the Indian Labour Diaspora*, London: Anthem Press.
- Cesaire, A. (2001) *Discourse on Colonialism*, New York: Monthly Review Press.
- Chaturvedi, V. (ed.) (2000) *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, New York: Verso. Chibber, V. (2013) *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, New York: Verso.
- Cooppan, V. (2005) 'The Ruins of Empire: The National and Global Politics of America's Return to Rome', in A. Loomba, S. Kaul, M. Bunzi, A. Burton and J. Esty (eds.) *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham, NC: Duke University Press, pp. 80-100.
- Curthoys, N. and Ganguly, D. (eds.) (2007) *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, Melbourne: Melbourne University Press.
- Dabashi, H. (2012) *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, London: Zed Books.
- Gandhi, L. (1998) *Postcolonial Theory*, New York: Columbia University Press.
- Gilroy, P. (1993) *The Black Atlantic*, Cambridge: Harvard University Press.
- Grubacic, A. (2010), *Don't Mourn, Balkanize!*, Oakland: PM Press.
- Grubacic, A. (2013) 'The Anarchist Moment', in J. Blumenfeld, C. Bottici, and S. Critchley (eds.) *The Anarchist Turn*, London: Pluto Press, pp. 187-202.
- Gupta, S., Kar, P.C. and Mukherji, P.D. (eds.) (2005) *Rethinking Modernity*, New Delhi: Pencraft International Publishing.
- Hardt, M. and Negri, A. (2000) *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Hardt, M. and Negri, A. (2005) *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York/London: Penguin.
- Hardt, M. and Negri, A. (2011) *Commonwealth*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hirsch, S. and van der Walt, L. (eds.) (2010) *Rethinking Anarchism and Syndicalism: The Colonial and Post-colonial Experience, 1870-1940*, Leiden: Brill.
- Jameson, F. (1998) *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*, London: Verso.
- Jeppesen, S. (2011) 'Things to do with Post-Structuralism in a Life of Anarchy: Relocating the Outpost of Post-Anarchism', in D. Rousselle, and S. Evren (eds.) *Post-Anarchism: A Reader*, London: Pluto, pp. 151 -159.
- Krishnaswamy, R. and Hawley, J.C. (eds.) (2007), *The Postcolonial and the Global*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lazarus, N. (2005), 'The Politics of Postcolonial Modernism', in A. Loomba, S. Kaul, M. Bunzi, A. Burton and J. Esty (eds.) *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham, NC: Duke University Press, pp. 423-438.
- Lloyd, D. (1997) 'Nationalisms Against the State' in D. Lloyd and L. Lowe (eds.) *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Durham: Duke University Press, pp. 173-198.
- Loh, L. and Sen, M. (eds.), (2018) *Postcolonial Literature and Challenges for the New Millennium*, London: Routledge.
- Loomba, A. (1998) *Colonialism/Postcolonialism*, New York: Routledge.
- Loomba, A., Kaul, S., Bunzi, M., Burton, A. and Esty, J. (eds.) (2005a) *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham: Duke University Press.
- Loomba, A., Kaul, S., Bunzi, M., Burton, A. and Esty, J. (2005b) 'Beyond What? An Introduction?', in A. Loomba, S. Kaul, M. Bunzi, A. Burton

and J. Esty (eds.) *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham, NC: Duke University Press, pp. 1 -40.

May, T. (2011) 'Is Post-structuralist Political Theory Anarchist?', in D. Rousselle and S. Evren (eds.) *Post-Anarchism: A Reader*, London: Pluto, pp. 41-45.

Mueller, T. (2011), 'Empowering Anarchy: Power, Hegemony and Anarchist Strategy', in D. Rousselle and S. Evren (eds.) *Post-Anarchism: A Reader*, London: Pluto, pp. 75-94.

Nayar, V. (ed.) (2015) *Postcolonial Studies: An Anthology*, Chichester: Wiley-Blackwell. Rao, N. (2005) 'Modernity Redux: Empire and the End of Postcolonialism', in S. Gupta, P.C. Kar and P.D. Mukherji (eds.) *Rethinking Modernity*, New Delhi: Pencraft International Publishing, pp. 233-239.

Rousselle, D. and Evren, S. (eds.) (2011) *Post-Anarchism: A Reader*, London: Pluto Press.

Said, E. (1978) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London/New York: Routledge and Kegan Paul.

Sandoval, C. (2000) *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Smith, A. (2013) 'The Problem with Privilege', in F.W. Twine and B. Gardener (eds.) *Geographies of Privilege*, New York: Routledge, pp. 263-280.

Soyinka, W. (1996) *The Open Sore of a Continent*, Oxford: Oxford University Press.

Warren, R. (ed.) (2016) *The Debate on Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, New York: Verso.

Young, R. (2001) *Postcolonialism: A Historical Introduction*, Chichester: Wiley-Blackwell.

## XI. ¿QUÉ ES LEY?

Elena Loizidou

### **Jurisprudencia crítica**

La pregunta ¿qué es el derecho?, ha sido abordado por una plétora de teóricos y filósofos legales y políticos a lo largo del tiempo. El objetivo de este capítulo no es abordar esta cuestión. Los teóricos críticos del derecho Costas Douzinas y Adam Gearey, en su libro *Critical Jurisprudence* (2005), nos brindan una adecuada presentación y crítica del enfoque de la teoría legal sobre esta cuestión. Como explican, los teóricos del derecho que abordaron extensamente esta cuestión (es decir, Kelsen, Hart), terminaron brindándonos una jurisprudencia o teoría del derecho restringida, una que se centra únicamente en [interrogar]... la esencia o sustancia

del derecho' (Douzinas y Gearey 2005: 10) y, además, [supone] que hay una serie de marcadores o características que cartografían y delimitan el terreno y definen lo que es propio de la ley (Douzinas y Gearey 2005: 10). Más significativamente, señalan que la jurisprudencia restrictiva no se relaciona con cuestiones de justicia, derechos, subjetividad (género, raza, sexualidad y clase), ética, política, estética, colonialismo y economía. Sugeriría, junto con Douzinas y Gearey, que la jurisprudencia restrictiva utiliza la pregunta de qué es el derecho, para crear una comprensión pura e incontaminada de lo que es el derecho, y al hacerlo olvida e ignora que el derecho es relacional. La jurisprudencia restrictiva sustrae de sus reflexiones sobre la esencia del derecho, que el derecho es un mecanismo que se supone se relaciona con las preocupaciones y disputas subjetivas, sociales, políticas, etc., de una entidad. En *Critical Jurisprudence*, Douzinas y Gearey (2005) proponen una comprensión teórica diferente del derecho. Proponen, no solo que la teoría legal se involucra con la crítica (expone los límites de la ley, es decir, la ley no se relaciona con las preocupaciones del sujeto que tiene ante sí), un punto que Douzinas y otros dentro del movimiento de estudios legales del Reino Unido han estado haciendo desde finales de la década de 1980, pero además sugieren que la teoría jurídica dirige su atención a las preocupaciones generales. Tal teoría legal, una jurisprudencia general y crítica, fomenta un compromiso con el derecho que devuelve la teoría legal a 'todas aquellas cuestiones que la filosofía clásica examina

bajo los títulos de derecho y justicia' (Douzinas y Gearey 2005: 10). Con esto los autores quieren decir que una jurisprudencia general se alejará de la pregunta ¿qué es el derecho?, una pregunta que corta las reflexiones teóricas serias sobre el derecho y sobre los aspectos relacionales de éste. Douzinas y Gearey anticipan que, recurriendo a la relación entre derecho y justicia, por ejemplo, podremos reparar lo que la jurisprudencia restrictiva excluye de sus reflexiones, las cuestiones de derechos, la subjetividad, lo social, etc. La jurisprudencia abrirá el derecho a la 'ontología de la vida social' (Douzinas y Gearey, 2005: 11) y mostrará cómo la legalidad es prolífica y 'toca todos los aspectos de la existencia y conduce a las versiones modernas del *ars vivendi* clásico, el arte de vivir, del cual la ley y la ética eran una parte central' (Douzinas y Gearey 2005: 11). Una jurisprudencia general, por lo tanto, desafía un enfoque de jurisprudencia restringida –basado meramente en el análisis de principios, reglas y legislación– señalando su insuficiencia y no relacionalidad. En esta jurisprudencia general, las reflexiones están de acuerdo con las observaciones realizadas por los filósofos críticos contemporáneos. Por ejemplo, Giorgio Agamben y Judith Butler han señalado que la ley no funciona simplemente en el vacío, ni está 'libre' de influencias políticas (Agamben 1998, 2005; Butler 2004). Por el contrario, muestran que el derecho, y más específicamente las operaciones del derecho, se relacionan con un mundo exterior, impulsan agendas políticas y producen consecuencias diferenciales sobre sujetos y

poblaciones (refugiados, mujeres, trabajadores precarios, etc.). Al tomar en cuenta los límites de la jurisprudencia restrictiva (no-relacionalidad), la noción de jurisprudencia general que propongo se involucra en cambio con la pregunta filosófica que nos pide considerar ¿quién es derecho?; quién es reconocido dentro de la ley y quién está excluido: quién en otras palabras se convierte en ley. Al señalar tratamientos diferentes en la ley e instancias de no reconocimiento, la jurisprudencia general reacciona a las demandas jurisprudenciales restrictivas que ven cualquier injusticia dentro de la ley como interna a la ley y susceptible de corrección a través de la alteración de las reglas. La jurisprudencia general, en cambio, señala la imposibilidad de tal afirmación al señalar la relacionalidad de la ley, que hay un quién ante la ley (Goodrich 1990; Aristodemou 2000; Fitzpatrick 2001; Haldar 2007; Wall 2011). La contribución de la jurisprudencia general al derecho y a la teoría jurídica es significativa. De hecho, da cuerpo a la comprensión esquelética e inadecuada del derecho y su funcionamiento que la jurisprudencia restrictiva dominante ha dado a la erudición de la teoría jurídica y, además, al menos abre el camino para corregir los desequilibrios sociales, políticos y económicos al señalar nuestra relación con la ley. No obstante, me gustaría argumentar que ambas escuelas de teoría jurídica comparten una cosa en común, un apego o inversión en el derecho (Goodrich 1999). La jurisprudencia restrictiva se ocupa de describir, corregir y preservar el derecho en esta forma, mientras que la jurisprudencia

general conserva el derecho y petrifica la vida dentro de su ámbito, a través de su análisis de nuestra relación con el derecho. Considere las palabras anteriores de Douzinas y Gearey. Traen a nuestra atención que todos los aspectos de la vida se relacionan con la ley. También apuntan a las prácticas excluyentes de la ley; quién no es sujeto de derecho, cómo se produce esa exclusión, cómo exigimos a través, por ejemplo, de reclamaciones de derechos, justicia, indicadores subjetivos (género, raza, sexualidad, etc.). Esta proximidad con el derecho es necesaria, argumentan, porque manteniendo el derecho en nuestro horizonte alcanzamos la libertad (Douzinas y Gearey 2005: 354–362). ¿Por qué? Porque, como señalan aforísticamente, '[el] tiempo pasado ante la ley, el tiempo de la revelación de la ley, es el tiempo infinitesimal entre la infancia, la ausencia de la ley, y la entrada a lo simbólico –siempre una entrada diferida que está siendo actuada durante toda la vida (Douzinas y Gearey 2005: 361). Para la jurisprudencia general, por tanto, la ley es una condición necesaria de nuestra libertad. La crítica del derecho que ofrecen los juristas críticos no exige la destrucción del derecho o la creación de una vida desprovista de derecho. Por el contrario, necesita la ley, el límite de la ley para sostener un espacio de libertad para las demandas sociales y económicas de la política. Independientemente de los méritos de esta teoría crítica del derecho, es evidente que no aspira a “liberar” la vida del derecho. En ambas perspectivas teóricas jurídicas, la 'vida' no existe fuera de la imaginación jurídica.



De hecho, ambas nos pintan un cuadro de la vida organizada por la imaginación legal.

Los anarquistas, sin embargo, no se preocupan ni por el '¿qué es la ley?' ni con el '¿quién es la ley?', sino más bien con la pregunta nietzscheana: '¿cómo será vencido el hombre?' (Nietzsche 2003). La pregunta de Nietzsche quiere que imaginemos un mundo, una vida, que piensa, se organiza y se crea fuera de las restricciones normativas y, de hecho, legales. Como señala Deleuze en relación a la pregunta de Nietzsche '¿cómo será superado el hombre?', nos remite a 'una nueva forma de pensar', 'una nueva forma de sentir' y 'una nueva forma de evaluar' (Deleuze 2013: 154). Nos dirige a una forma de vida diferente a la formada en, a través y antes de la ley; a una forma de vida y no a una vida formada (legal en esencia). Si el hombre o la vida del hombre, como sugiere la jurisprudencia general, está legalmente formada, entonces podemos decir que el hombre puede superarse a sí mismo simplemente no colocando la ley en el centro de su existencia. Y al hacerlo, crea una forma de vida que opera sin la ley, sin una organización de la vida que se base en lo que la ley permite o no permite, un factor que no está presente como hemos visto ni en la jurisprudencia restrictiva ni en la general. El anarquismo, me gustaría proponer, nos lleva hacia tal vida, una nueva forma de evaluar, pensar y sentir. También es importante señalar que tal forma de vida no está orientada hacia el futuro, sino que se lleva a cabo en paralelo a la forma

dominante de describir la vida, que está 'capturada' por la ley. De hecho, incluso el hecho de que los anarquistas aborden la pregunta, '¿cómo será vencido el hombre?', es indicativo de la existencia de sujetos que piensan, sienten y evalúan nuevamente el presente más allá del terreno de la ley. ¿Cómo, entonces, viven los anarquistas la pregunta '¿cómo será vencido el hombre? Para demostrar esto, me referiré a dos figuras anarquistas del siglo XX, Emma Goldman y Peter Kropotkin. Mostraré que la forma en que estos anarquistas dan cuenta de la ley demuestra tanto una crítica de la ley (límites de la ley) que pinta la ley como inútil, dañina, incapaz de dar cuenta de los ritmos siempre cambiantes de la vida y una forma de vida que no confía en la ley para su existencia. En esta última instancia, podremos observar que este modo de vida se abre a través de prácticas como el autodomínio, la franqueza y la parresía, para dotarnos de un arte de vivir anarquista.

## **¿Por qué no la ley?**

Así como la jurisprudencia general revela los límites del derecho, también lo hace la crítica anarquista: ambos enfoques demuestran que el derecho perpetúa las injusticias, que el derecho excluye de sus categorías legales a ciertos sujetos, que el derecho es ficticio (Goodrich 1990;

Aristodemou 2000). Sin embargo, a diferencia de la jurisprudencia general, los críticos anarquistas del derecho, como Emma Goldman y Peter Kropotkin, a través de sus discursos en los juzgados y trabajos publicados, sostienen que, dado que el derecho no puede estar a la altura de sus aspiraciones y protegernos de los peligros del mundo, o proporcionarnos justicia y verdad, llaman a su destrucción. Es a estos anarquistas, a sus escritos y sus discursos, a los que me dirigiré ahora para demostrar por qué diferir la destrucción del derecho no asegura nuestra libertad, como sugieren Douzinas y Gearey (2005) en *General Jurisprudence*, sino que por el contrario sostiene nuestra esclavitud con las mismas desigualdades.

En 1917, Emma Goldman y su colega anarquista Alexander Berkman fueron llevados a juicio por conspiración contra la Ley de Servicio Selectivo de 1917. La Ley de Servicio Selectivo autorizaba al gobierno federal a reclutar a hombres jóvenes entre las edades de 21 y 30 años en las fuerzas armadas en preparación para la entrada de EE. UU. en la Primera Guerra Mundial. Goldman y Berkman, junto con otros anarquistas, abogados y académicos, habían organizado varios eventos, incluido un debate en el Harlem Casino en la víspera (8 de mayo de 1917) de la aprobación del proyecto de ley, al que asistieron unas 10.000 personas, para informar a los ciudadanos de los peligros de la guerra y de la devastación que la Primera Guerra Mundial ya estaba provocando en Europa y por qué se oponían al servicio

militar obligatorio. También habían publicado el 1 y 2 de junio de 1917 en sus respectivas revistas, *The Blast* y *Mother Earth*, un ensayo escrito por Goldman contra el servicio militar obligatorio (Goldman 2000: 398–399). Como ambos insistieron en el juicio, el objetivo de su reunión en Harlem Casino y el ensayo de Goldman 'No Conscription League' (Goldman 2000: 398–399) no era desalentar o influenciar a los jóvenes para que no se alistaran. Más bien, querían crear el espacio mediante el cual pudieran difundir información sobre los peligros de la Primera Guerra Mundial y el servicio militar obligatorio al público en general, así como permitir que los jóvenes tomaran una decisión informada con respecto al servicio militar obligatorio. En su discurso de clausura ante el jurado, por ejemplo, Berkman negó categóricamente que alentaría a alguien a no registrarse, ya que él mismo no tenía la edad de servicio militar obligatorio y, por lo tanto, no enfrentaría un castigo si decidiera no registrarse, y por lo tanto sería una irresponsabilidad de él hacer que otros hicieran lo que él no estaba obligado a hacer:

Nunca aconsejaría a nadie que hiciera algo que no me pusiera en peligro. Si estuviera dispuesto y listo para resistir la tiranía, podría aconsejar a otros que lo hicieran, porque yo mismo [sic] lo haría. Yo estaría con ellos y la responsabilidad. Pero yo estaba exento de ese negocio del registro. No tenía que registrarme. Yo estaba más allá de la edad. No estaba en peligro. ¿Y le aconsejaría a

alguien que hiciera lo que no me pone a mí en peligro?

(Berkman y Goldman 2005: 54)

También señaló que, como anarquista, dejaría la elección a la conciencia de cada hombre (Berkman y Goldman 2005: 28). De manera similar, Goldman, en una carta enviada a Mary E. Fitzgerald, su secretaria y socia, y leída en la primera reunión de no al servicio militar obligatorio el 23 de marzo de 1917, explica por qué no exhortará a los jóvenes a no registrarse: 'Yo no aconsejaría o instaría a los jóvenes a negarse a registrarse. Yo como anarquista no podría hacer eso, porque eso sería tomar la misma posición que el Gobierno, decirle a alguien que haga esto o aquello. Me niego a aconsejar a los jóvenes que se registren, debe dejarse en manos del individuo" (Supreme Court of the United States 1917: 241).

Goldman y Berkman fueron declarados culpables de los cargos. Berkman y Goldman fueron sentenciados a dos años de prisión y una multa de 10.000 \$ cada uno. Posteriormente fueron deportados a Rusia en 1919. La transcripción del juicio, junto con las declaraciones en torno a él, ofrece una idea de la relación de Goldman y, en general, de los anarquistas con la ley. Goldman no temía a la ley ni al castigo. Goldman nunca vio la ley como autora de su vida. No buscó, en otras palabras, reconocimiento legal. La ley solo le era útil como un escenario en el que podía expresar sus creencias. Así, en 1916 fue condenada por infringir la Ley

Comstock de 1873 que prohibía la difusión de información sobre el control de la natalidad. Como escribe K. Shulman:

El 20 de abril el caso de Emma fue a juicio. Emma se defendió. Tres jueces serios presidían una sala de audiencias abarrotada. Se esperaba que Emma, como siempre, presentara el mejor espectáculo de la ciudad.

Después de algunos intercambios ingeniosos con la fiscalía, Emma convirtió su juicio en una elocuente defensa del control de la natalidad. Su discurso de clausura ante la corte duró una hora de éxtasis. 'Si es un crimen', concluyó con pasión, 'trabajar por una maternidad sana y una vida infantil feliz, estoy orgullosa de que me consideren una criminal'

(Shulman 1971: 170).

Previendo 'que [ellos] no podían esperar justicia' de su juicio de 1917, Goldman había decidido convertir la sala del tribunal y el juicio en un espacio donde se propagaría el anarquismo. Goldman solía concebir la ley como 'algo', un escenario sobre el que podía pararse una y otra vez –no por y antes (como proponen los defensores de la jurisprudencia general)– y dar cuenta de una forma de vida que no estaba basada en la ley. La actitud de Goldman hacia la ley se elaboró en el juicio de 1917. De hecho, en este juicio, Goldman pronunció un notable discurso ante el jurado en el que propagó sus creencias anarquistas tanto como

demostró los límites de la ley (Berkman y Goldman 2005). Ella nos proporciona principalmente dos características de la ley que, efectivamente, también son límites de la ley. La ley, argumentó, era hipócrita. El caso contra ella y Berkman se basaba en un 'cargo falso' (Berkman y Goldman 2005: 61). Además, la ley, argumentaba, era incapaz de capturar el flujo de cambio en la vida demostrando de esta manera esa no relación entre la ley y la vida (Berkman y Goldman 2005: 62–63). Me gustaría sugerir que, al caracterizar la ley como hipócrita, Goldman demuestra que la ley se basa en el engaño, en la ilegalidad. ¿Cómo llega entonces a esta conclusión?

Para que alguien sea acusado de concierto para delinquir se requiere que se demuestre que existe un acuerdo entre dos o más partes para cometer un delito y al menos una de las partes realice una acción en ese sentido. Berkman y Goldman fueron acusados, como ya he señalado, de conspirar para alentar a los hombres en edad de conscripción a no registrarse para el servicio militar. Fueron acusados por el artículo 37 del Código Penal. Para ser declarado culpable del cargo, primero se requería que se probara que acordaron entre ellos alentar a los hombres en edad de servicio militar obligatorio a no registrarse. Esto habría cumplido con una parte del *actus reus*, o conducción del cargo, que requería evidencia de un acuerdo para hacerlo como tal. Además, el cargo requería la prueba de una violación de la ley estadounidense. Hubieran infringido

la ley estadounidense porque el 18 de mayo de 1917 el Congreso aprobó la Ley de Servicio Selectivo de 1917. La acusación habría tenido que probar al menos un acto manifiesto, o que uno de ellos hubiera hecho algo (p. ej., publicar panfletos que lo dijeran) que hubiera demostrado que estaban alentando a los jóvenes a no registrarse. El fiscal, el Sr. Content, dirigió la acusación al jurado precisamente de la manera que describí anteriormente (Berkman y Goldman 2005: 23). Al presentar su caso, el fiscal presentó como prueba de sus “actos abiertos” la reunión en el Casino de Harlem el 18 de mayo y la publicación del ensayo “No Conscription League” en *Mother Earth* el 1 de junio y *The Blast* el 2 de junio. 1917.

Goldman consideró hipócrita la acusación. Hubo dos razones principales que la llevaron a caracterizar la ley como tal. En primer lugar, era un hecho bien conocido que, como anarquistas, tanto ella como Berkman estaban en contra del militarismo, el nacionalismo y la guerra. Como ella misma lo expresa acertadamente:

Acusar a las personas de haber conspirado para hacer algo a lo que se han dedicado la mayor parte de sus vidas, a saber, su campaña contra la guerra, el militarismo y el servicio militar obligatorio como contrario al mejor interés de la humanidad, es un insulto a la inteligencia humana.

(Berkman y Goldman 2005: 57)



Esto a sus ojos demostraba que no tenían que llegar a un acuerdo en cuanto a la difusión de información contra el militarismo. Recuérdese que el cargo de conspiración contra el proyecto requiere la prueba de un acuerdo. La segunda razón se refiere directamente a si habían infringido la propia Ley del Servicio Selectivo. El 18 de mayo, cuando estaban hablando en el Casino Harlem, la legislación no había sido aprobada. La ley había pasado mientras estaban en 'conferencia'. Así que el 18 de mayo, al menos, no podrían haber cometido un delito ya que aún no se había aprobado la Ley del Servicio Selectivo. Incluso si suponemos que se enteraron durante la 'conferencia' de que el borrador había sido aprobado, Goldman sostuvo que nunca sugirieron a los hombres elegibles para el servicio militar obligatorio que se resistieran a cumplir, sino que, como ella y Berkman afirmaron repetidamente, simplemente presentaron sus puntos de vista en contra del reclutamiento para permitirles tomar sus propias decisiones sobre si se registrarían o no (Supreme Court of the United States 1917: 241). Incluso en su ensayo, 'The No-Conscription League' (Goldman 2000), que se presentó como evidencia en su contra, explicó que el papel de la No-Conscription League era una plataforma a través de la cual se podía brindar apoyo a aquellos que ya lo habían hecho o estaban a punto de tomar la decisión de no registrarse y un espacio donde se podía debatir la oposición al militarismo y la matanza de seres humanos (Goldman 2000: 398). Además, como escribe en el ensayo sobre la 'Liga contra el servicio militar obligatorio', la plataforma era un

asunto legítimo de política democrática, lo que resultaría en el reconocimiento del estatus de objetor de conciencia por la ley estadounidense, un reconocimiento ya otorgado por países europeos como Reino Unido (Goldman 2000: 398).

El método de crítica propuesto por la jurisprudencia general no es diferente al de Goldman. Al igual que el enfoque de Goldman, la jurisprudencia general señala las inconsistencias dentro de la ley. Por ejemplo, en un ensayo temprano, Costas Douzinas y Ronnie Warrington (1991) señalaron la forma paradójica y contradictoria en que la ley imparte justicia. Aquí se centraron en el solicitante de asilo y el proceso de asilo legal. La ley en tales ocasiones exige que los refugiados deban probar que fueron perseguidos y, además, que su temor a la persecución estaba 'bien fundado'. En otras palabras, un temor 'bien fundado' tendría que ser 'satisfecho mostrando (a) un miedo real y (b) una buena razón para este miedo' (Douzinas y Warrington 1991: 121). Argumentan que es paradójico que la ley exija que el 'miedo', una emoción irracional, se pruebe a través de la razón. En otras palabras, la fórmula de la ley para impartir justicia al solicitante de asilo está inherentemente corrompida por la disparidad entre cómo describe la ley el motivo para solicitar asilo y cómo pide que se presenten pruebas. Inevitablemente, argumentan que la inconsistencia legal conduce a la injusticia. En conclusión, proponen que, para restablecer el equilibrio, para que se haga justicia, la ley necesitaría que el refugiado que solicita asilo sea juzgado en

sus propios términos. La ley necesitaría entender que el miedo es irracional. Señalar las inconsistencias y paradojas del derecho, como hemos visto, también es parte de la forma en que Goldman critica el derecho. No obstante, puede distinguirse de la crítica ofrecida por la jurisprudencia general. A diferencia de la jurisprudencia general, Goldman no se limita a exponer las inconsistencias de la ley. Ella va un paso más allá para mostrar que la ley se basa en la falsedad, que la ley es engañosa en su esencia. Mientras que la jurisprudencia general apunta a las prácticas exclusivas del derecho, Goldman apunta a las ilegalidades con las que se involucra el derecho. Hay una diferencia fundamental entre estas dos críticas. La primera, la jurisprudencia general, acusa al derecho de ser excluyente y aspira a 'corregir' el derecho señalando sus exclusiones. La segunda, la crítica anarquista, no aspira a corregir la ley. Por el contrario, la inconsistencia y el aspecto ilegal de la ley se convierte para los anarquistas en una plataforma desde la cual pueden argumentar y mostrar que la organización de la sociedad, desprovista de ley, puede crear una vida mejor. No son sólo los aspectos ficticios y engañosos de la ley los que hacen que Goldman desee su eliminación. Como señala en su discurso de clausura ante el jurado, "El progreso siempre se renueva, siempre se transforma, siempre cambia, nunca está dentro de la ley" (Berkman y Goldman 2005: 63). El derecho no se imagina como el espacio donde se pueden acomodar ideas y prácticas radicales, sino como un espacio donde se preserva el *statu quo*. ¿Por qué? Goldman sugiere

elocuentemente que, '[la] ley es estacionaria, fija, mecánica, “una rueda de carro”, que muele a todos por igual sin tener en cuenta el tiempo, el lugar y la condición, sin tener nunca en cuenta la causa y el efecto, sin penetrar en la complejidad del alma humana' (Berkman y Goldman 2005: 62–63). El derecho, como ha demostrado Peter Goodrich (1990) en *Languages of Law*, es tradición o más bien conserva la tradición. Goldman señala que si el jurado analiza todas las transformaciones sociales, científicas y culturales significativas que han tenido lugar a lo largo del tiempo, notará que todas ellas ocurrieron en contra de la ley. Por el contrario, la ley siempre consideró criminales las nuevas ideas y a los individuos que las propagan, como lo hace con los anarquistas:

Somos criminales incluso como Jesús, Sócrates, Galileo, Bruno, John Brown y muchos otros. Estamos en buena compañía, entre aquellos a quienes Havelock Ellis, el más grande psicólogo vivo, describe como los criminales políticos..., como hombres y mujeres que, por un profundo amor a la humanidad, por una apasionada reverencia por la libertad y una pasión que todo lo absorbe y por devoción a un ideal están dispuestos a pagar su fe incluso con su sangre.

(Berkman y Goldman 2005: 63)

Goldman no es la única entre los anarquistas que señala el engaño de la ley, su injusticia y su incapacidad para

adaptarse a los cambios en la vida social, a la renovación de las normas. Peter Kropotkin tenía creencias similares. En su ensayo 'Ley y autoridad' (2002), Kropotkin nos ofrece un análisis de por qué el derecho es tanto *inútil* como *perjudicial* para la sociedad (Kropotkin 2002: 212) a través de un breve estudio de cómo se formó el derecho moderno. Como la mayoría de los teóricos políticos modernos, contrasta la relación actual entre la sociedad y el derecho con la forma en que funcionaba la sociedad en el estado de naturaleza, antes de que apareciera el derecho moderno. En el estado de naturaleza, sugiere Kropotkin, los humanos no necesitaban la ley. En lugar de la ley, sus asuntos cotidianos se organizaban a través de 'costumbres, hábitos y usos' (Kropotkin 2002: 201). Los humanos en el estado de naturaleza eran seres sociales que reconocían que su supervivencia requería interdependencia, la dependencia de un humano con otro (Kropotkin 2002: 202). Su presentación del estado de naturaleza es muy diferente de la pintada por teóricos políticos contractualistas como Hobbes. Como señala Saul Newman (2012), la comprensión del estado de naturaleza de Kropotkin es diametralmente opuesta a la que ofrece Hobbes. El estado de naturaleza no es visto como una amenaza para la humanidad. Por el contrario, Kropotkin y 'los anarquistas lo ven como la base de la comunidad ética' (Newman, 2012: 313). De hecho, Kropotkin, en este ensayo en particular, sugiere que el 'estado de naturaleza' opera para sostener y mantener la sociabilidad. Por el contrario, la introducción de la ley es vista como una perturbación de la

cohesión social. La ley se vuelve inútil y dañina, ya que no sirve a la sociedad; sirve a 'la clase dominante' (Kropotkin 2002: 203). Demuestra la inutilidad y el carácter nocivo del derecho al desglosar el funcionamiento del derecho. Kropotkin divide la ley 'en tres categorías principales: protección de la propiedad, protección de las personas, protección del gobierno' (Kropotkin 2002: 212). Las tres categorías de leyes, argumenta, estabilizan y petrifican (inscriben) las costumbres, que acomodan a la clase dominante a expensas de la sociedad (Kropotkin 2002: 205–206). La ley se presenta como injuriosa o lesiva porque sirve a los intereses de unos pocos y no a la sociedad en general. Si tomamos, por ejemplo, una de las categorías de leyes que analiza Kropotkin, la categoría de ley que protege al gobierno, estaremos de acuerdo con él en que, de hecho, todas las leyes administrativas, desde las leyes fiscales hasta la “organización de los departamentos ministeriales y sus oficinas” (Kropotkin 2002: 214) sirven para crear y sostener agencias del Estado, que a su vez se dedicarán a proteger los 'privilegios de las clases poseedoras' (Kropotkin 2002: 212). Si también nos dirigimos a las leyes que protegen a la persona, principalmente las leyes penales que se supone que apelan a todo el cuerpo social o atienden a la seguridad de todos, hay que estar de acuerdo con él en que protegen principalmente la propiedad personal, y estos delitos ocurren porque la riqueza está distribuida desigualmente (Kropotkin 2002: 215). De hecho, incluso si observamos algo tan crudo como la Encuesta británica sobre delincuencia de

2013, notamos que más de la mitad de los delitos cometidos entre 2012 y 2013 fueron delitos relacionados con la propiedad (ONS 2013: 42). Si de hecho la ley protege a quienes poseen el poder, es decir, protege la propiedad privada y no el cuerpo social, entonces la descripción de Kropotkin de la ley como inútil y perjudicial ofrece una crítica sucinta de la ley y sus aspiraciones de impartir justicia e igualdad. El problema se puede remediar, argumenta Kropotkin, creando una sociedad donde la solución a los crímenes contra las personas no resida en mejores leyes o en formas de castigo más severas, sino en la abolición de la propiedad privada, que él considera como la causa fundamental de la mayoría de los delitos. (Kropotkin 2002: 215–216). Por lo tanto, si la ley no puede proteger a la sociedad, sino que sostiene y expande el poder de la clase dominante, para Kropotkin se vuelve perjudicial. ¿Por qué? Sustrae al cuerpo social la distribución equitativa lograda en el estado de naturaleza y, además, denigra las posiciones y el bienestar de los gobernados. Y como la ley no puede cumplir lo que promete, Kropotkin propone: '¡No más leyes! ¡No más jueces! (Kropotkin 2002: 315). A diferencia de la crítica de la jurisprudencia general que ofrecen los teóricos del derecho críticos, una crítica que, como Newman (2012) observa acertadamente, “apunta a la deconstrucción anárquica del derecho y propone una impugnación de la autoridad legal y la violencia” (Newman 2012: 310), pero no lleva esta crítica más allá, los anarquistas, o al menos los ejemplos de los anarquistas de principios del siglo XX que he

discutido anteriormente, buscan la desaparición de la ley. Los anarquistas piden la destrucción completa de la ley porque entienden que la constitución misma de la ley está impregnada de su incapacidad para seguir el flujo y los cambios en la vida. ¿Por qué? Porque '[la] ley es estacionaria, fija, mecánica' (Berkman y Goldman 2005: 62 63). Como argumentó Kropotkin, debido a que la ley es un instrumento para las clases dominantes, proporciona "permanencia a las costumbres impuestas por ellos mismos para su propio beneficio" (Kropotkin 2002: 205). Además, la ley es engañosa (Goldman); la ley es inútil y perjudicial (Kropotkin). Goldman y Kropotkin, a través de su crítica del derecho, señalan claramente el hecho de que una forma de vida legal no se corresponde con las prácticas o el ethos del derecho mismo (verdad, justicia, transparencia, igualdad). Si bien los juristas críticos como Douzinas y Gearey pueden señalar esta falta de correspondencia, la falta de correspondencia entre la forma jurídica y la operación jurídica, al mismo tiempo creen que la violencia creada por la brecha entre la forma jurídica y la operación jurídica sólo puede ser reparada a través de una justicia diferente; desafiando constantemente los límites de la ley. Para ello es necesaria la frontera del derecho, y en consecuencia la existencia del derecho y no su destrucción, para la consecución de la libertad y la justicia. Su respuesta no es necesariamente paradójica. No olvidemos que los escritos filosóficos de Derrida han sido extremadamente influyentes en este movimiento (Fitzpatrick 2001). Y Derrida nunca se



vio a sí mismo como un anarquista a pesar de que puso en entredicho la idea misma de arché. En una entrevista concedida a Lorenzo Fabbri en la revista *Critical Inquiry*, Jean-Luc Nancy explica que a Derrida no le preocupaba rehabilitar un cierto tipo de política, o proponer una nueva política, sino deshacer los cimientos de la política. Derrida estaba en busca de otra manera de pensar a través del cuestionamiento de la autoridad, la libertad y la soberanía:

No una política más, sino otro pensamiento de la política, o bien otro pensamiento que la política, si la política está indisolublemente ligada al arché en general (o bien hay que volver a interrogar de arriba abajo el tema del arché en general –la an–arquía del arché...)

(Nancy 2007: 435)

Para Derrida, las teorías políticas preempaquetadas, como el anarquismo y el marxismo, eran una restricción para su pensamiento: “[él] trató de ser verdaderamente filosófico en política, en lugar de aplicar o reconstruir una “filosofía política”. Se podría decir que, para él, la política comunista, la política anarquista, etcétera, estaban obsoletas» (Nancy 2007: 433). Sin embargo, si bien Derrida puede no haber sido atraído por el anarquismo como ideología, estaba profundamente interesado en encontrar una forma diferente de pensar y estar en el mundo, incluso un ethos, algo que, como veremos más adelante, está muy en el centro del corazón de un modo de vida anarquista, y muy

ausente de la jurisprudencia general o de los estudios jurídicos críticos, que se aferran a un modo de vida y de pensamiento rehén del derecho. Goldman y Kropotkin demuestran que existe una forma de vida que se vive sin ley. Como veremos más adelante, tal vida requiere dominio propio, en lugar de sometimiento a la ley. Tal vida requiere franqueza en lugar de hipocresía; tal vida requiere libertad de expresión en oposición al discurso legal.

## **El arte de vivir: el anarquismo**

La crítica del anarquismo a la ley, y particularmente la insistencia anarquista en la destrucción de la ley, nos obliga a buscar las formas específicas en que los anarquistas vivieron sus vidas o prácticas específicas que nos permitan comprender cómo lo hicieron más allá de la ley. ¿En qué consiste una forma de vida anarquista? He argumentado en otro lugar (Loizidou 2011) que tal forma de vida no articula un conjunto coherente de valores que uno tenga que seguir para tener tal vida. Para entender una forma de vida anarquista, necesitamos observar la forma en que los anarquistas reales viven sus vidas. Al hacerlo, seremos capaces de formular una ética de la existencia o un arte de vivir similar a lo que Foucault identificó como presente en la vida griega y romana: la parrhesia (“hablar libremente” o

autodominio) (Foucault 2005: 373).). Un yo ético anarquista se preocupa por dominarse a sí mismo y no subyugarse a un orden jurídico (Foucault 1991: 348). Es imposible en este capítulo demostrar el conjunto de prácticas que conducen a un arte anarquista de la existencia. En su lugar, me centraré en dos viñetas, que son indicativas de autodominio y parresia. La primera viñeta se basa en la comprensión de Kropotkin de cómo se puede lograr el autodominio. El segundo se basa en la vida de Emma Goldman, que muestra cómo la parresía o el “hablar libremente” es parte integral de una ética anarquista de la existencia.

Kropotkin, en 'La ley y la autoridad', propone que, '[la] libertad, la igualdad y la simpatía humana práctica son las únicas barreras efectivas que podemos oponer a los instintos antisociales', los muy malos hábitos que la ley misma perpetúa (Kropotkin 2002: 218). Al comienzo de este ensayo, Kropotkin también escribe:

En los Estados existentes, una nueva ley se considera como un remedio para el mal. En lugar de alterar ellos mismos lo que es malo, la gente comienza exigiendo una ley para alterarlo. Si el camino entre dos pueblos es intransitable, el campesino dice: 'Debe haber una ley sobre caminos parroquiales'. Si un guardabosque se aprovecha de la falta de ánimo de los que le siguen con servil observancia e insulta a uno de ellos, el hombre insultado dice: “Debería haber una ley que ordene más cortesía a los guardabosques”.... En definitiva, ¡una ley

en todas partes y para todo! Una ley sobre las modas, una ley sobre los perros rabiosos, una ley sobre la virtud, una ley para acabar con todos los vicios y todos los males que resultan de la indolencia y la cobardía humanas.

(Kropotkin 2002: 196–197)

Kropotkin nos proporciona una visión superficial de una ética anarquista de la existencia. Una ética anarquista de la existencia, argumenta Kropotkin, requiere que los humanos resuelvan los problemas cotidianos por sí mismos, sin acudir rutinaria y habitualmente a la ley. Sus referencias a la 'libertad, la simpatía práctica social y la igualdad' deben leerse no como ideales sino como prácticas que expresan nuestro autodomínio y prescindan de la ley. La 'libertad' es uno de los antídotos contra los peligros de la ley: puede lograrse precisamente a través del autodomínio de nuestras disputas cotidianas; se puede lograr pensando juntos (simpatía social práctica) lo que está en juego en una disputa y, a su vez, este autodomínio sobre nuestros propios asuntos hará que la ley sea irrelevante. La práctica del autodomínio deshace nuestra confianza en la ley y deshace las formas habituales de resolver nuestras disputas sociales que tienden automáticamente a convertirse en ley.

El llamado de Kropotkin al autodomínio encuentra una defensora paradigmática en Emma Goldman. Su actitud hacia las leyes expresada en su discurso ante el jurado durante el juicio de 1917 es un ejemplo de discurso

parresiático o 'hablar libremente' (Loizidou 2011: 175 183). Pero antes de presentar otro ejemplo en el que Goldman dice la verdad al poder, volvamos a la interpretación de Foucault de la parresía. Foucault escribe:

[parrhesia] se refiere tanto a la cualidad moral, la actitud moral o el ethos, si se quiere, como al procedimiento técnico o *techné*, que son necesarios, que son indispensables, para llevar el discurso verdadero a la persona que lo necesita para constituirse como sujeto de soberanía sobre sí mismo y como sujeto de veridicción por cuenta propia. Entonces, para que el discípulo realmente pueda recibir el discurso verdadero de la manera correcta, en el momento adecuado y en las condiciones adecuadas, el maestro debe pronunciar este discurso en la forma general de parrhesia... Lo que está en juego básicamente en la parresía es lo que podría llamarse de forma un tanto impresionista, la franqueza, la libertad y la apertura que lleva a decir lo que se tiene que decir, como se quiere decir, cuando se quiere decir y en la forma que se cree necesario decir. El término parresía está tan ligado a la elección, decisión y actitud del hablante que los latinos lo tradujeron, precisamente, por *libertas*.

(Foucault 2005: 372)

En otra viñeta de su vida, Goldman demuestra que las primeras premisas de su creencia anarquista se refieren a las

prácticas de la ley. Goldman propone una nueva forma de pensar y una nueva forma de vida que encarna la noción de parresía descrita anteriormente. El 6 de abril de 1908, Emma Goldman regresaba a Estados Unidos desde Canadá. En la frontera fue detenida e interrogada por la Junta de Investigación Especial de Inmigración. El propósito del interrogatorio era establecer si Goldman tenía ciudadanía estadounidense. El gobierno de EE. UU. quería deportar a Goldman, quien nació en Königsberg, en el Imperio Alemán, sobre la base de que su ciudadanía estadounidense no era válida porque se le había otorgado a través de su matrimonio con Jacob A. Kersner (a quien el gobierno de EE. UU. desnaturalizó porque presentó certificado de nacimiento falso en su solicitud de naturalización). La audiencia concluyó que, sin importar el estado de la nacionalidad de su esposo, Goldman no era extranjera y, por lo tanto, no infringía la ley de naturalización de EE. UU. El inspector Robbins, uno de los tres inspectores que la interrogó, descubrió que Goldman estaba diciendo la verdad porque, 'por la actitud general de la señorita Goldman ante la Junta, y su evidente disposición a responder preguntas, y su manera de responder esas preguntas, yo me inclino a creer que está diciendo la verdad' (Goldman 2005: 311). Las respuestas de Emma Goldman fueron realmente abiertas, honestas y francas, sin ocultar nada y sin tener miedo de nada. Consideremos algunas de las respuestas que dio a la pizarra. Cuando el presidente de la junta, Carr, le preguntó a Emma Goldman si podía 'jurar decir la verdad' (Goldman

2005: 307), ella respondió: 'Siendo atea, solo afirmaré, no juraré'. Al escuchar esto, Carr presionó con una pregunta más:

P. ¿Considera que una afirmación es vinculante tanto legal como moralmente?

Y a esto responde Goldman.

R. Ciertamente lo hago. Es como dar mi palabra de honor, y la mantendría (Goldman 2005: 307).

Se le preguntó a Goldman sobre sus creencias.

P. Como anarquista, tengo entendido que no cree en ningún Gobierno. ¿Es eso correcto?

R. Exactamente. Creo en el hombre que se gobierna a sí mismo. Cada hombre.

P. ¿Cree en el derrocamiento de los gobiernos existentes por la fuerza o la violencia o de otra manera?

R. Creo en el método establecido por la Constitución de los Estados Unidos, que cuando el gobierno se vuelve despótico y molesto, la gente tiene derecho a derrocar. Tendrá que responsabilizar al Gobierno de los Estados Unidos por eso. El Gobierno de los Estados Unidos fue formado por el levantamiento del pueblo para aplastar un poder despótico.

P. Usted se refiere a la Declaración de Independencia en lugar de a la Constitución, ¿no es así?

R. Está en la Declaración de Independencia en lugar de la Constitución, pero la Constitución también lo prevé.

P. ¿Cree que el Gobierno de los Estados Unidos ha llegado a la etapa que ahora describe?

R. Bueno, el pueblo no ha llegado a la etapa de derrocarlo y por lo tanto supongo que está satisfecho (Goldman 2005: 307)

En sus respuestas, Goldman sugiere que la política anarquista requiere un ethos anarquista, un ethos que requiere que uno diga la verdad, tal como la ve el auditor, independientemente de si el receptor de la verdad puede ser el poder o la ley *per se*. Goldman encarna en estas respuestas cómo se podría vivir la vida sin ley. Es, por supuesto, una vida paralela a la que ofrece la ley; es una vida que no puede ser absorbida por el orden jurídico, y no puede ser vista como un correctivo del derecho, como lo propone la disciplina de los estudios jurídicos críticos. El anarquismo, cree Goldman, significa que cada individuo se gobierna a sí mismo.



## **Pensamientos posteriores**

Como sugerí al comienzo de este capítulo, en las palabras y escritos de Kropotkin y Goldman encuentro que las preguntas de ¿qué es la ley? o ¿quién es la ley? son desplazadas. En cambio, encontramos un compromiso con la pregunta de '¿cómo será vencido el hombre?'

Es en el compromiso, en el batallar con esta pregunta, que la ley se destruye. Incluso podemos decir que el mismo compromiso que no aborda la ley, que no pone la ley en su centro de investigación, permitirá la destrucción silenciosa de la ley y el nacimiento de 'una nueva forma de pensar', 'una nueva forma de imaginario', 'una nueva forma de crear'. Da paso a un modo de vivir anarquista cuyos compañeros son el autodomínio y la parresía. La ley es desplazada por esta forma de imaginación.

## **Referencias**

- Agamben, G. (1998) *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*, trans. D. Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2005) *State of Exception*, trans. K. Attell, Chicago: Chicago University Press.
- Aristodemou, M. (2000) *Law & Literature: Journeys from Her to Eternity*, Oxford: Oxford University Press.

- Berkman, A. and Goldman E. (2005) *Trial and Speeches of Alexander Berkman and Emma Goldman: In the United States District Court, in the City of New York, July, 1917*, New York: Elibron Classics.
- Butler, J. (2004) *Precarious Life: The Powers Of Mourning and Violence*, London, New York: Verso.
- Deleuze, G. (2013) *Nietzsche and Philosophy*, trans. H. Tomlinson, London: Bloomsbury.
- Douzinas, C. and Gearey, A. (2005) *Critical Jurisprudence: The Political Philosophy of Justice*, Oxford: Hart Publishing.
- Douzinas, C. and Warrington, R. (1991) "'A Well-Founded Fear of Justice": Law and Ethics in Postmodernity', *Law and Critique*, 2(2): 115-147.
- Fitzpatrick, P. (2001) *Modernism and the Grounds of Law*, Cambridge: Cambridge University Press. Foucault, M. (1991) 'On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress', in P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, London: Penguin, pp. 340-372.
- Foucault, M. (2005) *The Hermeneutics of the Subject Lectures at the College de France 1981-82*, trans. G. Burchell, New York: Palgrave Macmillan.
- Goldman, E. (1970) *Living My Life: Volume Two*, New York: Dover Publications.
- Goldman, E. (2000) 'No Conscription League' in P. Glassgold (ed.) *Anarchy! An Anthology of Emma A. Goldman's Mother Earth*, New York: Counterpoint, pp. 398-399.
- Goldman, E. (2005) *A Documentary History of the American Years: Volume 2: Making Speech Free, 1902-1909*, C. Falk (ed.), Berkeley: University of California Press.
- Goodrich, P. (1990) *Languages of Law: From Logics of Memory to Nomadic Masks*, London: Weidenfeld and Nicolson.

- Goodrich, P. (1999) 'The Critic's Love of the Law: Intimate Observations on an Insular Jurisdiction', *Law and Critique*, 10(3): 343-360.
- Haldar, P. (2007) *Law, Orientalism and Postcolonialism: The Jurisdiction of the Lotus-Eaters*, London: Routledge Cavendish.
- Kropotkin, P. (2002) 'Law and Authority' in R.N. Baldwin (ed.) *Peter Kropotkin: Anarchism a Collection of Revolutionary Writings*, Mineola, NY: Dover Publications, pp. 195-218.
- Loizidou, E. (2011) 'This is What Democracy Looks Like', in J. Martel and J.C. Klausen (eds.) *How Not to Be Governed: Reading and Interpretations from a Critical Anarchist Left*, New York: Lexington Books, pp. 167-187.
- Nancy, L.J. (2007) 'Philosophy as Chance: An Interview with Jean Luc Nancy', in L. Fabbri (ed.) *Critical Inquiry*, 33(2): 427-440.
- Newman, S. (2012) 'Anarchism and Law: Towards a Post-Anarchist Ethics of Disobedience', *Griffith Law Review*, 21(2): 307-329.
- Nietzsche, F. (2003) *Thus Spoke Zarathustra*, London: Penguin.
- ONS (2013) *Crime in England and Wales, Year Ending March 2013*, [http://www.ons.gov.uk/ons/dcp171778\\_318761.pdf](http://www.ons.gov.uk/ons/dcp171778_318761.pdf) (accessed 15 August 2013).
- Shulman, K. A. (1971) *To the Barricades: The Anarchist Life of Emma Goldman*, New York: Crowell.
- Supreme Court of the United States (1917) *Goldman [&] Berkman v United States: Transcript of Record*, Sept. 25, 1 -531.
- Wall, R.I. (2011) *Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty*, London: Routledge.

## XII. ANARQUISMO Y ESTUDIOS DE EDUCACIÓN

Judith Suissa

### Introducción

La educación ha sido un tema central en el pensamiento y la práctica anarquistas al menos desde que William Godwin expresó sus dudas sobre la perspectiva de una educación controlada por el Estado en 1793: “Antes de poner una máquina tan poderosa bajo la dirección de un agente tan ambiguo, nos corresponde considerar bien qué es lo que hacemos” (Godwin 1986: 147). La tradición histórica de experimentos en la educación anarquista y libertaria es una parte integral del movimiento anarquista (ver Smith 1983; Avrich 2006; Suissa 2006), y hoy uno puede encontrar ideas y enfoques anarquistas en muchos de los proyectos

educativos alternativos que existen fuera del sistema estatal. Mientras tanto, el florecimiento de los movimientos sociales contemporáneos que se oponen a las narrativas políticas y culturales dominantes ha ido de la mano con el compromiso de explorar y desarrollar prácticas pedagógicas que a menudo son explícita o implícitamente anarquistas (ver Haworth 2012; Springer et al. 2016; Haworth y Elmore 2017).

Sin embargo, mientras que las conexiones conceptuales y políticas entre la práctica educativa y la praxis anarquista revolucionaria se han articulado claramente, ¿qué papel, si es que hay alguno, tienen los anarquistas dentro del campo académico de la educación? En la siguiente discusión exploraré esta cuestión desde el punto de vista de mi propia disciplina, la filosofía de la educación. Para empezar, será útil considerar el papel cambiante de las disciplinas dentro del campo de los estudios educativos.

El estatus y el papel de las disciplinas fundamentales en la educación es actualmente objeto de un intenso debate, en gran parte como resultado de amplias corrientes políticas que están cambiando la naturaleza misma de la educación superior. El futuro de la formación del profesorado en la universidad no está claro, entre otras cosas, dada la reciente introducción de Teach First, Schools Direct y otros modelos basados en la escuela, cuyo objetivo es trasladar el control de la formación del profesorado a las escuelas, que comprarán los cursos de formación y otros 'productos' de

universidades y proveedores privados en un mercado competitivo. Sin embargo, como señala John Furlong (2013: 3), existe una larga historia de debate sobre el papel del conocimiento basado en la universidad dentro de la educación profesional. Si bien muchos teóricos hablan de la educación no como una disciplina con su propia coherencia y rigor epistemológico, sino como un campo informado por una variedad de disciplinas diferentes y que se nutre de ellas (ver Peters 1977), Furlong aboga por considerar la educación como una disciplina por derecho propio, argumentando que funciona como una disciplina institucional y políticamente (Furlong 2013: 4). La razón por la que esto no ha sido históricamente el caso es que “la educación siempre ha estado dominada por su participación en la formación de docentes” (Furlong 2013: 4). Siguiendo el Informe Robbins de 1963, que recomendaba que la formación inicial del profesorado se convirtiera en un curso de grado, la formación del profesorado se incorporó plenamente a la educación superior, primero en colegios especializados y, finalmente, como parte del sistema universitario. De acuerdo con el Informe, que recomendaba que los programas de formación docente fueran 'liberales en contenido y enfoque' (Furlong 2013: 24) y enfatizaran la formación académica, en lugar de la práctica, 'las disciplinas 'fundamentales' de la psicología, la sociología, la filosofía y la historia de la educación proporcionaron el contenido académico que se consideró que requería el trabajo de nivel de grado' (Oancea y Bridges 2010: 55). Esto a su vez condujo

a una expansión y florecimiento de estas disciplinas dentro de los departamentos y escuelas de educación.

Sin embargo, luego del 'giro hacia lo práctico' en la década de 1980 (Furlong y Lawn 2010: 6), el papel de las disciplinas en la formación docente ha sido algo más precario. A diferencia del apogeo de las disciplinas, ahora hay muy pocos puestos académicos dedicados a la filosofía, la sociología, la historia y la psicología de la educación, y muy poco apoyo en la forma de financiación de la investigación para los académicos que trabajan en estas disciplinas. Sin embargo, a pesar de estas corrientes políticas más amplias, las disciplinas han seguido floreciendo a través de redes académicas, revistas especializadas, conferencias y otras actividades más allá de las estructuras institucionales (Oancea y Bridges 2010; Furlong 2013). ¿Existe, entonces, en este panorama cambiante de los estudios educativos, y dentro de un sistema de educación superior cada vez más dominado por agendas neoliberales, un papel para los académicos que simpatizan con los valores y prácticas educativos libertarios y anarquistas? ¿Y cómo puede contribuir la filosofía de la educación a este proyecto, si es que lo hace? Hay, por supuesto, un escepticismo familiar dentro del movimiento anarquista hacia la idea misma de los estudios anarquistas dentro de los sistemas de educación superior controlados por el Estado. Sin embargo, mi propia opinión es que debemos considerar la universidad, como sugieren Kaltefleiter y Nocella (2012: 201), 'no solo como un

instrumento del poder estatal sino también como un lugar de resistencia cultural'. Tratar de mantener un compromiso con las posiciones anarquistas y el activismo dentro de la Academia conduce a veces a compromisos difíciles, sin mencionar los ataques regulares de inseguridad, como lo articula con elocuencia Nathan Jun (2012). Sin embargo, como nos recuerda Jun, la vida de los académicos, especialmente los académicos jóvenes y de mediana carrera en el clima actual, está muy alejada de la imagen del erudito solitario en la torre de marfil. Los académicos de las universidades públicas están cada vez más sujetos a regímenes de financiación y prioridades de investigación restrictivos y estrechamente definidos y se encuentran lidiando a diario con las realidades de las políticas económicas neoliberales. Seguramente hay un papel para los académicos anarquistas, junto con otros colegas críticos, al ofrecer narrativas alternativas y estrategias colectivas para la resistencia a los efectos represivos de este régimen en nuestras vidas laborales (por ejemplo, el gobierno gerencial de las actividades diarias; la precarización de la fuerza de trabajo; concepciones instrumentales de la enseñanza, el aprendizaje y la investigación). De hecho, es la posibilidad misma de la acción colegiada y colectiva la que está tan amenazada en la universidad moderna. Sin embargo, este aspecto de la vida en la Academia no es en lo que quiero centrarme aquí.

En parte como resultado de los cambios actuales en la



financiación, una parte importante de la carga de trabajo de los académicos es la enseñanza y, como señala Jun, las preguntas sobre el valor de nuestro trabajo como praxis anarquista están conectadas de manera crucial con preguntas sobre qué, cómo y por qué enseñamos (junio de 2012: 290). Creo que la filosofía de la educación ocupa una posición única en este sentido. Como filósofos, nuestro trabajo académico implica el intento sistemático de explorar, articular y desarrollar los supuestos morales, conceptuales y políticos fundamentales que subyacen a la política y la práctica educativas, y demostrar cómo en el centro de todas las cuestiones serias sobre la educación se encuentran cuestiones filosóficas profundas: ¿Qué es el borde del conocimiento? ¿Qué valores vale la pena promover y por qué? ¿Cómo deberíamos organizar la sociedad y cómo deberíamos criar a los niños para que desempeñen un papel en nuestra sociedad? Al mismo tiempo, dado que muchos de nuestros estudiantes son maestros, estas preguntas nunca son ejercicios intelectuales abstractos, sino que implican un compromiso riguroso con las realidades de la práctica y la política educativa tal como se reflejan en el mundo de las escuelas y otras instituciones educativas formales e informales; escenarios en los que muchos de nuestros estudiantes están inmersos. Porque a pesar del crecimiento de la investigación educativa como un área distintiva de investigación (y una fuente significativa de financiación), sigue siendo cierto que la formación docente es el negocio principal de las facultades de educación tanto

en el Reino Unido como en los Estados Unidos. Si bien la formación docente actualmente está en proceso de cambio, todavía es probable que un número significativo de personas que se convertirán en docentes asistirán a la universidad, ya sea en cursos de educación u otros programas. Y dada esta realidad, es importante que, en el curso de sus estudios, estos estudiantes encuentren ideas educativas que desafíen el discurso dominante. Sería preocupante tanto intelectual como políticamente si los jóvenes que se preparan para ser maestros, que regresan a la universidad para hacer una maestría como parte de su desarrollo profesional o que persiguen un interés académico en la educación, no tuvieran la oportunidad de relacionarse con los ricos mundos de ideas educativas proporcionado por la historia de los experimentos educativos radicales y alternativos. Existe, entonces, un papel claro para los filósofos de la educación en la articulación de los fundamentos conceptuales y normativos de estas ideas, y en garantizar que las desafiantes cuestiones morales y políticas planteadas a lo largo de los años por estas voces disidentes y críticas permanezcan vivas y vibrantes. Sin embargo, existen algunos obstáculos serios para cumplir con este rol. Primero, hay obstáculos externos que tienen que ver con la posición de la filosofía de la educación dentro de las facultades y escuelas de educación, algunos de los cuales ya he mencionado. En segundo lugar, existen obstáculos internos relacionados con el enfoque intelectual y los paradigmas dominantes dentro de la disciplina. Discutiré estos dos

conjuntos de obstáculos en lo que sigue, además de defender el papel crítico de la filosofía de la educación.

## **El discurso de '¿qué funciona?'**

Resumiendo los cambios descritos en el relato histórico anterior, Richard Pring (2010: 21) comenta: 'Hace treinta años o más, la filosofía era un componente esencial y muy necesario en la formación de profesores. Ahora ya no se considera como tal. Claramente, este cambio en sí mismo indica una reticencia por parte de los responsables de la política educativa a involucrarse o alentar a los docentes a involucrarse en un pensamiento filosófico profundo sobre la educación, “sus objetivos y propósitos, su contenido o sus vínculos con las preocupaciones más amplias de la educación de la sociedad” (Pring 2010: 21). Así, los filósofos de la educación –junto con otros colegas dedicados a la investigación teórica– se enfrentan a un clima cultural de hostilidad hacia ciertas formas de investigación intelectual. La implicación de gran parte de la teoría educativa y del discurso político es que las grandes preguntas sobre la educación –'¿Cuál es el propósito de la educación?'; '¿Quién debe educar?'; '¿Quién debe controlar la educación?'– ya han sido respondidas. Esta hostilidad es en sí misma un síntoma de una ideología neoliberal en la que la pregunta

suprema es “¿qué funciona?”, y que tiene ramificaciones muy reales en las condiciones de trabajo de los académicos. Las demandas y prioridades institucionales están dictadas, en gran medida, por el régimen de financiación del Marco de Excelencia en Investigación (REF), que ahora exige que los académicos demuestren el “impacto social y económico” de su investigación. Por lo tanto, se está volviendo prácticamente, si no intelectualmente, más difícil para los académicos participar en el tipo de erudición crítica que desarrolla análisis sostenidos de los fundamentos conceptuales de nuestras instituciones y prácticas educativas actuales y cuestione su legitimidad, en lugar de demostrar o refutar la 'eficacia' de intervenciones impulsadas por políticas específicas.

Como explica Edwin Keiner, los mecanismos estatales de política educativa y control político de la educación y el régimen de financiación estatal del que dependen muchos investigadores académicos exigen conocimiento 'aplicable' y 'útil' para justificar decisiones científicamente y, al mismo tiempo, ocultar sus propias debilidades y producir 'cobertura' para decisiones políticamente justificadas. Desde este punto de vista, el escepticismo, la duda y el cuestionamiento –constitutivos de la ciencia y la investigación modernas– se perciben cada vez más como un resultado ineficaz e improductivo de la disciplina académica. Otros conceptos, como utilidad, responsabilidad, aplicabilidad, capacidad de pronóstico, eficiencia, poder,

impacto del conocimiento, investigación basada en evidencia, han ganado importancia (Keiner 2010: 159–160)

Además de estas restricciones institucionales generales sobre la erudición crítica, existe otra razón por la cual las perspectivas anarquistas en particular luchan por ser escuchadas dentro de los departamentos de educación. Porque el mismo enfoque en la formación docente que permitió que florecieran estos departamentos, y la erudición y la investigación realizadas dentro de las disciplinas fundamentales de la educación, también significa que casi todo el trabajo dentro de ellos está orientado hacia el entorno formal e institucional de la educación. Cualquier académico que investigue temas educativos en entornos informales y no escolares, y mucho menos que cuestione la institución misma de la educación estatal, seguramente será visto como una especie de anomalía.

## **El sistema educativo neoliberal**

El entorno académico institucional descrito anteriormente es sintomático de las fuerzas culturales y políticas más amplias del neoliberalismo, cuyas bases ideológicas han sido desafiadas rigurosamente dentro de la Academia. Los sociólogos críticos de la educación han analizado y documentado las consecuencias socioeconómicas de las

reformas neoliberales en la educación, mostrando cómo, como dice Stephen Ball (1993: 12), “el funcionamiento y los efectos de un mercado educativo benefician a ciertos grupos de clase y fracciones en detrimento y desventaja de otros”. Ball (1993: 17) ha argumentado que 'tenemos que entender el mercado [de la educación] como un sistema de exclusión', donde las desigualdades sociales existentes se acentúan pero permanecen ocultas bajo el disfraz de 'elección'. Este análisis sociológico de los efectos perjudiciales sobre la desigualdad socioeconómica de las reformas políticas impulsadas por el mercado va acompañado de una crítica filosófica de la forma en que el lenguaje y los fundamentos conceptuales del discurso neoliberal señalan un cambio preocupante en la forma en que entendemos el significado mismo de 'educación' y los conceptos relacionados:

Los futuros estudiantes se representan como clientes en un mercado para justificar la modificación de los servicios educativos. El conocimiento se convierte en un producto para que lo consuman los estudiantes individuales, en lugar de un proceso de colaboración entre estudiantes y profesores. El aprendizaje individualizado promueve y naturaliza la recapitación permanente para un mercado laboral flexibilizado, fragmentado e inseguro.... [y] se invoca una amenaza y oportunidad competitiva global para justificar la mercantilización de todos los arreglos institucionales.

(Levidow 2001: 16)

Emery Hyslop–Margison y Ayaz Naseem han articulado una crítica relacionada con el mundo de la investigación educativa que, según ellos, está dominado por el paradigma científico. Analizan los orígenes históricos de este paradigma, sus fundamentos ideológicos y sus efectos perniciosos en los debates actuales sobre la práctica y la política educativa. Específicamente, discuten cómo 'al culpar del fracaso educativo a la “mala enseñanza” o a las “fallas escolares”, se evita cualquier análisis de las desigualdades estructurales que niegan a muchos estudiantes el acceso al capital intelectual consistente con el éxito académico' (Hyslop–Margison y Naseem 2007: 106). Señalan que se ignora la acumulación de una variedad de datos y pruebas de estas conexiones sistemáticas entre las desigualdades estructurales y los logros educativos porque invalidan “una agenda ideológica conservadora y corporativa basada en gran medida en los principios sociales darwinianos y la rendición de cuentas a nivel micro”. (Hyslop–Margison y Naseem 2007: 106).

## **Defendiendo la educación**

En el clima descrito anteriormente, ¿qué posibilidades hay de que las ideas anarquistas se conviertan en parte de la filosofía de la educación como práctica crítica? Las

importantes críticas al discurso neoliberal y sus efectos en la educación ilustran el clima en el que trabajan los teóricos y prácticos de la educación y sugieren una posible respuesta a la pregunta de por qué el modelo mismo de educación estatal rara vez se problematiza por los estudiosos contemporáneos. Porque vivimos en una época en la que los llamados a “hacer retroceder el Estado” provienen de agentes con agendas muy diferentes de los valores colectivos e igualitarios de los anarquistas sociales. En este clima, no sorprende que aquellos académicos y docentes preocupados por defender una visión de la educación como un bien público y un compromiso con la justicia social y la igualdad, se encuentren defendiendo la educación estatal liberal contra las fuerzas de la privatización y la mercantilización. Dentro de la filosofía, como discutiré con más detalle más adelante, el estatismo implícito o explícito de las posiciones críticas y de la corriente principal suele ir acompañado de una especie de desconfianza hacia lo político. Los filósofos contemporáneos de la educación han ampliado la crítica sociológica descrita anteriormente, centrándose en el lenguaje, la lógica y la concepción dominantes de la educación implícitos en los documentos políticos y curriculares y en el discurso popular sobre la educación, específicamente en el predominio de la performatividad en el pensamiento y la práctica educativos. (ver, por ejemplo, Blake et al. 1998, 2000; Smith 2002; Standish 2007). Al articular una explicación alternativa y más rica de la educación, varios filósofos han recurrido a la



noción de educación como práctica. Así, filósofos de la educación como Joseph Dunne y Padraig Hogan (basándose en el trabajo de Alasdair MacIntyre) enfatizan la calidad intrínseca de las prácticas y relaciones educativas y han desarrollado descripciones de 'los bienes internos de la educación', descripciones que van de la mano con una preocupación de que conceptualizar el éxito educativo en términos relacionados con la esfera productiva, política y económica corre el riesgo de subvertir o desplazar estos bienes intrínsecos (ver Dunne 2005; Hogan 2010, 2011). En la medida en que la política aparece en tal trabajo, es como algo 'externo' de lo que debe protegerse la práctica de la educación para preservar su integridad. Padraig Hogan defiende este punto de vista con particular fuerza, argumentando que la práctica educativa necesita “emerger de su histórica subordinación a los amos paternalistas y burocráticos, y reclamar de manera articulada y segura su propia identidad como práctica humana” (Hogan 2011: 30). Desde la perspectiva de esta posición, tanto el trabajo de los filósofos de la educación que defienden los objetivos de la educación en una sociedad liberal (White 1990, 2011; Levinson 1999; Callan 1997) como el trabajo dentro de la tradición de la pedagogía crítica que ve la educación como un medio para la emancipación social, se corre el riesgo de 'subvertir' la educación y distorsionar sus bienes internos, y sugerir una forma peligrosa de cierre (Standish 1995).

El panorama contemporáneo del trabajo en filosofía de la

educación, entonces, parece presentarnos dos juegos de contrastes: por un lado, el contraste entre defender los bienes internos de la educación como una práctica humana o subvertirla al concebir la educación instrumentalmente, como un medio para lograr fines sociales, políticos o económicos externos; y por otro, el contraste entre defender la educación pública estatal como garante de una mínima justicia social e igualdad, o socavar el valor de la igualdad y la noción de la educación como un bien público mediante la búsqueda de formas neoliberales y mercantilizadas de provisión educativa.

Ambos conjuntos de contrastes, sin embargo, representan lo que Dewey describió como “falsos dualismos”. Sostengo que su control sobre la forma en que se enmarcan los debates dentro de la disciplina sugiere una grave falta de imaginación filosófica y política, y los modelos engañosos que sugieren pueden ser desafiados fructíferamente por un compromiso serio con la teoría anarquista.

## **La imaginación filosófica**

Hay buenas razones para creer que la filosofía es una disciplina especialmente adecuada para el tipo de exploración crítica y rigurosa de las ideas, valores y

supuestos fundamentales inherentes a la posición anarquista. Nathan Jun ha defendido esta idea de filosofía desde una perspectiva anarquista, señalando que va más allá de cualquier noción superficial de 'pensamiento crítico' (Jun 2012: 295). Alice Oancea y David Bridges (2010: 2) también señalan que es en la filosofía donde los procesos de “análisis, argumentación y crítica reciben la atención más central, sistemática y completa”. También se podría argumentar, como lo hacen Oancea y Bridges, que las contribuciones al campo contemporáneo de la filosofía de la educación no están completamente gobernadas por agendas políticas externas, por lo que potencialmente tienen más espacio para el compromiso imaginativo. Asimismo, como señalan, hay muchas oportunidades para la enseñanza filosófica en el creciente número de programas de licenciatura en estudios de educación que no están vinculados a la formación práctica de docentes. Por lo tanto, uno puede pensar que la filosofía de la educación está bien situada para asumir un papel de reflexión crítica sobre cuestiones políticas centrales, desafiando así los supuestos dominantes, los modelos teóricos y las tendencias políticas. Cris Mayo (2012) defiende explícitamente un papel radical y crítico de la filosofía de la educación, argumentando que:

En tiempos que exigen respuestas fáciles que han sido destructivas, creo que la filosofía de la educación necesita mantener su enfoque de planteamiento de problemas y alentar a los estudiantes a pensar en los

peligros causados por la certeza, pero también a mantener la curiosidad sobre cómo abordar estos problemas.

(Mayo 2012: 5)

Al perseguir este proyecto, los filósofos de la educación, sugiere Mayo, deberían formar alianzas con otros movimientos críticos y académicos. Por

si puede ser que nuestra propia marginalidad nos dé energías renovadas para problematizar la educación. Ocupar nuestra posición marginal con cuidado y en concierto con otras investigaciones marginales, creo, hará bien a nuestro campo... [La] filosofía de la educación trata de mantener conceptos y movimientos en tensión, torcer las implicaciones de ideas comunes y de sentido común sobre educación, y examinar cuidadosamente todas estas maniobras por las exclusiones que producen a sabiendas o no. Problematizar las certezas derivadas de las posiciones mayoritarias, ya sea de blanquitud, de occidentalidad o de cualquier otra perspectiva dominante, puede brindarnos una diversidad de pretensiones a escudriñar y posiciones epistemológicas a desconfiar.

(Mayo 2012: 43)

Richard Pring, aunque no respalda necesariamente esta

posición radical, añade una dimensión importante a este rechazo de la noción formal y estrecha de la filosofía centrada en la lógica y el análisis de los conceptos, y cuestiona el modelo simplista por el cual la filosofía, al igual que otras “teorías” producidas por la investigación académica, debe demostrar su 'relevancia' para mejorar la práctica de la educación. Como sostiene Pring,

Vivimos en un mundo de ideas. Estas ideas dan forma al pensamiento sobre la práctica (ya sea la práctica del maestro o la práctica de los formuladores de políticas) de maneras no reconocidas. Una de las funciones de la filosofía es hacer explícitas estas ideas, someterlas a la crítica e influir en la práctica, no proporcionando teorías o cuerpos de conocimiento alternativos para guiar la práctica, sino asegurando que los supuestos detrás de la práctica sean sostenibles y coherentes.

(Pring 2010: 24)

Si bien no estaría en desacuerdo con este punto de vista, agregaría, haciéndome eco de Mayo, una dimensión más explícitamente moral y política: lo importante no es solo que los supuestos detrás de la práctica (educativa) sean coherentes, sino que sean moral y políticamente defendibles. Aquí es donde la importancia de un encuentro con ideas educativas radicales, incluidas las del movimiento anarquista, puede ser crucial para cualquiera que estudie educación, especialmente para cualquiera interesado en

cuestiones filosóficas sobre el control y el contenido de la educación.

## **Atrapado con el Estado**

Además de las restricciones externas discutidas anteriormente, existen restricciones internas que impiden que la filosofía de la educación asuma el papel radical e intelectualmente crítico descrito aquí. Estas se insinúan en el trabajo de Pring donde, inmediatamente después de su defensa de un amplio papel crítico para la filosofía de la educación, pasa a hablar del sistema educativo, como si la existencia y la forma de este sistema no fueran en sí mismas una suposición necesaria de cuestionamiento. Los comentarios de Pring son sintomáticos de la suposición de estatismo que caracteriza la mayoría de los trabajos contemporáneos en filosofía de la educación. Roger Marples, en una introducción estándar a la disciplina (Marples 2010: 35), articula una visión común a la mayoría de los teóricos de la corriente principal en filosofía de la educación, quienes, estén o no trabajando dentro de la tradición analítica, aún asumen que una tarea central del filósofo es articular un conjunto de objetivos generales de la educación, y que esto, a su vez, requiere “algún intento por parte del gobierno... de formular un conjunto coherente y

plausible de objetivos generales”. La renuencia a cuestionar seriamente los paradigmas dominantes dentro de los cuales se llevan a cabo los debates sobre educación es evidente incluso en el trabajo de filósofos de la educación que pueden describirse como 'críticos' en el sentido de que articulan y defienden versiones de igualdad o justicia educativa que implican serios desafíos a las políticas educativas actuales. Sin embargo, gran parte de este trabajo, la mayor parte del cual se lleva a cabo desde un marco igualitario explícitamente liberal, asume que una cierta cantidad de desigualdad socioeconómica llegó para quedarse, una suposición que, por supuesto, es inherente al marco rawlsiano dentro del cual se desarrolla este trabajo. Por lo tanto, incluso los filósofos de la educación que proponen medidas políticas bastante “radicales”, como la abolición de las escuelas privadas y la introducción de sistemas rigurosos de intervención estatal para minimizar los efectos de los antecedentes familiares en las oportunidades educativas de los niños, no cuestionan el marco estatista liberal o incluso el propio modelo liberal. Sin embargo, como ha argumentado Charles Mills, “las abstracciones de la teoría ideal no son inocentes” (Mills 2004: 179), y las explicaciones teóricas construidas sobre un modelo de gobierno que todavía se considera esencialmente liberal–democrático puede, como él señala, 'cegar a las personas a las graves fallas de la vida política real' (ibid.). Es, la asunción del Estado y el marco institucional de la educación estatal como el territorio conceptual en el que tienen lugar todos los

debates sobre la educación, y la visión estrecha sobre el significado y las posibilidades del cambio social, lo que se encuentra detrás de la falta de imaginación filosófica a la que me refiero, y que impide así que la filosofía de la educación cumpla un papel crítico más radical.

El Estado está implícito en el trabajo de los filósofos dentro de la tradición analítica de la década de 1970, y explícitamente en el trabajo de destacados teóricos contemporáneos como Harry Brighouse, Eamonn Callan, Richard Pring, John White, Patricia White y Christopher Winch. De hecho, se podría argumentar que, si bien esta tradición siempre se preocupó centralmente por la defensa de la “educación liberal”, ahora se la describe con mayor precisión como centrada en la “educación en el Estado liberal”. Sin embargo, los filósofos de la educación rara vez argumentan a favor del Estado en sí mismo, quienes, como la mayoría de los filósofos políticos, parecen asumir que, por imperfecto que sea, es de alguna manera inevitable. En resumen, mientras que los teóricos han señalado que la mayor parte de la filosofía política contemporánea sufre de una 'fijación estatal' (Miltrany, en Sylvan 1993: 215), esto es doblemente cierto en el caso de la filosofía de la educación, donde casi todos los filósofos de la educación asumen que todas las preguntas sobre la educación son esencialmente preguntas sobre la escolarización en un sistema universal y obligatorio controlado por el Estado. El hecho mismo de que la 'educación estatal' no aparezca como un tema en las



encuestas más comunes que aparecen en las publicaciones de las cuatro revistas líderes en el campo durante los últimos diez años es, creo, un testimonio del hecho de que el paradigma de la educación estatal simplemente se da por sentado (una de las 'ideas de sentido común' de Mayo) dentro de la disciplina (ver Hayden 2012). La obra de filosofía de la educación a la que con frecuencia se hace referencia como la más “radical” en los últimos años es *Reclaiming Education* de James Tooley (2000), donde aboga por eliminar por completo el control estatal sobre la educación. Sin embargo, aunque Tooley (1996, 2000) ha hecho una importante contribución a la filosofía de la educación al recordarnos que la “educación” no es equivalente a la “escolarización” y al cuestionar el monopolio de la educación estatal, comienza, como sus oponentes, desde el supuesto de que el Estado es el marco en el que estamos operando. En la alternativa a la educación estatal impulsada por el mercado de Tooley, el Estado capitalista todavía está muy presente en el fondo; de hecho, constituye las mismas estructuras y paradigmas dentro de los cuales el sistema de mercado puede operar y dentro de los cuales los bienes educativos que proporciona tienen sentido.

Los filósofos de la educación deseosos de defender una idea liberal de la educación y un compromiso con la justicia social han atacado a los defensores de la educación privada como Tooley. Así, Padma Sarangapani y Christopher Winch (2010), basándose tanto en análisis conceptual como en

datos empíricos, defienden la noción de educación como un bien público y argumentan que las reformas educativas impulsadas por el mercado exacerban las desigualdades socioeconómicas. Sin embargo, Sarangapani y Winch, al igual que otros críticos de las reformas de mercado o de cuasi mercado o de las políticas de elección de los padres en la provisión de educación, asumen que la estructura básica del Estado capitalista seguirá siendo la misma; todo lo que podemos hacer es mejorar sus peores injusticias. La disputa principal entre Tooley y estos críticos es que, dada la estructura política actual, Tooley no cree que las disparidades socioeconómicas producidas por las diferentes oportunidades educativas sean peores en un sistema impulsado por el mercado que en un sistema de control estatal. Si bien no estoy en desacuerdo con que la reconstrucción de la oferta educativa siguiendo las líneas impulsadas por el mercado que sugiere Tooley alentará los tipos de actitudes y propensiones individuales que socavarán los valores humanistas y afianzarán las brechas socioeconómicas, quiero rechazar la implicación de que sólo hay dos opciones para elegir: o educación provista y controlada por el Estado liberal, con suerte configurada de tal manera que satisfaga al menos un requisito mínimo de justicia social, o provisión educativa dentro de un sistema privado que opera en la lógica de capitalismo de libre mercado. Centrándose en el hecho de que “es injusto, entonces, si algunos reciben una peor educación que otros porque, sin culpa propia, esto los pone en desventaja en la

competencia por los bienes desigualmente distribuidos” (Brighouse 2010: 27), los defensores de la educación estatal, trabajando con un modelo rawlsiano, desvían la atención del punto de que el Estado capitalista se caracteriza por la competencia por recompensas desigualmente distribuidas, con logros educativos causalmente vinculados a tales recompensas. Asimismo, John White, cuyo trabajo reciente se centra en la noción de bienestar como objetivo de la educación, asume el marco estatal, como lo indica su propio enfoque en la pregunta 'para qué son las escuelas', en lugar de para qué sirve la educación. El Estado, en el relato de White, es un hecho; nuestra tarea es simplemente delinear su 'papel apropiado' (White 2011: 48) en la determinación de los objetivos de las escuelas. Así, al argumentar que las escuelas 'tienen una contribución que hacer para animar a los jóvenes a... ser sensatos en el manejo del dinero' (ibid.: 6), White no es consciente de las formas en que este mismo argumento asume la estructura estatal capitalista.

La asunción del Estado como telón de fondo contra el cual tienen lugar todos los debates filosóficos contemporáneos sobre la educación no es menos evidente en el trabajo de los filósofos de la educación que simpatizan con los enfoques postestructuralistas. Así una encuentra repetidas referencias al 'sistema' en la obra de filósofos que han desarrollado una crítica elocuente de los 'supuestos gerencialistas' (Blake et al. 1998; Hogan y Smith, 2003) y de lo que Richard Smith (2002: 4) describe como 'el

instrumentalismo, el tecno-racionalismo que atraviesa la educación en todos los niveles'. Sin embargo, la ausencia de cualquier referencia al Estado en dicho trabajo sugiere una falla en considerar seriamente las formas en que pueden ser, de hecho, características del Estado mismo las que están ligadas a los problemas que estos teóricos identifican en su crítica. Al asumir el Estado como una característica inevitable de nuestras vidas –cuyas peores consecuencias pueden, quizás, mejorarse mediante la provisión de educación– tales posiciones estrechan el horizonte de nuestra imaginación política. Efectivamente, sugieren que sólo hay dos alternativas: la educación estatal construida según líneas igualitarias y liberales, o un mercado educativo gobernado por regímenes neoliberales. El mismo Tooley (1996: 15) invoca explícitamente este modelo dicotómico al afirmar: “La educación estatal es tan omnipresente que al principio parece difícil imaginar cómo podría ser la alternativa –los mercados en educación”. Pero si bien esto puede ser una alternativa, no es la alternativa. Se necesita un acto de imaginación política y filosófica para pensar otra posibilidad: la alternativa real sugerida por la visión anarquista de una sociedad sin Estado. Articular y defender esta alternativa implica no solo ofrecer una imagen muy diferente de los tipos de prácticas y procesos educativos que pueden ser posibles, sino también cuestionar la concepción dominante de la relación entre educación y cambio social.

## **El utopismo y la imaginación anarquista**

¿Cuántos filósofos se han atrevido a pensar más allá de la advertencia de que “una ventaja de posición conferida por la educación puede conducir a resultados perjudiciales tanto para los individuos como para la sociedad a través de la producción de excesivas desigualdades relativas de ingresos” (Sarangapani y Winch, 2010, p. 501) e imaginar un mundo social en el que las mismas estructuras que dan lugar a la 'ventaja posicional' han dejado de ser relevantes? ¿Cuántos se han atrevido a imaginar no solo un mundo en el que las oportunidades educativas de los niños pobres o de clase trabajadora no se vean restringidas por el origen de sus padres, sino en el que no haya pobreza y en el que la sociedad no se caracterice por divisiones jerárquicas de clase? Muchos filósofos de la educación cuestionarán la legitimidad de un enfoque filosófico que parte de tal visión 'utópica'. Sin embargo, es importante recordar la historia del uso despectivo del término 'utópico' hacia el anarquismo, y rechazar la percepción errónea de que los anarquistas tienen una versión ingenuamente optimista de la naturaleza humana, lo que hace que su posición sea 'poco práctica' (Morland 1997; Suissa 2006). Asimismo, la fusión (famosa en Popper y Berlin) del término 'utópico' con la idea de un Estado estático de perfección o una forma de totalitarismo, puede rechazarse sobre la base de una comprensión rigurosa de la teoría anarquista; específicamente, la aversión

anarquista a la planificación centralizada de la práctica revolucionaria y la organización social. En filosofía de la educación, este uso despectivo fue invocado de manera célebre por John Wilson en su rechazo de las ideas educativas de Platón, Rousseau y Locke, quienes, dice, escriben “como si la educación no fuera en absoluto un tema filosófico respetable, sino sólo un terreno de cincelar para la teoría utópica o el prejuicio personal” (Wilson 2003: 280).

Saul Newman ha descrito cómo, en el panorama político contemporáneo, dominado por referencias implícitas o explícitas a la “inevitabilidad” del capitalismo, el libre mercado y los supuestos neoliberales, “la palabra utopía tiene una función ideológica precisa: opera como una forma de estigmatizar visiones políticas y económicas alternativas o, en el mejor de los casos, poco realistas e ingenuas y, en el peor, peligrosas” (Newman 2009: 209). Es dentro de este clima de 'ninguna alternativa' que los enfoques utópicos anarquistas pueden cumplir la importante función positiva señalada por tantos teóricos de la utopía, a saber, la de 'generar un pensamiento crítico constructivo y dinámico' (Goodwin y Taylor 1982: 27), y 'relativizar el presente' (Bauman 1976: 13). Como dice Newman, en un momento en que “la idea misma de la utopía ha sido desacreditada”, la introducción de una dimensión utópica en la discusión política puede traer “una especie de heterogeneidad radical y una apertura disruptiva en la constelación económica, social, política e ideológica que va con el nombre de

capitalismo global' (Newman 2009: 208). La idea anarquista de transformación social es aquella en la que las esferas de acción social se liberan gradualmente de las relaciones de dominación, un proceso que puede continuar dentro y junto a las estructuras existentes del Estado, como se expresa en la frase "construir la nueva sociedad en el caparazón de la vieja". Así, el anarquismo, como explica Colin Ward, 'no se trata de estrategias para la revolución'; más bien, "lejos de ser una visión especulativa de una sociedad futura, es una descripción de un modo de organización humana, enraizado en la experiencia de la vida cotidiana, que opera al lado de, y a pesar de, las tendencias autoritarias dominantes de la sociedad". (Ward 1973: 18). Entonces, en lugar de ver la educación –y las escuelas– como un proceso de preparación de los niños para la vida en la sociedad tal como la conocemos, una reproducción inevitable de las estructuras ideológicas existentes, o un medio para mejorar y fortalecer las instituciones liberales mediante el fomento de ciertas cualidades intelectuales o virtudes cívicas, el anarquismo nos invita a ver la actividad educativa como un lugar de transformación social. Este punto de vista está conectado con la idea anarquista clave de la práctica prefigurativa, ya que es fundamental para el punto de vista anarquista que los medios para crear la sociedad alternativa sin Estado sean adecuados a los fines. Y como no conocemos ni podemos conocer la forma de la sociedad ideal, es esencial permitir la libre interacción de la imaginación y la experimentación humanas en la medida de lo posible.

Comprometerse con la tradición anarquista no solo constituye un importante acto de imaginación política que desafía tanto la posición estatista como la 'alternativa' del neoliberalismo, sino que también ofrece una perspectiva muy diferente a la ortodoxia filosófica dominante con respecto a la conceptualización de medios y fines en la educación (Suissa 2006).

## **Reconfigurando lo social**

Como se discutió anteriormente, la crítica filosófica de las versiones de la educación, tanto neoliberal como liberal, que sugiere un concepto instrumental de la educación al servicio de las necesidades económicas nacionales, o un conjunto de objetivos completamente elaborados a partir de los cuales se puede derivar analíticamente el contenido curricular, a menudo implica defender la idea de la educación como una práctica intrínsecamente valiosa. Como dice Paul Standish, 'la sospecha que surge es que establecer los objetivos de la educación puede conducir a una especie de asfixia' (Standish 1999: 42). Sin embargo, una comprensión del punto de vista anarquista sugiere que uno puede tomar en serio el punto



de que la educación está ligada a cuestiones políticas sobre el tipo de mundo social que queremos sin caer en la trampa de ver la educación simplemente como un medio para lograr un cambio social, o restringiendo la experiencia educativa de los individuos imponiendo fines y objetivos fijos al proceso. La elección no está entre defender la integridad de la práctica educativa o permitir que la educación se convierta en rehén de un tipo de planificación racional que corre el riesgo de subvertir su integridad al someterla a fines políticos o económicos. La posición anarquista ofrece una visión imaginativa, crítica y motivadora de una buena sociedad, sin proponer un programa de cambio social revolucionario que se pueda elaborar de antemano, o un derrocamiento total del sistema existente. El anarquismo, de hecho, sugiere una perspectiva muy diferente sobre la relación entre educación y cambio social. Lo que sugiere es, de hecho, una reconceptualización de lo social: la fijación en el Estado y su lógica, que, como he argumentado anteriormente, caracteriza la mayor parte del trabajo contemporáneo en filosofía de la educación, da lugar a una visión estrecha de lo político. Sin embargo, es el Estado el que está asociado con lo que Martin Buber denominó “el principio político”, y que él distinguió del principio social. Mientras que el principio político 'se ve en el poder, la autoridad y el dominio', el principio social se ve en 'familias, grupos, uniones, cuerpos cooperativos y comunidades' (Ward, en Wilbert y White 2011: 268). Si bien parece ingenuo concebir a las familias y las comunidades como

desprovistas de cuestiones de poder y autoridad, el hecho de que el monopolio del poder por parte del Estado debilita a la sociedad concebida como una red de autoorganización humana espontánea es una idea anarquista importante. Las preocupaciones de que pensar en la calidad de las prácticas educativas a la luz de las ideas éticas normativas sobre la buena sociedad contaminaría de alguna manera la educación, o implicaría una forma peligrosa de cierre, están, a la luz de la posición anarquista, mal concebidas. Las legítimas preocupaciones filosóficas sobre la clausura y la perfectibilidad no deben llevarnos a abandonar el proyecto de pensar la educación como parte de un proyecto normativo y ético de transformación de nuestra vida como individuos y como sociedad; porque, como señala Ward: 'El concepto de una sociedad libre puede ser una abstracción, pero el de una sociedad más libre no lo es' (Wilbert y White 2011: 97). Por lo tanto, si bien no quisiera rechazar valiosas defensas filosóficas de “las virtudes de la enseñanza y el aprendizaje” (ver Hogan 2011), agregaría que la práctica de la educación siempre tiene lugar en un espacio social que en sí mismo refleja y encarna modos particulares de organización y formas de relaciones interpersonales; no se puede escapar a la pregunta de cómo se constituyen estas relaciones y qué cualidades encarnan; ¿las de dominación, jerarquía y competitividad, o las de comensalidad, ayuda mutua y espontaneidad?

La distinción de Buber entre lo político y lo social es útil

para pensar cómo una filosofía anarquista de la educación no solo puede trascender la dicotomía entre 'objetivos intrínsecos y extrínsecos de la educación' (una dicotomía que se ha convertido en una especie de ortodoxia dentro de la disciplina), sino que puede contribuir a una recuperación y reafirmación teórica y práctica de lo social. Porque la fijación estatal que caracteriza tanto trabajo en filosofía política y filosofía de la educación tiene el efecto no sólo de limitar seriamente nuestra imaginación filosófica, sino también de exprimir lo social en el sentido en que Buber y Ward hablan de ello.

Este punto es desarrollado por Banu Bargu, de la siguiente manera:

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 destrucción progresiva de lo político y 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.

(Bargu 2013: 37)

## **Conclusión**

En el clima político actual, muchos filósofos de la educación se sentirán incómodos con la sugerencia de que la educación estatal debe ser cuestionada. Ponerse del lado de los defensores de la experimentación educativa libre fuera del sistema estatal se verá como una traición peligrosa a la lucha por la justicia social y que les hace el juego a los reformadores neoliberales.

Sin embargo, creo que enmarcar el debate como si uno tuviera que elegir entre una defensa general de la educación estatal y un respaldo a las formas de provisión de educación privada neoliberales y dirigidas por el mercado es ignorar el contexto histórico de la educación estatal y tergiversar el papel crítico de la filosofía. Los teóricos de izquierda de la educación están casi universalmente unidos contra las propuestas actuales de “escuelas libres”. Sin embargo, como nos recuerda la historia de las iniciativas de la clase trabajadora en educación cooperativa, escuelas gratuitas y experimentos de vida cooperativa, la alternativa al monopolio estatal de la educación no es solo el individualismo de libre mercado o las escuelas con fines de lucro. De hecho, la tendencia a polarizar los debates sobre temas como el bienestar y la educación puede verse como

un síntoma de la postura ideológica antiutópica descrita anteriormente. Necesitamos revisar y reexaminar la historia de estos debates como parte de un intento de reclamar una posición más crítica y emancipadora, particularmente en un momento en que los valores tradicionales de la izquierda socialista están tan bajo ataque. Los filósofos, sociólogos e historiadores de la educación pueden contribuir al proyecto de recuperar nociones como 'comunidad', 'libertad' y 'justicia' y desafiar las posiciones ideológicas contemporáneas articulando y documentando ideas y experimentos alternativos. De hecho, algunos filósofos de la educación han estado haciendo precisamente eso; sin embargo, incluso estos teóricos a menudo pasan por alto la posición anarquista. Michael Fielding y Peter Moss (2011), por ejemplo, en su libro *Radical Education and the Common School: A Democratic Alternative*, exploran y defienden la práctica pedagógica de experimentadores educativos radicales dentro del sistema estatal, como Alex Bloom. Por supuesto, el título del libro implica una defensa tácita del Estado (aunque, mientras se defiende rigurosamente la necesidad de una educación democrática radical, no se defiende la necesidad de una educación estatal). Sin embargo, aun así, dado que la noción de práctica prefigurativa ocupa un lugar tan central en su análisis, es notable que la tradición anarquista, posiblemente la tradición más asociada con esta idea, no reciba ni siquiera una mención de pasada. Fielding y Moss, sin embargo, al menos hacen un trabajo importante al recordarnos que no

es la educación estatal como tal el proyecto que vale la pena defender, sino solo la educación estatal en la medida en que ejemplifica valores humanos y sociales como la justicia, la libertad y la igualdad. Como se discutió anteriormente, enmarcar la discusión como si solo hubiera dos opciones: la escolarización estatal obligatoria universal o un mercado privado en la provisión educativa, cierra la posibilidad de imaginar y permitir escuelas y otros experimentos educativos donde la idea utópica de un mundo radicalmente diferente a la sociedad actual podría ser promulgada libremente a través del tipo de práctica prefigurativa tan central en la teoría y la práctica anarquistas. No tenemos que elegir entre atrevernos a imaginar y prefigurar una sociedad radicalmente diferente a la que tenemos ahora, o tratar de asegurar que, dado el tipo de sociedad en que vivimos, la oferta educativa no esté determinada por políticas que afecten adversamente a ciertos grupos y privilegian a otros. Podemos hacer ambas cosas. De hecho, como nos recuerda Chomsky,

En el mundo de hoy, creo, los objetivos de un anarquista comprometido deberían ser defender algunas instituciones estatales del ataque contra ellas, mientras intenta al mismo tiempo abrirlas a una participación pública más significativa y, en última instancia, desmantelarlas en un una sociedad mucho más libre, si se logran las circunstancias adecuadas.

(Chomsky 1996: 75)

Sin embargo, es importante señalar que, del mismo modo que las preocupaciones por los excesos del neoliberalismo no deberían llevar a los teóricos políticos preocupados por la justicia social a defender ciegamente la educación estatal, los anarquistas tampoco deberían suponer que todas las “escuelas libres” son necesariamente mejores que las proporcionados por el Estado. El compromiso anarquista con la práctica prefigurativa es consistente con el compromiso de muchos educadores anarquistas de trabajar dentro del sistema escolar estatal (ver Haworth 2012). Además, es vital que tanto los filósofos como los profesionales aborden el contexto político en el que se proponen las posibilidades actuales para “liberar” la educación del Estado. Mientras que una perspectiva anarquista exige que reclamemos y promulguemos una multiplicidad y pluralidad de espacios para 'lo social', cómo, dónde y en qué medida se puede hacer esto en el clima político actual es una pregunta abierta. Ciertamente, la política actual del gobierno del Reino Unido sobre escuelas y academias gratuitas está muy alejada de cualquier iniciativa verdaderamente social y de base, y se parece más a lo que Nikolas Rose (1996) ha descrito como otra forma de control políticamente centralizado y hegemónico por parte del Estado de espacios alguna vez considerados como 'sociales'. Los individuos dentro de tales espacios también están sujetos a lo que Rose llama 'gobierno por auditoría' – en este caso, formas educativas de auditoría tales como pruebas estandarizadas y regímenes de inspección– que

'ofrecen la promesa, por engañosa que sea, de nuevas formas distantes de control entre los centros políticos de decisión y los estamentos autonomizados –escuelas, hospitales, empresas– que ahora tienen la responsabilidad del gobierno de la salud, la riqueza y la felicidad' (Rose 1996: 351). La mayoría de las 'escuelas gratuitas' en Gran Bretaña hoy en día son, por lo tanto, lugares muy diferentes de las escuelas gratuitas originales de las décadas de 1960 y 1970, como nos recuerda Emily Charkin (2011). Sin embargo, tampoco debemos hacernos la ilusión de que hubo una edad de oro de las 'escuelas libres' en las que tales proyectos eran inmunes a los tipos de privilegios arraigados y jerarquías sociales de los que advierten los críticos contemporáneos. Jonathan Kozol habló mordazmente, ya en 1972, de las personas que salen “a las montañas de Vermont” para iniciar “una escuela rural gratuita aislada de clase alta para los hijos de los blancos y los ricos” mientras se benefician de las consecuencias de las relaciones de poder profundamente desiguales y racializadas que caracterizan a la sociedad estadounidense (Kozol 1972: 5–12). Las escuelas libres, dice, 'no pueden con cordura, ni con franqueza, ni con verdad, esforzarse por existir dentro de un vacío moral' (ibid.: 10).

Sin embargo, esto no quiere decir que no hubo entonces, o ahora, y que uno no pueda imaginar, escuelas genuinamente libres que se comprometan con estos temas de poder, a través de una forma de práctica prefigurativa, mientras que al mismo tiempo quizás exhiban las 'virtudes



de la enseñanza y el aprendizaje' que han descrito filósofos como Hogan. La historia de los experimentos educativos radicales está llena de ejemplos de tales escuelas (ver Smith, 1983; Shotton 1993; Gribble 1998; Avrich 2006), y el mundo contemporáneo del activismo anarquista ha producido muchos experimentos educativos similares (ver Haworth 2012, Haworth y Elmore 2017; Springer et al. 2016).

He argumentado que parte del papel de los filósofos de la educación es explorar y articular diferentes posibilidades conceptuales y prácticas de las que dominan nuestro discurso político y académico, contribuyendo así al proyecto anarquista de multiplicar “lo político y también los lazos sociales e imaginarios a los que están sujetas las personas” (Bottici 2013: 18).

## Referencias

- Avrich, P. (2006) *The Modern School Movement: Anarchism and Education in the United States*, Oakland: AK Press.
- Ball, S.J. (1993) 'Education Markets, Choice and Social Class: The Market as a Class Strategy in the UK and the USA', *British Journal of Sociology of Education*, 14(1): 3-19.
- Bargu, B. (2013) 'The politics of commensality', in J. Blumenfield, C. Bottici and S. Critchley (eds.) *The Anarchist Turn*, London: Pluto Press, pp. 35-58.

- Bauman, Z. (1976) *Socialism: The Active Utopia*, New York: Holmes and Meier.
- Blake, N., Smeyers, P., Smith, R. and Standish, P. (eds.) (1998) *Thinking Again: Education after Postmodernism*, Westport: Bergin & Garvey.
- Blake, N., Smeyers, P., Smith, R. and Standish, P. (eds.) (2000) *Education in an Age of Nihilism*, Abingdon: Routledge.
- Bottici, C. (2013) 'Black and Red: The Freedom of Equals', in J. Blumenfield, C. Bottici and S. Critchley (eds.) *The Anarchist Turn*, London: Pluto Press, pp. 9-34.
- Brighouse, H. (2010) 'Educational Equality and School Reform', in G. Haydon (ed.) *Educational Equality*, London: Continuum, pp. 15-70.
- Callan, E. (1997) *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*, Oxford: Clarendon Press.
- Charkin, E. (2011) 'For a Real Free School Look to Postwar Peckham', *The Guardian*, Comment is Free, 30 August. <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/aug/30/free-school-peckham-education>
- Chomsky, N. (1996) *Powers and Prospects: Reflections on Human Nature and the Social Order*, Boston MA: South End Press.
- Dunne, J. (2005) 'What's the Good of Education?' in W. Carr (ed.) *The RoutledgeFalmer Reader in Philosophy of Education*, Abingdon: Routledge, pp. 145-160.
- Fielding, M. and Moss, P. (2011) *Radical Education and The Common School: A Democratic Alternative*, Abingdon: Routledge.
- Furlong, J. (2013) *Education - An Anatomy of the Discipline: Rescuing the University Project*, Abingdon: Routledge.
- Furlong, J. and Lawn, M. (eds.) (2010) *Disciplines of Education: Their Role in the Future of Education Research*, Abingdon: Routledge.

- Godwin, W. (1986) 'Evils of National Education', in P. Marshall (ed.), *The Anarchist Writings of William Godwin*, London: Freedom Press, pp. 146-147.
- Goodwin, B. and Taylor, K. (1982) *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice*, London: Hutchinson.
- Gribble, D. (1998) *Real Education: Varieties of Freedom*, Bristol: Libertarian Education.
- Haworth, R.H. (ed.) (2012) *Anarchist Pedagogies: Collective Actions, Theories, and Critical Reflections on Education*, Oakland: P.M. Press.
- Haworth, R.H. and Elmore, J.M. (eds.) (2017) *Out of the Ruins: The Emergence of Radical Informal Learning Spaces*, Oakland: PM Press.
- Hayden, M.J. (2012) 'What Do Philosophers of Education Do? An Empirical Study of Philosophy of Education Journals', *Studies in Philosophy and Education*, 31(1): 1 -27.
- Hogan, P. (2010) 'Preface to an Ethics of Education as a Practice in Its Own Right', *Ethics and Education*, 5(2): 85-98.
- Hogan, P. (2011) 'The Ethical Orientations of Education as a Practice in Its Own Right', *Ethics and Education*, 6(1): 27-40.
- Hogan, P. and Smith, R. (2003) 'The Activity of Philosophy and the Practice of Education', in N. Blake, P. Smeyers, R. Smith and P. Standish (eds.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of Education*, Oxford: Blackwell, pp. 165-180.
- Hyslop-Margison, E.J. and Naseem, A. (2007) *Scientism and Education: Empirical Research as Neo-Liberal Ideology*, Dordrecht: Springer.
- Jun, N. (2012) 'Paideia for Praxis: Philosophy and Pedagogy as Practices of Liberation', in R.H. Haworth (ed.) *Anarchist Pedagogies*, Oakland: PM Press, pp. 283-302.

- Kaltefleiter, C.K. and Nocella, A.J. (2012) 'Anarchy in the Academy: Staying True to Anarchism as an Academic-Activist', in R.W. Haworth (ed.) *Anarchist Pedagogies*, Oakland: PM Press, pp. 200-217.
- Keiner, E. (2010) 'Disciplines of Education: The Value of Disciplinary Self-Observation', in J. Furlong and M. Lawn (eds.) *Disciplines of Education*, Abingdon: Routledge, pp. 159-172.
- Kozol, J. (1972) *Free Schools*, Boston: Houghton Mifflin Company.
- Levidow, L. (2001) 'Marketizing Higher Education: Neoliberal Strategies and Counter-Strategies', *Education and Social Justice* 3(2), retrieved from <http://users.skynet.be/aped/babel/english/>
- Levinson, M. (1999) *The Demands of Liberal Education*, Oxford: Oxford University Press.
- Marples, R. (2010) 'What is Education For?', in R. Bailey (ed.) *Philosophy of Education: An Introduction*, London: Continuum, pp. 35-47.
- Mayo, C. (2012) 'Philosophy of Education is Bent', in G. Biesta (ed.) *Making Sense of Education: Fifteen Contemporary Educational Theorists in Their Own Words*, Dordrecht: Springer, pp. 43-48.
- Mills, C. (2004) "'Ideal theory" as ideology', in P. DeSautels and M. Urban Walker (eds.) *Moral Psychology: Feminist Ethics and Social Theory*, Lexington: Rowman and Littlefield, pp. 163-181.
- Morland, D. (1997) *Demanding the Impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth Century Social Anarchism*, London: Cassell.
- Newman, S. (2009) 'Anarchism, Utopianism and the Politics of Emancipation' in L. Davis and R. Kinna (eds.) *Anarchism and Utopianism*, Manchester: Manchester University Press, pp. 207-220.
- Oancea, A. and Bridges, D. (2010) 'Philosophy of Education: The Historical and Contemporary Tradition', in J. Furlong and M. Lawn (eds.) *Disciplines of Education*, Abingdon: Routledge, pp. 50-66.

- Peters, R.S. (1977) *Education and the Education of Teachers*, Routledge Kegan Paul: London. Anarchism and education studies 209
- Pring, R. (2010) 'Does Education Need Philosophy?', in R. Bailey (ed.) *Philosophy of Education: An Introduction*, London: Continuum, pp. 21-34.
- Rose, N. (1996) 'The Death of the Social? Refiguring the Territory of Government', *Economy and Society*, 25(3): 327-356.
- Sarangapani, P.M. and Winch, C. (2010) 'Tooley, Dixon and Gomathi on Private Education in Hyderabad: A Reply', *Oxford Review of Education*, 36(4): 499-515.
- Shotton, J. (1993) *No Master High or Low: Libertarian Education and Schooling in Britain, 1890-1990*, Bristol: Libertarian Education.
- Smith, M. (1983) *The Libertarians and Education*, London: George Allen and Unwin. Smith, R. (2002) 'Sustainable Learning', *The Trumpeter*, 18(1): 125-138.
- Springer, S., Lopes De Souza, M. and White, R.J. (eds.) (2016) *The Radicalization of Pedagogy: Anarchism, Geography and the Spirit of Revolt*, London: Rowman and Littlefield.
- Standish, P. (1995), 'Postmodernism and the Education of the Whole Person', *Journal of Philosophy of Education*, 29: 121-135.
- Standish, P. (1999) 'Education without Aims?', in R. Marples (ed.) *The Aims of Education*, London: Routledge, pp. 35-49.
- Standish, P. (2007) 'Rival Conceptions of Philosophy of Education', *Ethics and Education*, 2(2): 159 -171.
- Suissa, J. (2006) *Anarchism and Education*, London: Routledge.
- Sylvan, R. (1993) 'Anarchism', in R.E. Goodin and P. Pettit (eds.) *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, pp. 215-243.

- Tooley, J. (1996) *Education without the State*, London: Institute of Economic Affairs.
- Tooley, J. (2000) *Reclaiming Education*, London: Cassell. Ward, C. (1973) *Anarchy in Action*, London: Allen & Unwin.
- White, J. (1990) *Education and the Good Life: Beyond the National Curriculum*, London: Kogan Page.
- White, J. (2011) *Exploring Well-Being in Schools*, Abingdon: Routledge.
- Wilbert, C. and White, D. (eds.) (2011) *Autonomy, Solidarity, Possibility: The Colin Ward Reader*, Oakland: AK Press.
- Wilson, J. (2003) 'Perspectives on the Philosophy of Education', *Oxford Review of Education*, 29 (2): 279-293

## **XIII. ANARQUISMO Y ESTUDIOS RELIGIOSOS**

Alexandre Christoyannopoulos

A pesar del anticlericalismo tradicional y el ateísmo frecuente de gran parte del anarquismo, la intersección de los estudios religiosos y el anarquismo ha demostrado ser un terreno fértil para una variedad de análisis, de hecho, con una atención renovada en los últimos años (Christoyannopoulos, 2009; Christoyannopoulos y Adams, 2017).

Los estudiantes y practicantes de la religión se han tomado el anarquismo más en serio, y los estudiantes y practicantes del anarquismo se han tomado la religión más en serio. El encuentro puede generar tensiones y exponer diferencias

insalvables, pero en la mayoría de los casos las exploraciones han sido fructíferas, abriendo e investigando nuevas vías de pensamiento y práctica.

Este diálogo abarca una variedad de conversaciones bastante diferentes: a veces los anarquistas revisan su evaluación de la religión; a veces, los eruditos religiosos están articulando una teología que se relaciona con el anarquismo; a veces la atención se centra en cómo los anarquistas específicos abordaron la religión; a veces se establecen paralelismos generales entre el anarquismo y la religión; a veces se interpreta que las escrituras religiosas apuntan a la política anarquista; etcétera. En otras palabras, el encuentro entre los estudios religiosos y el anarquismo puede concentrarse en facetas muy diferentes, e involucra enfoques y metodologías muy diferentes, modos y tonos de investigación muy diferentes. Esa variedad refleja no solo los diferentes temas de interés tanto para el anarquismo como para los estudios religiosos, sino también diferentes enfoques ontológicos, epistemológicos y metodológicos.

El objetivo de este capítulo es esbozar algunas de las formas en que el anarquismo y los estudios religiosos se cruzan e influyen mutuamente en la imaginación. El objetivo no es presentar sistemáticamente toda la erudición que existe en el área, aunque se hizo un esfuerzo por abarcar un gran número de fuentes para ilustrar y compilar un mapa preciso de los diferentes tipos de erudición que circulan en torno a este tema. Como suele ocurrir con las tipologías, las



divisiones y categorías propuestas pueden ser, en ocasiones, bastante arbitrarias, por lo que no deben interpretarse de forma demasiado estricta sino heurísticamente, como un intento de visión general y catalogación del territorio.

El capítulo está estructurado en cuatro secciones: la primera considera algunas disputas anarquistas clásicas con la religión y sus instituciones; la segunda examina la erudición sobre las interpretaciones anarquistas (o en la jerga religiosa: 'exégesis') de las escrituras y figuras religiosas fundacionales; la tercera discute el creciente interés en la 'teología' anarquista a diferencia de la exégesis bíblica; y la cuarta apunta a la variedad de estudios historiográficos sobre pensadores, comunidades y movimientos religiosos anarquistas específicos.

Rápidamente se volverá obvio que la religión dominante en la erudición, y por lo tanto en este capítulo, es el cristianismo. Una de las razones de esto podría ser que (al menos según la narrativa tradicional) el pensamiento y la práctica anarquistas se abrieron paso en sociedades en las que el cristianismo y sus instituciones tendían a dominar.

No obstante, aunque el principal interlocutor religioso en este capítulo es el cristianismo, se siguen citando otras tradiciones siempre que sea posible y apropiado, y los argumentos que se aplican cuando el anarquismo y el cristianismo se encuentran, de todos modos, a menudo se aplican de manera comparable a otras tradiciones también.

## **Pelear anarquistas con la religión**

Parece sensato comenzar este resumen reconociendo la frecuente desconfianza hacia la religión entre muchos anarquistas y, en algunos casos, la total hostilidad hacia todo lo religioso (para obtener un resumen útil de las críticas anarquistas clásicas y sus principales defensores, véase, por ejemplo: Ellul 1991; Walter 1994; Barclay 2010). Hay varias razones diferentes para estas sospechas, la mayoría de las cuales tienen mucha validez pero, sin embargo, requieren alguna calificación.

En primer lugar, y de manera bastante obvia, las instituciones religiosas han disfrutado frecuente e históricamente de comodidades y privilegios como pilares centrales del establishment, legitimando (incluso deificando) cualquier régimen que esté vigente y alejando a los oprimidos de la insubordinación a cambio del apoyo preferencial de las autoridades políticas. Por lo tanto, muchos anarquistas se han quejado comprensiblemente de esto. En términos más generales, un elemento de anticlericalismo a menudo ha estado presente en el pensamiento y los movimientos progresistas, dado que las instituciones religiosas a menudo se han puesto del lado de campos conservadores o incluso reaccionarios. Sin embargo,

los grupos e instituciones religiosos no siempre han estado en connivencia con las autoridades políticas: incluso en plena Edad Media, diversas iglesias rebeldes o subversivas disputaron precisamente esa acogedora connivencia de las jerarquías religiosas más asentadas con las políticas. Muchos movimientos religiosos se han visto reprimidos y perseguidos por las autoridades políticas precisamente por tal subversión. Además, muchos anarquistas religiosos han compartido el anticlericalismo de los anarquistas seculares y denunciado la conspiración de las instituciones religiosas y políticas (ver, por ejemplo, Christoyannopoulos 2016). En cualquier caso, dada esta colusión histórica (y, en muchas partes del mundo, contemporánea), no es sorprendente que persista una inquietud anarquista con la religión.

También es cierto que, históricamente, muchos pensadores y activistas anarquistas han sido ateos comprometidos. Después de todo, si la religión es, en el mejor de los casos, una percepción errónea y, en el peor, un engaño vendido por las élites para mantener a las masas estupefactas y sumisas, entonces parece más importante denunciarla. En la mente de algunos anarquistas, el mismo pensamiento crítico consistente que conduce al anarquismo también debe conducir al ateísmo (ver por ejemplo: Gibson 1994). Algunos van tan lejos como para casi ver el ateísmo de un anarquista declarado como una de las medidas de su compromiso con un enfoque anarquista. Ciertamente, los ateos han estado fuertemente representados en los escritos

de muchos anarquistas clásicos y en muchos círculos anarcosindicalistas. Al mismo tiempo, el ateísmo no es una condición previa estrictamente necesaria para llegar a conclusiones anarquistas: los dos conjuntos de conclusiones no dependen el uno del otro, y aunque puedan reforzarse mutuamente, un rechazo de toda religión siguiendo argumentos ateos es analíticamente separable de la destitución del establishment religioso, político y económico siguiendo argumentos anarquistas.

Hay otro argumento que está implícito en el lema anarquista 'No Gods, No Masters', frecuentemente evocado, y es que los dioses (y sus mediadores) son erigidos por los humanos como los más grandes amos de todos (una especie de hiper-patriarcas), y que la sospecha anarquista de la autoridad debe, por lo tanto, extenderse a esos imaginarios patriarcales así como a sus 'representantes' del mundo real. Aquí nuevamente, sin embargo, corrientes significativas dentro de las tradiciones religiosas han sido críticas con las estructuras patriarcales incluso dentro de su propia tradición, y estas no deberían ser borradas de la historia. Además, cabe señalar que incluso dentro de la autocomprensión de las tradiciones religiosas, los 'dioses' no siempre o solo se definen como 'amos'. Como señala Alexis-Baker (2005: 2), en la Biblia cristiana, 'Dios también se identifica como Creador, Liberador, Maestro, Sanador, Guía, Proveedor, Protector y Amor', por lo que tanto los anarquistas como los cristianos que son ' hacen del lenguaje

monárquico el principal descriptor de Dios', de hecho, 'tergiversan' su 'carácter pleno'. Entender a Dios como un déspota masculino en un trono encaramado en algún lugar por encima del universo es, por lo tanto, malinterpretar las variedades de interpretaciones multifacéticas de 'Dios' incluso dentro de la tradición cristiana. (Hugo Strandberg (2017) también argumenta, utilizando a Max Stirner como interlocutor, que es un error considerar que la religión requiere necesariamente servidumbre). Puede ser que el cristianismo haya producido suficientes defensores de una visión tan estrecha como para explicar la popularidad de tal malentendido, pero también hay muchos otros puntos de vista teológicos sobre la naturaleza de Dios, un argumento que parece aplicarse también a los dioses de la mayoría de las otras tradiciones religiosas. En otras palabras: Dios no necesita y no siempre se proyecta como un 'amo', aunque cuando lo es, la crítica anarquista tiene una base evidente sobre la cual apoyarse.

Otro argumento anarquista es que el anarquismo no puede derivar coherentemente del mandato o la autoridad divinos, que determinan la 'verdad' a través de la 'revelación' lo cual es epistemológicamente sospechoso y que, por lo tanto, los anarquistas que rechazan el Estado o el capitalismo porque alguna figura divina 'se lo dijo' son bastante incoherentes y selectivos. También hay dudas sobre la autenticidad y la veracidad de las escrituras religiosas, basadas en décadas de extensos estudios,

especialmente dentro de los estudios religiosos. Precisamente por estas razones, sin embargo, la mayoría de los anarquistas religiosos no necesariamente simplemente absorben las instrucciones bíblicas sin una reflexión crítica, sino que se involucran en alguna discusión y reflexión hermenéutica. Las tradiciones religiosas, incluso los textos 'sagrados', rara vez son absorbidos sin crítica por sus seguidores, sino que más bien se involucran, se interrogan y se reflexionan tanto individualmente como en comunidad. Como mínimo, dado que las escrituras tienden a llegarnos desde contextos históricos distantes, alguna interpretación o hermenéutica (incluyendo lo que los musulmanes llaman *ijtihad*) es inevitable, y esta es precisamente una de las principales tareas que ocupan a los eruditos y estudiantes religiosos en la siguiente sección (se discuten ejemplos anarquistas). Por lo tanto, aunque en el análisis final, los anarquistas religiosos a menudo pueden sostener conclusiones anarquistas porque entienden que los textos sagrados y los mandamientos implican tales conclusiones o porque adoptan una cosmovisión teológica a priori, el proceso no es necesariamente una obediencia ciega y acrítica a mandato divino. Además, aunque los anarquistas seculares puedan tener preocupaciones legítimas sobre el anarquismo derivado de una instrucción 'revelada', sigue siendo cierto que los anarquistas religiosos comparten las críticas al Estado, el capitalismo y la Iglesia que caracterizan la posición anarquista. Cualquiera que sea la fuente de su anarquismo y su disputabilidad, su postura política y

económica permanece más cercana al anarquismo que cualquier otra ideología política principal, por lo que la etiqueta de 'anarquismo' parece apropiada para describir esta posición religiosa.

En cualquier caso, a pesar de que una hostilidad sustancial (aunque variada) hacia la “religión” ha estado presente durante mucho tiempo en los medios anarquistas, muchos anarquistas hoy en día muestran una paciencia y tolerancia considerables con sus camaradas religiosos, una apertura a discusiones respetuosas pero críticas de perspectivas desconocidas, y la voluntad de dejar de lado algunas de sus diferencias sobre la religión en sus luchas contemporáneas compartidas contra diversas formas de opresión. De hecho, como muestra Barclay (2010), incluso varios anarquistas clásicos tenían alguna simpatía por algunos aspectos de las religiones que encontraron, como el énfasis en el amor y el mutualismo en las enseñanzas de Jesús, la política radical de algunas sectas y movimientos religiosos, etc. La famosa entrada de Kropotkin (1910) sobre el anarquismo en la *Encyclopaedia Britannica* proporciona un ejemplo de esto, y el *Jesus selon Proudhon* de Gerard Bessiere (2007) analiza la fascinación productiva de Proudhon con la figura de Jesús y su conclusión de que Jesús fue un reformador social y moral cuyo mensaje fue corrompido por Pablo y su generación. La entrada 'Anarquismo' de John Clark (2005) en la *Encyclopedia of Religion and Nature* también pinta un cuadro detallado de 'tendencias anarquistas a lo largo de la

historia que han mantenido una visión espiritual de la realidad', mostrando así que el encuentro de corrientes anarquistas y religiosas no es nuevo. La hostilidad hacia todos los aspectos de la religión, por lo tanto, no es un rasgo compartido universalmente por todos los anarquistas. Más bien, así como se puede notar un impulso anarquista en algunas personas 'religiosas', se puede notar un impulso 'religioso' entre ciertos anarquistas.

Además, como han argumentado algunos académicos, se pueden identificar ciertos paralelismos posiblemente inadvertidos o no reconocidos entre el anarquismo y la religión. Por ejemplo: *Anarquía y Cristianismo* de Aurelio Orensanz (1978) analiza las fuertes similitudes entre varios temas y valores cristianos centrales y los propuestos por los anarquistas (en particular Bakunin, curiosamente); Keith Hebden (2009) 'Building a Dalit World in the Shell of the Old' examina los paralelismos entre el anarquismo (tal como lo define Colin Ward) y los valores y prácticas de los dalit; y Demetrio Castro Alfin (1998) 'Anarquismo y protestantismo' considera los paralelismos entre el anticlericalismo de los campesinos anarquistas andaluces de los siglos XIX y XX y el de los agitadores protestantes de los siglos XVI y XVII; Franziska Hoppen (2017) analiza el 'anarquismo místico' de Gustav Landauer y Eric Voegelin para revelar hilos comunes en su visión de una 'comunidad antipolítica'; y Simon Podmore (2017) yuxtapone el teísmo de Soren Kierkegaard con el antiteísmo de Proudhon para revelar afinidades



sorprendentes, como una crítica similar a los abusos de la Divina Providencia. En otras palabras, ciertos puntos de vista y prácticas se pueden encontrar tanto en grupos anarquistas como religiosos.

Finalmente, vale la pena que los anarquistas ateos tengan en cuenta que un desprecio demasiado arrogante de la religión puede tener efectos lamentables en la alienación de aliados y camaradas potenciales que emergen de diferentes viajes pero que están ansiosos por compartir y construir puentes. 'Marginando a Magdalena' de Erica Lagalisse (2011) examina algunos de los escollos del típico prejuicio antirreligioso entre anarquistas al reflexionar (desde una perspectiva feminista y anticolonial) sobre la marginación de una activista oaxaqueña durante una gira de conferencias en Canadá. Lo que se puede descartar como 'religión' incluye muchos aspectos y fenómenos (creencias, prácticas comunitarias, compromisos morales, etc.), y aunque los anarquistas podrían converger en denunciar la dominación y la opresión donde realmente se manifiestan, es posible que hoy en día muchas de esas facetas de la 'religión' no son las principales fuentes de dominación; de hecho, como han reconocido muchos anarquistas seculares, hay mucho que respetar y aprender de los camaradas religiosos en la lucha contra las estructuras de opresión (incluidas las propias). Además, si Paul–François Tremlett (2004) tiene razón en que en los primeros escritos anarquistas, la 'religión' como categoría se formó y funcionó como 'una cifra para pensar

en el pasado' (ya sea como algo que se miraba hacia atrás con nostalgia o como algo que necesitaba ser superado), entonces quizás el contexto más amplio ha evolucionado lo suficiente como para haber llegado el momento de dejar de lado este uso de esta categoría, reconsiderar la variedad de facetas y experiencias de la 'religión', y trabajar con aquellas personas religiosas que comparten muchas de las metas de sus compañeros anarquistas.

## **Exégesis anarquista**

Habiendo esbozado y discutido algunas de las sospechas tradicionales de la religión entre los anarquistas, es hora de ver ejemplos de interacciones más favorables. Un ejemplo de un encuentro positivo proviene de los estudios que interpretan las escrituras religiosas para defender el anarquismo o para implicar conclusiones anarquistas, es decir, exégesis anarquista.

Aquí, el 'anarquismo' está en las deducciones políticas de esas interpretaciones bíblicas, en otras palabras, en las críticas al Estado, el capitalismo y otras estructuras de opresión –incluyendo de hecho muchos aspectos de la 'religión'– que estos intérpretes derivan de los textos de las principales religiones. Por lo tanto, este enfoque se niega a

descartar a priori toda religión, lee los textos religiosos fundacionales y encuentra que su línea de razonamiento conduce a conclusiones anarquistas.

Mi *Christian Anarchism* considera muchos ejemplos de notorias exégesis anarquistas y los entreteje para presentar una interpretación anarquista relativamente genérica y sistemática de los evangelios cristianos (Christoyannopoulos 2010a). Los capítulos 1, 2 y 4 en particular desarrollan una interpretación textual detallada de los pasajes del Nuevo Testamento basada en el trabajo complementario de escritores como Tolstoi, Ellul, Eller, Andrews, Elliott y otros. Este no es el lugar para discutir en profundidad la contribución precisa de cada exégeta anarquista cristiano, pero un breve resumen de las principales interpretaciones podría ayudar a ilustrar parte de la variedad de estilos y enfoques involucrados.

El autor que tradicionalmente se cita en los círculos anarquistas como el principal ejemplo del anarquismo cristiano es León Tolstoi, y el libro más citado es su *El Reino de Dios está dentro de ti* (Tolstoi 2001 [1893]). En él, Tolstoi cubre extensamente temas como el servicio militar, la violencia estatal y los métodos revolucionarios, y defiende su interpretación del cristianismo contra lo que él ve como perversiones del mismo. Ese libro, sin embargo, fue originalmente escrito en respuesta a la recepción de su anterior y más metódica exégesis publicada como *Lo que creo o Mi religión* (Tolstoi 1902 [1884]), que por lo tanto

describe el análisis de Tolstoi de la enseñanza de Jesús en más detalle. Muy interesante también es la versión armonizada y traducida de los evangelios de Tolstoi ('El Evangelio según León', por así decirlo), que por lo que incluye y excluye ilustra cómo Tolstoi interpreta las cuatro escrituras canónicas (Tolstoi 1895 [1881]; 1933 [1881]). Sin embargo, como exégeta, Tolstoi era bastante inconformista. Rechazó e ignoró todo lo que consideraba irracional y se centró de lleno en la enseñanza moral de Jesús. También ignoró gran parte del Antiguo Testamento, las epístolas de Pablo y el resto del Nuevo Testamento. Como era de esperar, por lo tanto, su enfoque exegético ha sido ampliamente criticado, y puede que no sea sorprendente que incluso en los círculos cristianos radicales se tienda a abordar a Tolstoi con cautela. Sin embargo, uno de los méritos de su exégesis es su obstinada negativa a rehuir las implicaciones lógicas de la enseñanza de Jesús con respecto a la perpetración y legitimación de la violencia por parte del Estado, un tema sobre el que escribe tan bien como se puede esperar del autor de aclamadas obras de ficción.

Menos poco convencional como exégeta y más respetado como teólogo es Jacques Ellul. Erudito prolífico, escribió docenas de volúmenes, varios de los cuales interpretan libros y pasajes específicos de la Biblia. Ganó especial notoriedad por su crítica de lo que llamó nuestra *société technicienne* (generalmente traducida como 'sociedad tecnológica'), una sociedad en la que la obsesión por la

eficiencia anula las preocupaciones éticas. Su contribución más explícitamente anarquista a la exégesis bíblica, sin embargo, vino en el capítulo: 'Anarquismo y cristianismo' (Ellul 1998) y el libro breve: *Anarquía y cristianismo. Anarquismo y estudios religiosos* (Ellul 1991). En ellos, Ellul ofrece una interpretación explícitamente anarquista de varios pasajes de la Biblia, incluidos algunos ignorados en gran medida por Tolstoi, como el Libro de Samuel del Antiguo Testamento, 'dar al César' (que Tolstoi trata con bastante prisa) y el Libro del Apocalipsis. Aunque no iguala la elocuencia penetrante de la denuncia de la violencia estatal de Tolstoi, tanto la cobertura de la Biblia de Ellul como su enfoque teológico son más convencionales que los de Tolstoi, lo que lo hace más accesible para que los cristianos contemporáneos lo identifiquen y se comprometan con él.

Varios otros escritores han publicado exégesis explícitamente anarquistas de las escrituras cristianas. Un ejemplo un tanto controvertido es *Christian Anarchy* de Vernard Eller (1987), que, como se discute en mi libro (Christoyannopoulos 2010a), propone una lectura de Romanos 13 que no siempre ha sido bien recibida por los anarquistas cristianos y plantea problemas para los anarquistas seculares, pero no obstante, articula claras críticas al Estado a pesar del método contra-intuitivo que propone para subvertirlo. Otras exégesis anarquistas incluyen: *Kristendom og Anarkisme* de Niels Kjsr (1972),

*Freedom, Justice, and Christian Counter-Culture* de Michael Elliott (1990), *Christi-Anarchy* de Dave Andrews (1999), 'Anarquismo y cristianismo' de Matt Russell (2004), de Mark Van Steenwyk (2012) *That Holy Anarchist*, y de Paul Dordal (2017) *In Search of Jesus the Anarchist*, cada uno de los cuales reflexiona sobre la enseñanza de Jesús, a menudo la contrasta con la interpretación de la iglesia mayoritaria y da ejemplos de comunidades cristianas que se han esforzado más que la corriente principal por permanecer fieles a ella; *Christian Archy* de David Alan Black (2009), que revisa el significado del 'reino' de Dios en el Nuevo Testamento; de Tom O'Golo *¿Cristo? ¡No! ¿Jesús? ¡Sí!* (2011), que argumenta que Jesús y sus primeros seguidores eran anarquistas y que Pablo corrompió el cristianismo; 'La Biblia, el gobierno y la anarquía cristiana' de Greg Boyd (2008), que comenta una variedad de textos bíblicos en apoyo de una interpretación anarquista; Nekeisha Alexis-Baker (2009) 'La iglesia como resistencia al racismo y la nación', que recurre a las Escrituras para describir cómo la iglesia puede encarnar una oposición tanto a la idea de raza como a la de nación-Estado; Peter Pick (2009) 'A Theology of Revolutions', que analiza el uso de la Biblia por parte de Abiezer Coppe como arma contra las autoridades terrenales de su época; y la lectura minuciosa de fuentes bíblicas de Justin Meggitt (2017) para cuestionar la afirmación de que 'Jesús era anarquista'. Por lo tanto, hay numerosos ejemplos de exégesis explícitamente anarquistas, muchos escritos -relativamente recientemente.

También son dignas de mención porque citadas por anarquistas cristianos contemporáneos hay exégesis que, aunque no sean explícitamente anarquistas, se acercan mucho a ella por sus críticas a la violencia o a las élites políticas, como *Politics of Jesus* de John Howard Yoder (1994); de Ched Myers (1988) *Binding the Strong Man* y los estudios de Walter Wink (1984; 1986; 1992) sobre los “poderes”. Otro ejemplo que merece una breve discusión es *Jesus for President* de Shane Claiborne y Chris Haw (2008) con su sitio web asociado, clips de YouTube, giras de conferencias y DVD.

Escrito principalmente para cristianos estadounidenses y adoptando un formato que es bastante vivo y colorido (está lleno de dibujos, fotos y otros gráficos), su libro aspira a 'provocar la imaginación política cristiana' más allá de los estrechos límites de la política electoral. Sin embargo, tal vez para minimizar el riesgo de alienar a sus lectores y maximizar las posibilidades de convencerlos, la palabra “anarquismo” parece evitarse deliberadamente. Sin embargo, su exégesis, su comentario sobre la historia de la iglesia y sus reflexiones sobre el compromiso político de los cristianos contemporáneos son sorprendentemente anarquistas, similares a los escritos de varios de los autores citados anteriormente y, de hecho, a menudo se basan en ellos.

Claramente, entonces, la exégesis cristiana ha estado dando cada vez más frutos teñidos de temas e ideales anarquistas. Sin embargo, solo recientemente se han

publicado estudios que apuntan a mapear la variedad de autores, exégesis y argumentos anarquistas cristianos. Los ejemplos incluyen libros breves, textos breves en línea y capítulos en colecciones editadas (Russell 2004; Kemmerer 2009; Christoyannopoulos 2010b; Van Steenwyk 2012), pero hasta donde yo sé, mi libro sigue siendo hasta la fecha el estudio de extensión más completo (en inglés), de todos modos, para entretener tantas publicaciones preexistentes que argumentan explícitamente que 'cristianismo' implica 'anarquismo'.

Podría valer la pena señalar que, en cierto sentido, estas exégesis tienden a centrar su crítica directa en el Estado y, en cierta medida, en la Iglesia, más que en el capitalismo, aunque muchos anarquistas seculares de hoy ven el capitalismo al menos tan peligroso como el Estado. Por supuesto, la naturaleza precisa de la superposición, la interacción y el refuerzo mutuo del “Estado” y el “capitalismo” es compleja y en evolución, y es discutible si existe una fuente única y primaria del “mal” en la economía política global. Además, los anarquistas cristianos con frecuencia interpretan los pasajes de las Escrituras como un desafío a las ortodoxias económicas contemporáneas, y con frecuencia critican el sistema capitalista sobre esa base. Sin embargo, sus argumentos de las escrituras referentes al Estado parecen requerir menos pasos lógicos que los de las escrituras con respecto al capitalismo. Presumiblemente, es más fácil interpretar las escrituras antiguas para denunciar



las instituciones políticas y religiosas (aunque, por supuesto, el Estado actual también es un fenómeno bastante complejo) que denunciar la compleja red de intereses y los instrumentos de opresión que forman el 'establecimiento'. en la economía capitalista globalizada. Aún así, ya sea tomando prestada la noción de 'imperio' de Hardt y Negri en panfletos como *Radical Hope* de Jason Barr (2008) o en numerosos podcasts de Iconocast (Iconocast Collective 2013), denunciando respuestas a la crisis financiera en blogs y periódicos anarquistas cristianos, o convirtiendo algunos pasajes clásicos de sumisión de la traducción King James de la Biblia en un llamado empoderador para 'ocupar la Tierra' y 'arrojar la maldad en el horno de fuego' (Nemu 2012), los anarquistas cristianos contemporáneos pasan mucho tiempo denunciando el actual orden económico. Sin embargo, hasta la fecha, las críticas cristianas al capitalismo arraigadas directamente en la exégesis tienden a ser menos ubicuas y menos desarrolladas que las del Estado o la Iglesia.

En cualquier caso, las interpretaciones anarquistas de las escrituras religiosas no se limitan al cristianismo. En el Islam, por ejemplo, tanto *Anarca-Islam* de Mohamed Jean Veneuse (2009) como *El Islam como Anarquismo Místico* de Abdennur Prado (2010) demuestran que el Corán puede ser interpretado anárquicamente como un libro antiautoritario, anticapitalista y antipatriarcal –de hecho también (al igual que el evangelio cristiano)– como un texto crítico del *establishment* religioso. Estos estudios, sin embargo,

parecen ser los primeros intentos detallados de tal exégesis hasta el momento (al menos en inglés). Fuera de las tradiciones monoteístas, *Master Lao and the Anarchist Prince* de John Clark (nd) pretende mostrar que 'el Daodejing está de acuerdo con... el anarquismo ecológico holístico', y en *Zen Anarchy* Max Cafard (2013) (el alter ego de John Clark) argumenta de manera similar que el zen siempre tuvo la intención de ser anárquico, de hecho, que es 'la práctica de la anarquía', y lo demuestra a través de una interpretación de los respetados escritos y enseñanzas zen y budistas.

En resumen, hay numerosos ejemplos de exégesis anarquista, en otras palabras, de interpretaciones de las escrituras que llevan a conclusiones anarquistas. Estos ejemplos, por supuesto, ilustran la paradoja, mencionada en la sección anterior, del anarquismo *derivado de la autoridad bíblica*. Incluso si la conclusión es una crítica anarquista del Estado, la economía o incluso de la religión, los anarquistas seculares aún pueden denunciar justificadamente el punto de partida "revelado" como poco anarquista. Sin embargo, esa es también la fuerza de esa posición. Es decir, dentro de los círculos religiosos contemporáneos, apelar a la autoridad bíblica puede actuar como una carta de triunfo teológica, y los anarquistas religiosos a veces la han usado precisamente de esta manera. Cuando se puede argumentar de manera convincente y consistente que un texto sagrado implica una posición anarquista, esto puede ayudar a persuadir a los

correligionarios. Por lo tanto, la exégesis anarquista proporciona una línea esencial de razonamiento para los argumentos anarquistas religiosos.

## **Teología anarquista**

'Teología' es un término que puede malinterpretarse en círculos no religiosos, y a veces la palabra 'teológico' se usa casi como sinónimo de 'religioso'. Sin embargo, la teología se refiere a un modo específico de investigación y comprensión, uno que está más profundamente arraigado en la religión que los “estudios religiosos”. Sigue un estilo de argumentación que es más contemplativo, que a menudo asume la “creencia” y que piensa dentro de (y usa el lenguaje de) las tradiciones religiosas. En comparación con la exégesis, por lo tanto, la teología se preocupa menos por las Escrituras y su interpretación, y más por abordar cuestiones y temas específicos (como la guerra, el mal, la paz, la justicia, el amor) desde una comprensión religiosa o cosmológica particular. En última instancia, la teología busca permanecer fiel a las Escrituras, pero no reducirse a ellas.

Existe cierto debate dentro de los estudios religiosos sobre si el término 'teología' solo debe aplicarse al pensamiento cristiano o al menos monoteísta, o si puede usarse para

describir el pensamiento y la filosofía similares que pueden surgir de cualquier tradición religiosa. Sin embargo, aunque algunas religiones no tienen una deidad ('theos') sobre la que 'razonar' ('logos'), el cristianismo no es la única religión que adopta el modo de reflexión enraizado en una tradición religiosa que se describe con el término: 'teología'. Por lo tanto, aunque algo etnocéntrica, la palabra nombra un tipo de investigación que no se restringe necesariamente al pensamiento cristiano. Por lo tanto, la etiqueta de 'teología anarquista' puede aplicarse de manera similar a las reflexiones anarquistas arraigadas en cualquier tradición religiosa, ayudando así a diferenciar tal modo de pensamiento de uno más exegético centrado en la interpretación de textos fundacionales.

Al mismo tiempo, el límite entre la exégesis y la teología no es rígido. Las discusiones teológicas no están necesariamente enraizadas directa y apresuradamente en las Escrituras, pero muchas en última instancia lo están. Las discusiones exegéticas pueden centrarse de manera muy limitada en los versículos específicos que buscan interpretar, pero con frecuencia evocan ideas y debates teológicos que han madurado dentro de la tradición religiosa. En resumen: 'exégesis' y 'teología' apuntan a dos tipos de análisis que están impulsados por diferentes intereses primarios, pero que, sin embargo, son complementarios y, a menudo, se usan juntos. Por ejemplo, los anarquistas cristianos han contribuido a las discusiones teológicas sobre la justicia

restaurativa (teología), han articulado una interpretación detallada del Sermón de la Montaña (exégesis), pero también han criticado los principales desarrollos teológicos como la teoría de la guerra justa sobre la base de las Escrituras (ambos).

*Christian Anarchism*, era muy consciente de que se concentraba en la exégesis y contenía poca teología, una ausencia que ha sido notada implícita o explícitamente por algunas de las reseñas que emanan de círculos religiosos (más que anarquistas). Hasta cierto punto, esta ausencia simplemente reflejaba la literatura que el libro estaba reuniendo: muchos de los autores que habían escrito explícitamente sobre el anarquismo cristiano habían hecho de la exégesis bíblica una parte central de su argumento, por lo que parecía apropiado emular eso en un estudio. pretendiendo tejer a esos autores juntos. Además, proporcionar un panorama bastante completo de la exégesis anarquista cristiana podría, a su vez, permitir a otros tanto desarrollar una teología anarquista que podría construir sobre esas interpretaciones, como desviar las objeciones bíblicas al señalar las existentes exégesis que ya los abordan. Además, la teología con inclinaciones explícitamente anarquistas era hasta hace poco un campo poco explorado (aunque emergente), por lo que parecía sensato, en el anarquismo cristiano, centrarse en la exégesis.

Sin embargo, no todo el anarquismo cristiano trata simplemente de las escrituras, y varios anarquistas

cristianos han estado articulando consideraciones teológicas de cuestiones contemporáneas específicas. Por ejemplo: *Jesus for President* de Claiborne y Haw (2008) y *Electing Not to Vote* (Elegir no votar) de Ted Lewis (2008) abordan los temas de las elecciones y la votación; *La violencia* de Ellul (1970) reflexiona sobre el tema de la violencia desde una variedad de perspectivas cristianas; *Seeking Justice* de Keith Hebden (2013) combina la experiencia personal y la teología, y más ampliamente las historias y la teoría, para explorar formas en las que los activistas pueden inspirarse para desafiar las estructuras injustas de hoy; y la colección de ensayos de Ronald Osborn (2010) reflexiona desde una perspectiva radical influenciada por Tolstoi y Chomsky sobre una serie de temas relacionados con la guerra y el poder político, incluido el Premio Nobel de Obama, la contribución política de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, y la guerra de Vietnam. Todas estas publicaciones buscan abordar temas y debates específicos basados en una tradición cristiana de tendencia anarquista.

Tales discusiones teológicas a menudo se involucran y encuentran apoyo en las escuelas de pensamiento teológico existentes que, aunque no llegan a conclusiones explícitamente anarquistas, han desarrollado argumentos que simpatizan con él. Por ejemplo, mucha 'teología de la liberación' considera temas cercanos al anarquismo. Su crítica de la opresión y de la economía capitalista y su preferencia por las formas de organización de base y

comunitarias, por ejemplo, concuerdan con el anarquismo. Dada la deuda de la teología de la liberación con el pensamiento socialista, esto probablemente no sea sorprendente. Sin embargo, rara vez se menciona explícitamente el anarquismo en la teología de la liberación, y rara vez se expresa una crítica específica del Estado con argumentos más familiares para los anarquistas. De hecho, el empoderamiento de los oprimidos a menudo se contempla en términos estatistas. Sin embargo, así como el anarquismo es una corriente del socialismo, la teología anarquista no está muy alejada de la teología de la liberación. *La dimensión anarquista de la teología de la liberación* de Linda Damico (1987) explora precisamente esta proximidad ideológica, y *Dalit Theology and Christian Anarchism* de Keith Hebden (2011) ilustra esta proximidad en el contexto indio poscolonial particular de la teología dalit.

Se pueden hacer argumentos similares de la teología pacifista. De hecho, una de las principales razones por las que algunos anarquistas cristianos (los tolstoyanos en particular) son anarquistas es que aplican su rechazo pacifista de la violencia al Estado: ven su anarquismo como una extensión constante y esencial de su pacifismo. Por el contrario, y como ya se ha señalado de pasada, algunos anarquistas cristianos han encontrado apoyo en los argumentos de destacados teólogos como Yoder o Hauerwas, quienes, aunque no son anarquistas, han

articulados poderosos argumentos teológicos contra la violencia.

Una escuela de pensamiento teológico más reciente que a veces se hace eco de temas anarquistas es la Ortodoxia Radical, en particular en algunos de los escritos de William T. Cavanaugh (1995; 1999; 2004). Esta corriente teológica tiene como objetivo volver y afirmar interpretaciones 'ortodoxas' de la fe cristiana que, implícita o explícitamente, es crítica con las ideas e instituciones contemporáneas como el secularismo, pero también con el Estado-nación soberano moderno establecido por la Paz de Westfalia en 1648. Incluso si su principal preocupación no es necesariamente la política e incluso si su compromiso crítico con gran parte del pensamiento secular lo lleva a un conflicto filosófico directo con gran parte del pensamiento anarquista, cuando algunos de sus académicos se involucran en cuestiones políticas, pueden llegar así mismo cerca de una posición anarquista. Richard Davis (2013) realizó una tesis doctoral precisamente sobre Cavanaugh y Milbank (posiblemente el teólogo más notorio de esta escuela) que discute su crítica del Estado sobre bases teológicas, usando el lenguaje de creación, preservación y redención para examinar los orígenes del Estado y presentar la iglesia (en el sentido 'ortodoxo radical') como una alternativa a él. La mayoría de los anarquistas seculares probablemente rechazarán la base en la teología así como la crítica del secularismo, pero la Ortodoxia Radical, no obstante, presenta un ejemplo de teología que se inclina



hacia el anarquismo en su crítica del Estado; en resumen, una especie de teología anarquista.

Al mismo tiempo, incluso cuando se critica teológicamente al Estado o al capitalismo, rara vez los teólogos adoptan abiertamente la etiqueta de “anarquismo”. Esta renuencia puede estar impulsada por un grado de cautela y desconfianza basada en la percepción de que los anarquistas descartan inexorablemente todo lo religioso, o tal vez a veces para evitar largas justificaciones sobre la idoneidad de la etiqueta. Pero esto parece estar cambiando. Tanto en los círculos activistas como académicos, hay un rumor palpable en torno al anarquismo religioso (especialmente cristiano) y en los grupos religiosos en particular, un aparente deseo de articularlo y discutirlo teológicamente. Ya sea en proyectos de investigación actuales, foros de discusión en línea, publicaciones recientes o documentos de conferencias, hay un entusiasmo perceptible por una teología de tendencia anarquista más explícita.

Un ejemplo es la calidad de las discusiones teológicas alojadas en sitios web como Jesus Radicals, ya sea en ensayos y podcasts (Iconocast Collective 2013 incluye entrevistas con una lista sustancial de teólogos estadounidenses), en conferencias convocadas a través de este, o en publicaciones que surgen de estos (por ejemplo, Van Steenwyk 2012). También interesante e indicativo del atractivo actualizado de la teología anarquista es *Occupying Faith* de Kevin Snyman (2013), que es una colección de

sermones, reflexiones y otros recursos que ubican a Jesús entre el movimiento Occupy y exploran cómo los cristianos pueden responder 'a través de la oración, la meditación, la liturgia, las historias, el arte, la reflexión y el debate teológico' a los 'sistemas económicos y políticos injustos' de hoy. *Las ambiciones de Mohamed* Jean Veneuse (2009) para el 'Anarca Islam' están igualmente arraigadas en la economía política contemporánea y combinan la exégesis con consideraciones más teológicas.

En cualquier caso, la teología anarquista no es exclusivamente nueva. Como ya se señaló, varias escuelas establecidas de pensamiento teológico se han acercado a las conclusiones anarquistas. Cientos de artículos impresos en el periódico *Catholic Worker* desde su lanzamiento (en 1933) se han hecho eco de temas anarquistas centrales utilizando un lenguaje teológico. Además, la mayoría de los libros mencionados anteriormente como 'exegéticos' también se involucran a veces en reflexiones y argumentos más 'teológicos', al igual que sus autores en otras publicaciones. Por ejemplo, Ellul, Boyd, Wink, Yoder y Andrews, por nombrar solo algunos, han publicado obras teológicas que se prestan bien a los argumentos anarquistas cristianos. En cuanto al Anarquismo Budista de Gary Snyder (1969), probablemente también encaja mejor en la categoría de 'teología' que en la de 'exégesis', ya que articula reflexiones anarquistas desde una posición budista. Lo que ejemplos como estos ilustran, por lo tanto, es que el reciente estallido

de erudición sobre la teología anarquista tiene fundamentos más antiguos sobre los que construir.

Otro conjunto de publicaciones teológicas son más controvertidas y quizás podrían calificarse como 'polémicas', 'tratados' o 'súplicas' (un buen término francés podría ser: plaidoyer). Por ejemplo, *L ' Anarchisme chretien* de Jacques de Guillebon y Falk van Gaver (2012) combina una lectura abiertamente selectiva de renombrados teólogos católicos franceses con debates serpenteantes sobre temas anarquistas y figuras esperadas como Tolstoi, Ellul y Day, pintando así un lienzo deliberadamente controvertido pero rico y estimulante que para sus autores captura la imaginación anarquista cristiana. Otro ejemplo podría ser *La revelación anarquista* de Paul Cudenec (2013), que viaja por el anarquismo de Bakunin, Landauer y Read, pero también por formas esotéricas de religión, psicología y filosofía existencial para presentar el anarquismo como una forma completa de ser en contraste con la vida alienante de la sociedad moderna.

También se podría mencionar la *Zenarchy* de Kerry Thornley (1997): poco ortodoxa en su estructura, provocativa en sus argumentos, típica de su autor, se describe a sí misma como 'una forma de Zen aplicada a la vida social', una 'forma no combativa, no participativa', 'un enfoque sin política de la anarquía destinado a hacer pensar al estudiante serio'. Tales publicaciones pueden no seguir líneas de argumentación convencionales o académicas, pero

ofrecen contribuciones que invitan a la reflexión sobre la -teología anarquista.

Por último, el trabajo reciente de Simon Critchley debe mencionarse aquí porque se relaciona con la teología, aunque no es 'teológico' en el sentido de hablar desde dentro de una tradición teológica. Tanto su 'Anarquismo místico' (Critchley 2009) como su *Faith of the Faithless* (Fe de los infieles, Critchley 2012) recorren la teología política de Schmitt, la religión civil de Rousseau y el misticismo medieval y el milenarismo para reflexionar sobre el potencial místico, anarquista y posiblemente milenarista por el amor al prójimo para transformar tanto el yo como nuestra comprensión de lo común. Critchley no está hablando desde un contexto cristiano, pero su trabajo es 'teológico' en el sentido de que contribuye a lo que Schmitt entendió como 'teología política' (que ve los discursos políticos y las instituciones como teológicos secularizados), y discute el trabajo teológico de místicos medievales y milenarios. Podría decirse que la 'Teoría cristiana' de Ted Troxell (2013) se suma a Critchley (y a la opinión de que toda política es, en cierto sentido, 'teológica') al poner en diálogo cuidadoso una serie de temas posanarquistas con reflexiones teológicas articuladas por John Howard Yoder, presentando así a Yoder como un contribuyente potencial a la teoría posanarquista.

En resumen, la teología anarquista se refiere a diversos modos de análisis que son relativamente distintos de la

exégesis anarquista, aunque complementarios. A medida que la exégesis anarquista gana cada vez más reconocimiento, también lo hace la teología anarquista. Mientras que la contribución de la exégesis anarquista se centra en la interpretación de las escrituras religiosas, la teología anarquista aborda una variedad de temas y discusiones, amplias o específicas, a menudo en respuesta a desafíos y debates contemporáneos, y en el lenguaje de su tradición religiosa.

Varias escuelas de pensamiento teológico se han acercado al territorio anarquista en el pasado, pero rara vez las discusiones teológicas han abrazado explícitamente el razonamiento y las conclusiones anarquistas. Más recientemente, sin embargo, una serie de académicos y activistas han estado desarrollando reflexiones teológicas que simpatizan con los temas y argumentos anarquistas y están orientados hacia ellos, por lo que parece probable que la teología anarquista continúe dando una variedad de frutos en los próximos años.

## **Historiografía anarquista religiosa**

Un tercer tipo de erudición, más vagamente definido, en el que el anarquismo y la religión se encuentran, es el que

presenta y analiza el pensamiento y la biografía de pensadores y movimientos específicos. Este tipo de erudición varía entre los más biográficos y los más discursivos; algunos estudios se concentran en mapear las vidas y genealogías de individuos o movimientos y otros se preocupan más por reflexionar o discutir sobre sus ideas y filosofías, tal vez trazando paralelos y trazando corrientes a lo largo de la historia o diferentes contextos históricos. Lo que es común a tales estudios, a pesar de la variedad significativa, es su preocupación por presentar (de hecho, a menudo recuperar y reafirmar) la vida y el pensamiento de las figuras anarquistas religiosas: quién hizo qué, cuándo, cómo esto fue religioso y anarquista, y por qué es importante para las historias más amplias de esos contextos.

Los ejemplos de tales estudios abundan e incluyen: estudios de colonias tolstoyanas (p. ej., Armytage 1957; Holman 1978); la monografía de Charlotte Alston (2013) sobre el tolstoyismo como movimiento internacional; el libro de Valerio Pignatta (1997) sobre los revolucionarios religiosos ingleses del siglo XVI; la historia de los disidentes religiosos en la Hungría de principios del siglo XX de Bojan Aleksov (2009); el relato de Andre de Raaij (2009) sobre anarquistas cristianos holandeses en el mismo período. El libro breve de Harold Barclay (2002) que describe varias sectas religiosas y su artículo anterior se centraron más específicamente en las comunidades musulmanas; la presentación de Patricia Crone (2000) de los anarquistas

musulmanes del siglo IX; los panoramas de Anthony Fiscella (2009; 2012) de los individuos y movimientos anarquistas islámicos; la discusión de Ruy Llera Blanes (2017) sobre la iglesia tokoísta en Angola; las biografías de Tripp York (2009) de Dorothy Day, Clarence Jordan y los hermanos Berrigan; las reflexiones de Terrance Wiley (2014) sobre la confluencia del anarquismo y la religión en Thoreau, Day y Rustin; los diversos estudios que narran las vidas de los individuos y comunidades del *Trabajador Católico* (p. ej., Segers 1978; Coy 1988; Holben 1997; Ellis 2003; y Zwick 2005), así como, por supuesto, las publicaciones autobiográficas de algunos de esos individuos (p. ej., Day 1952; Hennacy 1994; O'Reilly 2001); la descripción general de John Clark (2005) de las inclinaciones anarquistas y las 'espiritualidades que reafirman la naturaleza', incluidos el taoísmo, el budismo, el zen y muchos más; los relatos de John Rapp (1998; 2009; 2012) sobre el impulso anarquista en el Dao De Jing, en los filósofos y poetas taoístas y en figuras chinas más recientes; el capítulo de Michael T. Van Dyke (2009) sobre las inclinaciones anarquistas y zen de Kenneth Rexroth y sobre la contracultura espiritual de la posguerra en San Francisco; y la discusión de Enrique Galván-Álvarez (2017) sobre el anarquismo budista de Shinran Shonin.

También se podría mencionar la presentación de los anarquistas judíos de Jesse Cohn (nd); estudios de anarquistas judíos antes de la Primera Guerra Mundial en los Estados Unidos (Biagini 1998), Europa Central (Lowy 1988) y

Londres (Fishman 2004); el volumen editado de Amedeo Bertolo (2001) que reúne las actas de una conferencia sobre anarquismo y judíos; investigaciones sobre el papel del judaísmo en el radicalismo de anarquistas como Emma Goldman (Gornick 2013); así como obras de y sobre pensadores como Martin Buber y Gustav Landauer, por ejemplo.

Sin embargo, una dificultad aquí es que 'judío' es una etiqueta que es tan cultural y étnica como 'religiosa', y – aparte quizás de Buber– no siempre está muy claro hasta qué punto los anarquistas judíos son anarquistas basados en argumentos específicamente religiosos.

Por lo tanto, claramente hay muchos ejemplos de publicaciones que han narrado y reinstaurado las historias de movimientos y activistas anarquistas religiosos. Estos estudios rara vez son solo descriptivos y biográficos, pero desempeñan un papel importante al escribir o reescribir a anarquistas religiosos a menudo olvidados en sus contextos históricos, al presentar algunas de sus contribuciones originales y contar la historia de su impacto político y religioso. Pintan un rico tapiz de práctica (y pensamiento) anarquista religioso a través del tiempo y el espacio, empoderando así la práctica (y el pensamiento) contemporáneo con una perspectiva histórica.

Además de esas publicaciones, Tolstoi y Ellul son dos autores anarquistas cristianos particulares que han



disfrutado de una atención significativa a lo largo de los años, con muchas publicaciones que brindan estudios relativamente integrados tanto de su pensamiento como de su biografía. Como era de esperar, dada su notoriedad como autor de ficción clásica, se han publicado innumerables biografías y análisis de Tolstoi en muchos idiomas. Sin embargo y frustrantemente, los aspectos específicamente anarquistas de su pensamiento posterior rara vez se abordan explícitamente. Numerosos estudios analizan sus puntos de vista religiosos poco convencionales, pero los políticos tienden a descartarse más rápidamente como demasiado excéntricos, o solo se describen de pasada o en términos bastante vagos. Esto se aplica tanto a la erudición sobre Tolstoi como a los muchos artículos de noticias, documentales y otras publicaciones que conmemoraron el centenario de su muerte en 2010. Sin embargo, algunos estudios se han comprometido directamente tanto con su pensamiento religioso como anarquista. Traté de enumerar varios de estos en un artículo de *Anarchist Studies* (Christoyannopoulos 2008), aunque algunos otros me han llamado la atención desde entonces. *El Pacifismo de Tolstoi* de Colm McKeogh (2009), por ejemplo, es un estudio reciente notable que presenta las ideas religiosas y políticas de Tolstoi, incluido su pensamiento anarquista, con una profundidad significativa. La biografía reciente de Rosamund Bartlett (2010) también da algo de espacio al anarquismo de Tolstoi, así como a su visión de la religión. En general, sin embargo, la vasta erudición sobre Tolstoi tiende a centrarse

en otros aspectos de sus escritos además de su pensamiento anarquista, o si toca este último lo hace en términos vagos y frecuentemente desdeñosos.

Jacques Ellul es el otro anarquista cristiano particularmente notable cuyo pensamiento ha sido objeto de varias publicaciones académicas. Un ejemplo reciente es un número del *Ellul Forum* (Alexis–Baker 2011), que incluye cuatro ensayos dedicados a tomar en serio la dimensión anarquista de su pensamiento. En general, sin embargo, como en el caso de Tolstoi, los elementos anarquistas del pensamiento de Ellul rara vez se abordan con mucho detalle. De hecho, *Generations Ellul* de Frederic Rognon (2012), que enumera y describe brevemente a los diversos 'sucesores' del pensamiento de Ellul en la actualidad, solo incluye tres 'anarquistas', aunque su *Jacques Ellul* (Rognon 2007) incluye alguna discusión sobre el pensamiento anarquista de Ellul y su relevancia para los movimientos ecológicos y de justicia global contemporáneos. De las biografías de Ellul, sin embargo, la de Andrew Goddard (2002) es quizás la que analiza con más detalle el pensamiento religioso y anarquista de Ellul. Aún así, la mayor parte de la erudición sobre el trabajo social y político de Ellul tiende a comprometerse con su análisis de la sociedad tecnológica más que con sus (ciertamente menos abundantes) cavilaciones explícitamente anarquistas.

En cuanto a las figuras históricas y su pensamiento, también hay pensadores muy conocidos que no suelen

identificarse como anarquistas religiosos, pero cuyo pensamiento, según algunos, está más cerca del anarquismo de lo que suele reconocerse. Por ejemplo: Peter Marwill - (1994) presenta a William Blake como un precursor del anarquismo moderno; Christopher Hobson (2000) examina la percepción que tiene Blake de Jesús y cómo informa su política de tendencia anarquista; Mitchell Verter (2006) analiza el uso que hace Emmanuel Levinas del término *anarquía* y hasta qué punto su pensamiento resuena con el de los anarquistas clásicos; y Richard Davis (2009) sostiene que el llamamiento de Soren Kierkegaard a la indiferencia hacia el Estado lo convierte en un tipo de anarquista peculiarmente cristiano.

En cuanto a las historias de ejemplos mucho más recientes, no tengo conocimiento de ninguna erudición que pretenda trazar un mapa exhaustivo de los anarquistas religiosos de hoy. La comunidad anarquista religiosa, sin embargo, todavía parece prosperar. El anarquismo religioso parece particularmente vibrante en América del Norte, pero se perciben comunidades significativas en las Islas Británicas, en Australia y el Pacífico Sur, así como en Europa continental y más allá. Los sitios web como Jesus Radicals proporcionan un centro y una fuente de información para las redes anarquistas religiosas, al igual que, por supuesto, las redes sociales, los foros en línea y otras herramientas y campañas en línea como Occupy Faith. Fuera de línea, estas redes organizan conferencias y otras reuniones, y el anarquismo

religioso se practica a diario en la vida comunitaria, al brindar atención y apoyo a las víctimas de la economía política global, y en 'liturgia' y agitación contra los poderes y por una sociedad global más justa. Para muchos, un objetivo importante es afirmar, a través de la práctica, tradiciones alternativas que sean más fieles a las Escrituras o a los orígenes de su religión particular y, al hacerlo, involucrar a los principales correligionarios, así como a los camaradas anarquistas y a la ciudadanía en general. En cualquier caso, y a pesar de sus similitudes, los anarquistas religiosos de hoy están enraizados en una variedad de tradiciones religiosas y contextos políticos, y será tarea de los estudiosos futuros contar la historia de su vida y pensamiento.

## Conclusiones

Las categorías anteriores no son perfectamente distintas entre sí, podría decirse que muchos estudios pertenecen a más de una categoría, y algunas publicaciones que no han sido citadas –novelas como *The Taqwacores* de Michael Muhammad Knight (2004), por ejemplo, o trabajos más eclesiológicos como como *Faith and Politics after Christendom* de Jonathan Bartley (2006)– no entrarían claramente en ninguna de estas categorías. No obstante, esta clasificación particular tiene sus méritos en el sentido

de que ilustra parte de la variedad de publicaciones que tocan el anarquismo y la religión.

El primer tipo de erudición muestra que los anarquistas han articulado una serie de críticas a la religión, pero también que los anarquistas religiosos están de acuerdo con muchas de estas críticas y que, de todos modos, algunas de estas acusaciones, cuando no están calificadas, son demasiado amplias. Por supuesto, así como se puede esperar que los ateos cuestionen las afirmaciones religiosas, se puede esperar que los anarquistas cuestionen las estructuras del patriarcado y la dominación, sobre todo las que se basan en premisas aparentemente falsas. El cuestionamiento anarquista crítico, por lo tanto, incluso por parte de los anarquistas religiosos, de las afirmaciones dogmáticas y las instituciones opresivas continuará, pero la religión no es el único objetivo, ni la “religión” es necesariamente el principal o el único problema.

La exégesis anarquista es un modo de análisis ligeramente diferente de la teología anarquista. Una cosa es estudiar y tratar de interpretar fielmente los textos fundacionales de una tradición religiosa, y otra ponderar los desafíos y fenómenos contemporáneos específicos desde el interior del lenguaje de una comprensión religiosa (y sin tener necesariamente siquiera una guía bíblica clara para consultar). Como muestran los estudios más historiográficos presentados en la cuarta sección, la lectura de los textos religiosos fundacionales ha fomentado las tendencias

anarquistas a lo largo de los siglos, y la erudición cubierta en la segunda sección sustenta tales interpretaciones. La erudición intelectualmente más innovadora y desafiante, sin embargo, es probablemente la teología anarquista, donde las reflexiones y cavilaciones sinceras sobre las diversas cuestiones que enfrenta el mundo se articulan de manera que buscan resonar dentro de la tradición religiosa de los autores.

Por lo tanto, el impacto del “anarquismo” en los estudios religiosos es variado: a veces el anarquismo critica la religión; a veces se notan paralelismos entre ideas y prácticas anarquistas y religiosas; a veces, las interpretaciones de las escrituras conducen a conclusiones anarquistas; a veces los teólogos se inclinan hacia temas anarquistas en sus debates religiosos; a veces se estudian y reintegran individuos y movimientos históricos; y mientras tanto, muchos anarquistas religiosos tratan de vivir su anarquismo religioso. La intersección del anarquismo y la religión es un área de estudio que ha sido muy vibrante en los últimos años, con mucho interés no solo por parte de académicos, sino también de anarquistas y personas religiosas en la comunidad en general. Sin embargo, muchas vías de investigación siguen maduras para exploraciones originales en todas las categorías mencionadas anteriormente (y de hecho en otras), sobre todo en religiones distintas del cristianismo.

En una arena global que presencia lo que algunos

académicos han descrito como un 'resurgimiento' de la religión, es probable que los encuentros anarquistas con la religión se vuelvan más raros. En ese contexto, el surgimiento del anarquismo religioso radicaliza la religión y, por lo tanto, empodera a las personas religiosas para unirse a las filas anarquistas, construye puentes con compañeros de viaje que enfrentan una lucha anarquista similar y, con un buen equilibrio de respeto e investigación crítica, puede enriquecer tanto el anarquismo como los estudios religiosos con una mejor comprensión del anarquismo, la religión y el anarquismo religioso.

## Referencias

- Aleksov, B. (2009) 'Religious Dissenters and Anarchists in Turn of the Century Hungary', in A. Christoyannopoulos (ed.) *Religious Anarchism: New Perspectives*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 47-68.
- Alexis-Baker, A. (ed.) (2011) *Anarchism and Jacques Ellul*, South Hamilton, MA: The International Jacques Ellul Society.
- Alexis-Baker, N. (2005) 'Embracing God, Rejecting Masters', *Christianarchy*, 1(1): 2.
- Alexis-Baker, N. (2009) 'The Church as Resistance to Racism and Nation: a Christian, Anarchist Perspective', in A. Christoyannopoulos (ed.) *Religious Anarchism: New Perspectives*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 166-205.

- Alston, C. (2013) *Tolstoi and his Disciples: The History of a Radical International Movement*, London: I. B. Tauris.
- Andrews, D. (1999) *Christi-Anarchy: Discovering a Radical Spirituality of Compassion*, Oxford: Lion.
- Armytage, W.H.G. (1957) 'J. C. Kenworthy and the Tolstoyan Communities in England', *American Journal of Economics and Sociology*, 16(4): 391-404.
- Barclay, H.B. (2002) 'Islam, Muslim Societies and Anarchy', *Anarchist Studies*, 10(2): 105-118.
- Barclay, H. (2010) 'Anarchist Confrontations with Religion', in N. Jun and S. Wahl (eds.) *New Perspectives on Anarchism*, Lanham, MD: Lexington, pp. 169-188.
- Barr, J. (2008) 'Radical Hope: Anarchy, Christianity, and the Prophetic Imagination'. Online.
- Available at: <http://propheticheretic.files.wordpress.com/2008/03/radical-hope-anarchy-christianity-and-the-prophetic-imagination.pdf> (accessed 11 March 2008).
- Bartlett, R. (2010) *Tolstoy: A Russian Life*, London: Profile.
- Bartley, J. (2006) *Faith and Politics after Christendom: The Church as a Movement for Anarchy*, Milton Keynes: Paternoster.
- Bertolo, A. (ed.) (2001) *L'anarchico e l'Ebreo: storia di un incontro*, Milan: Eleuthera.
- Bessiere, G. (2007) *Jesus selon Proudhon: la 'messianose' et la naissance du christianisme*, Paris: Cerf. Biagini, F. (1998) *Nati Altrove: Il Movimento Anarchico Ebraico tra Mosca e New York*, Pisa: Biblioteca F. Serantini.



Black, D.A. (2009) *Christian Archy*, Gonzalez, FL: Energion.

Boyd, G. (2008) *The Bible, Government and Christian Anarchy*, Reknew. Online. Available at: <http://reknew.org/2008/01/the-bible-government-and-christian-anarchy/> (accessed 9 August 2013).

Cafard, M. (2013) *Zen Anarchy*, RA Forum. Online. Available at: <http://raforum.info/spip.php?article3503> (accessed 7 August 2013).

Castro Alfin, D. (1998) 'Anarquismo y Protestantismo: Reflexiones sobre un Viejo Argumento', *Studia Historica: Historia Contemporanea*, 16: 197-220.

Cavanaugh, W.T. (1995) 'A Fire Strong Enough to Consume the House: The Wars of Religion and the Rise of the State', *Modern Theology*, 11(4): 397-420.

Cavanaugh, W.T. (1999) 'The City: Beyond Secular Parodies', in J. Milbank, C. Pickstock, et al. (eds.) *Radical Orthodoxy: a New Theology*, London: Routledge, pp. 201-219.

Cavanaugh, W.T. (2004) 'Killing for the Telephone Company: Why the Nation-state is not the Keeper of the Common Good', *Modern Theology*, 20(2): 243-274.

Anarchism and religious studies 225

Christoyannopoulos, A. (2008) 'Leo Tolstoy on the State: A Detailed Picture of Tolstoy's Denunciation of State Violence and Deception', *Anarchist Studies*, 16(1): 20-47.

Christoyannopoulos, A. (ed.) (2009) *Religious Anarchism: New Perspectives*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Christoyannopoulos, A. (2010a) *Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel*, Exeter: Imprint Academic.

Christoyannopoulos, A. (2010b) 'Christian Anarchism: A Revolutionary

Reading of the Bible', in N. Jun and S. Wahl (eds.) *New Perspectives on Anarchism*, Lanham, MD: Lexington, pp. 149-168.

Christoyannopoulos, A. (2016) 'Leo Tolstoy's Anticlericalism and Its Contemporary Extensions: A Case against Churches and Clerics, Religious and Secular', *Religions*, 7(59): 1-20.

Christoyannopoulos, A. & Adams, M.S. (eds.) (2017) *Essays in Anarchism and Religion: Volume I*, Stockholm: Stockholm University Press.

Claiborne, S. and Haw, C. (2008) *Jesus for President: Politics for Ordinary Radicals*, Grand Rapids: Zondervan.

Clark, J. (2005) 'Anarchism', in B. Taylor (ed.) *Encyclopedia of Religion and Nature*, London: Continuum, pp. 49-56.

Clark, J.P. (n.d.) 'Master Lao and the Anarchist Prince.' Online. Available at: [http://anarvist.freeshell.org/JohnClark/MASTER\\_LAO\\_AND\\_THE\\_ANARCHIST\\_PRINCE\\_by\\_John\\_Clark.html](http://anarvist.freeshell.org/JohnClark/MASTER_LAO_AND_THE_ANARCHIST_PRINCE_by_John_Clark.html) (accessed 9 August 2013).

Cohn, J. (n.d.) 'Messianic Troublemakers: The Past and Present Jewish Anarchism.' Online. Available at: [http://www.zeek.net/politics\\_0504.shtml](http://www.zeek.net/politics_0504.shtml) (accessed 14 February 2006).

Coy, P.G. (ed.) (1988) *A Revolution of the Heart: Essays on the Catholic Worker*, Philadelphia: Temple University Press.

Critchley, S. (2009) 'Mystical Anarchism', *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, 10(2): 272-306.

Critchley, S. (2012) *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*, London: Verso. Crone, P. (2000) 'Ninth-Century Muslim Anarchists', *Past and Present*, 167: 3-28.

Cudenec, P. (2013) *The Anarchist Revelation: Being What We're Meant to Be*, Sussex: Winter Oak. Damico, L.H. (1987) *The Anarchist Dimension of Liberation Theology*, New York: Peter Lang. Davis,

R.A. (2009) 'Love, Hate, and Kierkegaard's Christian Politics of Indifference', in A.

Christoyannopoulos (ed.) *Religious Anarchism: New Perspectives*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 82-105.

Davis, R. (2013) 'The Political Church and the Profane State in John Milbank and William Cavanaugh', PhD thesis, University of Edinburgh.

Day, D. (1952) *The Long Loneliness: The Autobiography of the Legendary Catholic Social Activist*, New York: HarperSanFrancisco.

De Guillebon, J. and Van Gaver, F. (2012) *L'Anarchisme Chretien*, Paris: L'Oeuvre.

De Raaij, A. (2009) 'The International Fraternity Which Never Was: Dutch Christian Anarchism between Optimism and Near-defeat, 1893-1906', in A. Christoyannopoulos (ed.) *Religious Anarchism: New Perspectives*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 69-81.

Dordal, P. (2017) *In Search of Jesus the Anarchist*, Pittsburgh, PA: Eleutheria.

Eller, V. (1987) *Christian Anarchy: Jesus' Primacy over the Powers*, Eugene: Wipf and Stock.

Elliott, M.C. (1990) *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*, London: SCM.

Ellis, M.H. (2003) *Peter Maurin: Prophet in the Twentieth Century*, Washington: Rose Hill.

Ellul, J. (1970) *Violence: reflections from a Christian perspective*, trans. C. Gaul Kings, London: SCM.

Ellul, J. (1991) *Anarchy and Christianity*, trans. G. W. Bromiley, Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Ellul, J. (1998) 'Anarchism and Christianity', *Jesus and Marx: From Gospel to Ideology*, trans. J. Main Hanks, Grand Rapids: William B. Eerdmans,

pp. 166-167.

- Fiscella, A.T. (2009) 'Imagining an Islamic Anarchism: A New Field of Study is Ploughed', in A. Christoyannopoulos (ed.) *Religious Anarchism: New Perspectives*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 280-317.
- Fiscella, A. T. (2012) 'Varieties of Islamic Anarchism: A Brief Introduction'. Online. Available at: <http://www.ru-a.org/2012/03/varieties-of-islamic-anarchism-zine.html> (accessed 9 August 2013).
- Fishman, W.J. (2004) *East End Jewish Radicals 1875-1914*, Nottingham: Five Leaves.
- Galvan-Alvarez, E. (2017) 'Why Anarchists Like Zen? A Libertarian Reading of Shinran (1173-1263)', in A. Christoyannopoulos and M.S. Adams (eds.) *Essays in Anarchism and Religion: Volume I*, Stockholm: Stockholm University Press, pp. 78-123
- Gibson, T. (1994) 'Should We Mock at Religion?', *The Raven: anarchist quarterly*, 25: 10-18.
- Goddard, A. (2002) *Living the Word, Resisting the World: The Life and Thought of Jacques Ellul*, Milton Keynes: Paternoster.
- Gornick, V. (2013) *Emma Goldman: Revolution as a Way of Life*, New Haven: Yale University Press.
- Hebden, K. (2009) 'Building a Dalit World in the Shell of the Old: Conversations between Dalit Indigenous Practice and Western Anarchist Thought', in A. Christoyannopoulos (ed.) *Religious Anarchism: New Perspectives*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 145-165.
- Hebden, K. (2011) *Dalit Theology and Christian Anarchism*, Farnham: Ashgate.
- Hebden, K. (2013) *Seeking Justice: The Radical Compassion of Jesus*, Alresford: Circle.
- Hennacy, A. (1994) *The Book of Ammon*,

Baltimore: Fortkamp.

- Hobson, C.Z. (2000) 'Anarchism and William Blake's Idea of Jesus', *The Utopian*, 1: 43-58.
- Holben, L. (1997) *All the Way to Heaven: A Theological Reflection on Dorothy Day, Peter Maurin and the Catholic Worker*, Marion: Rose Hill.
- Holman, M.J.D.K. (1978) 'The Purleigh Colony: Tolstoyan Togetherness in the Late 1890s', in M. Jones (ed.) *New Essays on Tolstoj*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 208-211.
- Hoppen, F. (2017) 'A Reflection on Mystical Anarchism in the Works of Gustav Landauer and Eric Voegelin', in A. Christoyannopoulos and M.S. Adams (eds.) *Essays in Anarchism and Religion: Volume I*, Stockholm: Stockholm University Press, pp. 198-237.
- Iconocast Collective (2013) 'The Iconocast', Jesus Radicals, Online. Available at: <http://www.jesusradicals.com/category/iconocast/> (accessed 5 August 2013).
- Kemmerer, L. (2009) 'Anarchy: Foundations in Faith', in R. Amster, A. DeLeon, L.A. Fernandez, A.J. Nocella II and D. Shannon (eds.) *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the academy*, Abingdon: Routledge, pp. 200-212.
- Kja'i: N. (1972) *Kristendom og Anarkisme*, Aarhus: Self-published. Online. Available at: <http://archive.org/details/KristendomOgAnarkisme> (accessed 7 August 2013).
- Knight, M.M. (2004) *The Taqwacores*, Berkeley, CA: Soft Skull.
- Kropotkin, P. (1910) 'Anarchism', *Encyclopaedia Britannica*. Online. Available at: [http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist\\_Archives/Kropotkin/britanniaanarchy.html](http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/Kropotkin/britanniaanarchy.html) (accessed 26 April 2007).

Lagalisse, E.M. (2011) "'Marginalizing Magdalena": Intersections of Gender and the Secular in Anarchoindigenist Solidarity Activism', *Signs*, 36(3): 653-678.

Lewis, T. (ed.) (2008) *Electing Not to Vote: Christian Reflections on Reasons for not Voting*, Eugene, OR: Cascade.

Llera Blanes, R. (2017) 'Mutuality, Resistance and Egalitarianism in a Late Colonial Bakongo Christian movement', in A. Christoyannopoulos and M.S. Adams (eds.) *Essays in Anarchism and Religion: Volume I*, Stockholm: Stockholm University Press, pp. 51 -77.

Lowy, M. (1988) *Redemption et Utopie: Le judaisme libertaire en Europe centrale*, Paris: Presses Universitaires de France.

Marshall, P. (1994) *William Blake: Visionary Anarchist*, London: Freedom.

Meggitt, J. (2017) 'Was the Historical Jesus an Anarchist? Anachronism, Anarchism and the Historical Jesus', in A. Christoyannopoulos and M.S. Adams (eds.) *Essays in Anarchism and Religion: Volume I*, Stockholm: Stockholm University Press, pp. 124-197.

McKeogh (2009) *Tolstoy's Pacifism*, Amherst, NY: Cambria.

Myers, C. (1988) *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's story of Jesus*, Maryknoll: Orbis.

Anarchism and religious studies 227

Nemu, D. (2012) Mistranslation and Interpretation in the Service of Empire, Vimeo, Online. Available at: <http://vimeo.com/50409919> (accessed 5 August 2013).

O'Golo, T. (2011) *Christ? No! Jesus? Yes!:* A Radical Reappraisal of a Very Important Life, St Andrews: Zimbo.

O'Reilly, C. (2001) *Remembering Forgetting: A Journey of Non-Violent Resistance to the War in East Timor*, Sydney: Otford.

- Orensanz, A.L. (1978) *Anarquía y Cristianismo*, Madrid: Manana.
- Osborn, R.E. (2010) *Anarchy and Apocalypse: Essays on Faith, Violence, and Theodicy*, Eugene, OR: Cascade.
- Pick, P. (2009) 'A Theology of Revolutions: Abiezer Coppe and the Uses of Tradition', in A. Christoyannopoulos (ed.) *Religious Anarchism: New Perspectives*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 30-46.
- Pignatta, V. (1997) *Dio L'Anarchico: Movimenti rivoluzionari religiosi nell'Inghilterra del Seicento*, Milano: Arcipelago Edizioni.
- Podmore, S. D. (2017) 'The Anarche of Spirit: Proudhon's Anti-theism & Kierkegaard's Self in Apophatic Perspective', in A. Christoyannopoulos and M.S. Adams (eds.) *Essays in Anarchism and Religion: Volume I*, Stockholm: Stockholm University Press, pp. 238-282.
- Prado, A. (2010) *El Islam como Anarquismo Místico*. Barcelona: Virus.
- Rapp, J.A. (1998) 'Daoism and Anarchism Reconsidered', *Anarchist Studies*, 6(1): 123-152.
- Rapp, J. A. (2009) 'Anarchism or Nihilism: the Buddhist-influenced Thought of Wu Nengzi', in A. Christoyannopoulos (ed.) *Religious Anarchism: New Perspectives*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 202-225.
- Rapp, J. A. (2012) *Daoism and Anarchism: Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China*, London: Continuum.
- Rognon, F. (2007) *Jacques Ellul: une pensée en dialogue*, Geneva: Labor et Fides.
- Rognon, F. (2012) *Generations Ellul: soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, Geneva: Labor et Fides.
- Russell, M. (2004) 'Anarchism and Christianity', Infoshop News. Online.

Available at: <http://news.infoshop.org/article.php?story=04/09/14/5885651>  
(accessed 7 August 2013).

Segers, M.C. (1978) 'Equality and Christian Anarchism: The Political and Social Ideas of the Catholic Worker Movement', *Review of Politics*, 40(2): 196-230.

Snyder, G. (1969) 'Buddhist Anarchism', Bureau of Public Secrets. Online. Available at: <http://www.bopsecrets.org/CF/garysnyder.htm>  
(accessed 9 August 2013).

Snyman, K. (2013) 'Occupying Faith: Resources for Worship, Meditation, reflection and Study', Smashwords. Online. Available at: <https://www.smashwords.com/books/view/290593> (accessed 9 August 2013).

Strandberg, H. (2017) 'Does Religious Belief Necessarily Mean Servitude? On Max Stirner and the Hardened Heart', in A. Christoyannopoulos and M.S. Adams (eds.) *Essays in Anarchism and Religion: Volume I*, Stockholm: Stockholm University Press, pp. 283-307.

Thornley, K. (1997) 'Zenarchy', IllumiNet Press and Impropropaganda. Online. Available at: <http://www.impropaganda.net/1997/zenarchy.html>  
(accessed 7 August 2013).

Tolstoi, L. (1895) *The Four Gospels Harmonised and Translated*, London: Walter Scott (reproduced by BiblioBazaar).

Tolstoi, L. (1902) *What I Believe (My Religion)*, trans. Mayo, F., London: C. W. Daniel.

Tolstoi, L. (1933) 'The Gospel in Brief', in *A Confession and The Gospel in Brief*, trans. A. Maude, vol. 11, London: Oxford University Press.

Tolstoi, L. (2001) 'The Kingdom of God Is within You: Christianity not as a Mystical Doctrine but as a New Understanding of Life', in *The Kingdom of God and Peace Essays*, trans. A. Maude, New Delhi: Rupa.



- Tremlett, P.-F. (2004) 'On the Formation and Function of the Category "Religion" in Anarchist Writing', *Culture and Religion*, 5(3): 367-381.
- Troxell, T. (2013) 'Christian Theory: Postanarchism, Theology, and John Howard Yoder', *Journal for the Study of Radicalism*, 7(1): 37-60.
- Van Dyke, M.T. (2009) 'Kenneth Rexroth's Integrative Vision: Anarchism, Poetry, and the Religious Experience in Post-World War II San Francisco', in A. Christoyannopoulos (ed.) *Religious Anarchism: New Perspectives*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 226-248.
- Van Steenwyk, M. (2012) *That Holy Anarchist: Reflections on Christianity and Anarchism*, Minneapolis: Missio Dei.
- Veneuse, M.J. (2009) *Anarca-Islam*, The Anarchist Library. Online. Available at: <http://theanarchistlibrary.org/library/mohamed-jean-veneuse-anarca-islam> (accessed 7 August 2013).
- Verter, M. (2006) 'The Anarchism of the Other Person'. Online. Available at: [http://www.waste.org/~roadrunner/writing/Levinas/AnarchismOtherPerson\\_WEB.htm](http://www.waste.org/~roadrunner/writing/Levinas/AnarchismOtherPerson_WEB.htm) (accessed 9 August 2013).
- Walter, N. (1994) 'Anarchism and Religion', *The Raven: Anarchist Quarterly*, 25: 3-9.
- Wiley, A. T. (2014) *Angelic Troublemakers: Religion and Anarchism in America*, London: Continuum.
- Wink, W. (1984) *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*, Philadelphia: Fortress.
- Wink, W. (1986) *Unmasking the Powers: The Invisible Forces that Determine Human Existence*, Philadelphia: Fortress.
- Wink, W. (1992) *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, Minneapolis: Fortress.

- Yoder, J.H. (1994) *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- York, T. (2009) *Living on Hope While Living in Babylon: The Christian Anarchists of the Twentieth Century*, Cambridge: Lutterworth.
- Zwick, M. and Zwick, L. (2005) *The Catholic Worker Movement: Intellectual and Spiritual Origins*, Mahwah, NJ: Paulist.

## XIV. ESTÉTICA DE LA TENSION

Allan Antliff

Nuestra comprensión actual de la experiencia estética sale a relucir por primera vez en la discusión de Immanuel Kant, en la *Crítica del juicio* (Kant 1790), con respecto a la capacidad de una obra de arte para desencadenar, a través de la experiencia sensorial, un “juego libre” de comprensión e imaginación que se encuentra placentero (Gero 2006: 4). 'De hecho', escribe Robert Gero, 'Kant afirma que la razón por la que las obras de arte pueden estimular tales flujos de pensamiento placenteros es porque ese pensamiento no está estrictamente limitado dentro de los límites de un concepto determinado particular' (Gero 2006: 5). En resumen, el conocimiento estético es un conocimiento que nunca puede estar completamente 'contenido' dentro de un

conjunto de preceptos: siempre, por definición, debe permanecer ilimitado. Posteriormente, la tesis de Kant llevó a muchos a definir la experiencia estética como basada en la percepción y ser subjetivamente absoluta. Idealizada como autónoma de los factores sociohistóricos en tales tratamientos, la estética se presentó como el adjudicador clave del valor de una obra de arte, incluso de su estatus como 'arte'. En consecuencia, durante gran parte de los siglos XIX y XX, la importancia de una obra de arte se adjudicaba rutinariamente de acuerdo con las propiedades formales evaluadas en un espléndido aislamiento<sup>66</sup>. Al mismo tiempo, sin embargo, la práctica del arte se estaba volviendo cada vez más conceptual o basada en la actuación, un desarrollo que llevó al historiador del arte estadounidense Hal Foster, a principios de la década de 1980, a acuñar el término 'antiestética' para encapsular la supuesta renuncia a la 'la conjunción de la estética y el arte' por parte de los artistas contemporáneos. La tesis de Foster obtuvo aceptación en parte porque ofrecía una poderosa anécdota sobre la persistente influencia de la crítica de arte formalista pero, como señalan Armen Avanessian y Luke Skrebowski, se malinterpretó el caso de una estética 'anti'. Una obra de arte y su efecto estético, aunque están interrelacionados, están separados uno del otro: posiblemente, entonces, las condiciones de su conjunción son donde deberíamos centrar nuestra atención

---

66 El crítico de arte estadounidense Clement Greenberg fue un portavoz influyente de este punto de vista en las décadas de 1960 y 1970.

(Avanessian y Skrebowski 2011: 2). De hecho, esto se vuelve imperativo en una situación contemporánea en la que la producción de arte se ha desvinculado de cualquier especificación de medio obligatoria y los artistas están conceptualizando su trabajo en términos que tienen más que ver con situaciones relacionales que con el objeto de arte como tal.

Aquí es donde el anarquismo encuentra su punto de entrada. Si, como argumenta Alejandro de Acosta, “convertirse en anarquista tiene que ser algo del orden de la seducción, una atracción apasionada, el sentimiento del señuelo de la anarquía”, entonces la estética es parte integral de la política del anarquismo y el arte es un lugar importante de representación (de Acosta 2009: 27). Este capítulo explora la 'estética de la tensión' del anarquismo en el arte contemporáneo. Esta tensión involucra modalidades de autorrealización y transformación. Se nutre de las cualidades de la contestación al mismo tiempo que busca intensificar las rupturas que son generativas, desencadenando libertades imaginativas que encuentran su base indexada en el poder relacional y la eficacia comunicativa de la obra de arte. ¿Qué yace en el centro de la tensión anarquista? Alfredo Bonanno la caracteriza como una relación de compromiso, 'una continua inversión de la teoría en acción y la acción en teoría' que rechaza el cierre (Bonanno 1998a: 4). Surgida de un posicionamiento ontológico que es autoconstituido, dinámico, relacional y

crítico de los orígenes autoritarios, esta tensión aspira a extender la libertad que se encarna en el mundo como una fuerza social. Sus caminos son tácticos y múltiples: residiendo en el flujo de la contestación, señala que el anarquismo es una idea empoderadora, que se orienta hacia el futuro, en lugar de atrofiarse en el presente, porque las condiciones para su realización están en constante cambio (Bonanno 1998a: 8). Lo que es más importante, contribuye al encanto del anarquismo, su forma de construir afinidades que atraen a otros hacia una visión social que no tiene un objetivo final o un cálculo final: “En una sociedad liberada donde se ha llegado a la anarquía”, escribe Bonanno, los anarquistas seguirán preocupándose 'de perfeccionar la tensión hacia la anarquía' –una aspiración social sin límites (Bonanno 1998a: 30). Por lo tanto, la estética anarquista de la tensión se desarrolla a lo largo de *continuums* sociales que creamos, trabajando dentro de la sociedad desde una postura comprometida de inmediatez que no aborda aplazamientos<sup>67</sup>.

El principal sitio de reproducción del capitalismo es el lugar de trabajo y este es el objetivo de *Au Travail/At Work*, una

---

67 Entendida como un lugar de tensión, la estética escapa al argumento marxista de inflexiones de clausura de que el papel cosificador del arte dentro de la totalidad capitalista prerrevolucionaria (como mercancía cultural que nos aliena de nuestra propia creatividad) requiere que la “realización” del arte (la creatividad que impregna la vida cotidiana) solo puede desarrollarse después de que la revolución anticapitalista reprima el 'arte', un paradigma que ha obsesionado nuestra comprensión de la radicalidad en el arte.

red 'anárquica' caracterizada por su fundador como 'salvaje por naturaleza' en virtud de su estructura orgánica, igualitaria y basada en la afinidad (Badger 2010: 99, 100). La organización alberga un sitio web – <http://atwork.enter1646.com/>– que muestra a los participantes 'haciendo uso de, subvirtiendo o socavando los medios culturales y tecnológicos que están disponibles para ellos en el lugar de trabajo' para producir arte (Au Travail/ En el Trabajo 2010: 103). Siguiendo las pautas de Au Travail/At Work, la obra de arte se constituye a partir de una relación de antagonismo hacia la reglamentación del lugar de trabajo y la reducción explotadora del trabajo a actividades estandarizadas y capitalizadas. Aquí los artistas de Au Travail/At Work encuentran afinidad con una característica importante del activismo anarquista nacida de la necesidad en comunidades que están en gran medida empobrecidas, a saber, la apropiación de los materiales, el tiempo y los recursos del lugar de trabajo para fines radicales. Lo que no quiere decir que la actividad de subversión en el lugar de trabajo practicada por Au Travail/At Work esté replicando el instrumentalismo de las relaciones capitalistas entre empleadores y trabajadores a través de una especie de inversión perversa. Cuanto más alinea uno el lugar de trabajo con la 'autodeterminación' – para citar Au Travail/Art Work– más se estetiza ese sitio en un terreno de tensión, donde el trabajo puede servir como una invitación a la rebelión, en oposición a la aquiescencia (Badger 2010: 101). Esto, a mi entender, constituye la

aspiración anarquista en el proyecto de Au Travail/At Work, que entra en juego como un componente ineludible de su propósito declarado.

El desafío que plantea el colectivo no es imitar la agenda explotadora del empleador: es actualizar la libertad en el lugar de trabajo como una extensión de nuestro ser social, llevando el trabajo al flujo de la rebelión y expandiendo nuestras capacidades creativas. Esta es otra forma de desalienar la actividad artística a través de medios concretos, un desacoplamiento del arte de la ronda banal de capitalización y consumo espectacular.

Si bien Au Travail/At Work se constituye como una estructura “abierta”, su mandato ha dado lugar a un “núcleo” interno, una “facción anarquista” que ha respondido a las críticas de que Au Travail/At Work podría convertirse en una “válvula de seguridad”, haciendo que los trabajos horribles sean más soportables, mediante el sabotaje para crear lugares de trabajo completamente disfuncionales (Badger 2010: 102). La facción anarquista se posiciona a sí misma como una fuerza antagónica sin concesiones: “busca abandonar por completo la concepción económica mercantil–utilitaria del trabajo, y considera la búsqueda de las capacidades humanas para la imaginación y la resiliencia como un fin en sí mismo” (Au Travail/At Work 2010: 103). Llevando el placer de la creatividad a su más alto nivel estético como un modo de ser antitético a la subyugación en el lugar de trabajo, la facción presta poder a



la perturbación de Au Travail/At Work, su capacidad para fomentar una tensión anarquista.

En la sociedad contemporánea, el arte se mercantiliza rutinariamente y los museos tienden a funcionar como industrias corporativas de entretenimiento, comercializando la cultura con fines lucrativos. Los coleccionistas adinerados fundan museos para inmortalizarse a sí mismos y el trabajo que han coleccionado, mientras que las entidades estatales los utilizan para exhibir los logros culturales nacionales. El museo público, entonces, tiene una función estética importante como una encarnación pedagógica y política de los sistemas de ordenación de valores, constituyendo la conciencia pública en líneas que refuerzan el *statu quo* (Preziosi y Farago 2004: 4–5). Su aura cultural es parte integral de su función económica que, a su vez, impacta en nuestra concepción del papel del arte en la sociedad. Trabajando desde una posición marginal deliberativa, las estrategias de Albo Jeavons, con sede en Filadelfia, para inyectar tensión en este escenario implican sacar a la luz las formas tácitas en las que el museo corporativo acorrala y domestica el arte a través de la imaginación, comenzando con la idea de qué tipo de artista merece atención institucional. Jeavons se presentó recientemente a Saatchi OnLine, un sitio web creado y alojado por la Galería Saatchi donde se invita a los artistas a 'perfilarse' y cargar obras de arte para la venta (la galería recibe una comisión del 30%).

Saatchi OnLine es una sucursal de un “museo de arte contemporáneo” de propiedad privada ubicado en el exclusivo distrito de Chelsea de Londres que se promociona a sí mismo como un “trampolín para que los artistas jóvenes inicien sus carreras” (Saatchi Gallery 2013). En la práctica, desde su fundación en 1985, la Galería Saatchi ha servido como vehículo para mostrar los gustos de su propietario, Charles Saatchi, quien utiliza la institución para aprovechar el valor monetario y la influencia cultural de su colección personal. La página de Jeavons se burla del joven y ambicioso lanzador de carrera encasillado de Saatchi OnLine. Su 'foto biográfica' es un niño desplomado que luce una peluca 'afro'. Los 'Future Shows' están 'llegando a una farola o camiseta cerca de ti'. El perfil 'Acerca de' de Jeavons difícilmente está calculado para generar ventas –'1959, Lower Marion PA USA. Anarquista, artista, estrella porno, benefactora, criminal, patética adúladora, esquiva, ineludible, inefable, delgada, delicada, indestructible, bien intencionada, apestosa, mordaz, serena, deforme, desincorporada', y ninguna de las obras de arte exhibidas en su 'Portafolio' de Saatchi OnLine está a la venta (Jeavons 2013a). De manera reveladora, este portafolio presenta una parodia basada en la web de un museo corporativo por excelencia: el 'ArtJail' (2007).

El subtítulo de ArtJail: 'the Fine Art of Punishment on Philadelphia's Museum Row' (El bello arte del castigo en el escándalo de los museos de Filadelfia, Jeavons 2013b) se

refiere a la reciente reubicación de una famosa colección de arte, la Fundación Barnes, de una mansión convertida con un extenso jardín en el rico enclave suburbano de Merion a un museo de nueva construcción situado en el centro cultural de Filadelfia. Fundada en 1922 por el multimillonario Alfred Barnes con el mandato educativo de introducir a la clase trabajadora y, específicamente, a los afroamericanos, a la apreciación del arte, las posesiones de la Fundación Barnes incluyen pinturas de Pablo Picasso, Henri Matisse, Vincent Van Gogh y muchos otros modernistas canónicos. Barnes creía haber descubierto los “principios fundamentales que subyacen a la apreciación inteligente de las pinturas de todas las épocas” y su programa de exposiciones estaba diseñado para inculcar esta estética. Los artistas y los movimientos artísticos se clasificaron como “niños de escuela”, en palabras de un crítico (entre los modernistas, Barnes clasificó al impresionista Pierre–Auguste Renoir en el puesto más alto) y las obras de arte se exhibieron en grupos junto a objetos de la era colonial “estéticamente instructivos” y otros artículos (Hauser 1928: 289). Cuando creó su Fundación, Barnes estipuló que el público solo podía acceder a su colección en pequeños grupos dos veces por semana (con entrada gratuita para los trabajadores) y que los Fideicomisarios debían mantener el museo como una instalación educativa.

La Fundación Barnes es un caso clásico de museo como

herramienta pedagógica para la mejora cultural de la clase trabajadora (en este caso con inflexiones raciales), propagando los principios estéticos de un excéntrico inmensamente rico<sup>68</sup>. Trasladar la colección a la fila de museos del centro de Filadelfia implicó una serie de batallas judiciales muy reñidas durante nueve años que enfrentaron a los 'Amigos de la Fundación Barnes' contra su Junta de Fideicomisarios, a los que los 'Amigos' acusaron de estar más interesados en explotar la colección que en administrarla con fines educativos. Los fideicomisarios obtuvieron la sanción legal para disolver las estipulaciones de acceso limitado y mover la colección comprometiéndose a reconstruir los esquemas de exhibición originales de Barnes y cumplir con el programa educativo de la Fundación (talleres de tres horas –300 \$ por participante por cuatro sesiones– y cursos de apreciación de arte –900 \$ por participante por catorce conferencias– que ahora se ofrecen después del horario de cierre). El suntuoso nuevo museo de la Fundación Barnes (con techo vegetal, paneles solares y sistema de conservación de agua) proyecta una imagen de una institución rica con una colección venerable y una conciencia social, un mensaje que enfatiza el sitio web de la Fundación. En su video que relata la construcción del edificio ecológico en el antiguo sitio de un centro de detención para delincuentes juveniles llamado “Centro de Estudios Juveniles” (“una prisión juvenil” en palabras del Director

---

68 Sobre la historia de los museos concebidos como instituciones educativas para elevar el nivel cultural de las clases bajas ver Bennett (1995).

Ejecutivo y Presidente Derek Gilman), se habla mucho de cómo los fideicomisarios se han esforzado concienzudamente por renovar la visión cívica filantrópica de Alfred Barnes (Fundación Barnes 2013).

El sitio web ArtJail de Jeavons parodia esta retórica de renovación combinando imaginativamente el nuevo museo con las instalaciones ahora demolidas para crear una fusión híbrida del mandato cultural de la Fundación con la especulación capitalista en bruto. Renombrado como 'una franquicia en la cadena con fines de lucro My First Prison<sup>®</sup>, una división de Poorhauser Inc.', ArtJail educa poniendo a trabajar a sus jóvenes delincuentes, predominantemente afroamericanos (con un salario por hora muy por debajo del mínimo) para la Fundación Barnes cultivando vegetales orgánicos en el jardín de la azotea adyacente al 'New Plantation Cafe' o fabricando mercadería relacionada con el museo (Jeavons 2013b). La integración de rangos de celdas de prisión y unidades de aulas con barrotes con galerías de exhibición permite a los menores encarcelados de ArtJail (que lucen uniformes de prisión a rayas) obtener una apreciación del arte según lo dictado por Alfred Barnes junto con el público que paga quien, a su vez, "obtiene una rara visión de la educación de algunos de los jóvenes más desfavorecidos de nuestra cultura". Esta 'síntesis innovadora de dos instituciones educativas maximiza las oportunidades educativas para todos' mientras nuevas fuentes de ganancias llenan las arcas de la Fundación

Barnes. ArtJail presenta una variedad de máquinas tragamonedas de la marca Barnes; un canal de compras de la Fundación Barnes las veinticuatro horas del día que promociona los productos 'Mi primera prisión' en una gigantesca pantalla de pared exterior; un exclusivo complejo de condominios en la parte superior del edificio; y un cine multiplex. Jeavons también se burla de los principios estéticos de apreciación del arte de Alfred Barnes al exhibir artefactos actualizados estéticamente complementarios: “teléfonos celulares, reproductores de música, televisores y ropa y complementos de diseño”, junto con las pinturas de la colección. De manera más devastadora, se burla de la articulación de la Fundación Barnes de una conciencia social filantrópica a través del diseño arquitectónico mientras preserva la “sensación” de las galerías originales de Barnes al llamar la atención sobre la función *ad hoc* del “Centro de Estudios Juveniles” demolido como refugio para las personas sin hogar en el corazón del epicentro cultural de Filadelfia, una función que Jeavons integra en ArtJail para combinar las virtudes conservacionistas con la responsabilidad social:

Durante muchos años, el Museum Row de Filadelfia ha ofrecido a los visitantes una experiencia cultural que no se presenta en la mayoría de los distritos culturales de las ciudades: el campamento a largo plazo de personas sin hogar que viven dentro de paquetes de lonas de plástico a lo largo de la fachada de Parkway del Centro

de Estudios de la Juventud. Muchos son esencialmente residentes permanentes, utilizando la escasa protección que los voladizos de arriba ofrecen de los elementos. Dado que muchas de estas personas no encajarán en los albergues atestados de la ciudad o se han negado a acogerlos, ArtJail 'lleva la montaña' a las personas sin hogar al convertir el antiguo edificio del Centro de Estudios Juveniles en un refugio combinado de cine multiplex y personas sin hogar. Para las personas sin hogar que no quieran ingresar al refugio, las áreas entre las dos capas de la fachada de alta tecnología que rodea ArtJail se dejarán abiertas a nivel del suelo y ofrecerán una mayor protección contra los elementos que la fachada del centro de Estudio de la Juventud.

(Jeavons 2013b)

La coherencia institucional de la Fundación Barnes da paso a profundas contradicciones reveladas a través de una ronda de mimetismo lúdico basado en la web que despliega ironía, burla, diversión, sátira, etc. El sitio web amorosamente detallado de ArtJail es un medio sumamente divertido de contar la verdad dirigido a los sistemas culturales de autoritarismo, racismo y desigualdad de clases que dependen del borrado de la memoria histórica, en este caso, la memoria de una cárcel que se autodenominaba Centro educativo y una instalación de arte educativo que ahora es un museo, ambos promocionando misiones socialmente benéficas que desmienten su función compartida como

pilares culturales en el *statu quo* del capitalismo estatal. Al estetizar el análisis anarquista para crear una tensión infundida de forma satírica, ArtJail organiza críticas bajo la apariencia de bromas en serie que inducen una perspectiva completamente opuesta a las normas elitistas del museo. Esta presentación cómica del cambio de imagen de la Fundación Barnes es un análisis rico y multifacético que seduce a su audiencia hacia el anarquismo al utilizar las tecnologías interactivas del sitio web para crear roles participativos en el ajuste de cuentas final.

Considerar la obra de arte como un sitio de prefiguración junto con la crítica, invita a otras consideraciones relacionadas con el potencial estético de la tensión como un punto focal para la afinidad, fomentando la diversidad y la inclusión sin jerarquía. Estas son las preocupaciones del artista peruano–canadiense Luis Jacob quien, basado en su participación de primera mano en reuniones anarquistas y escuelas libres, caracteriza la organización anarquista como 'un ámbito de unión basado en la participación' donde puedes 'actuar tu agencia sin la coerción de la autoridad' (Antliff 2007a: 239). Jacob alcanzó la mayoría de edad durante la renovación del radicalismo gay en las décadas de 1980 y 1990, cuando grupos como Radical Faeries comenzaron a usar el término 'queer'<sup>69</sup> para imbuir su

---

69 “Queer” es una palabra que describe una identidad de género y sexual diferente a la heterosexual y cisgénero. Las personas lesbianas, gays, bisexuales y transgénero pueden quizá identificarse con la palabra “queer”.



sexualidad con una intención socialmente libertaria. 'La experiencia de marginación por la orientación sexual de uno puede hacer que uno intente desafiar esta marginación en todas sus formas o simplemente unirse a las filas del poder que determinan tal marginación', observa Jacob: 'La identidad queer marca la elección de no unirse a los rangos de poder' (Antliff 2007a: 247).

El desafío anarquista es transformar lo queer en un escenario desde el cual luchar por una sociedad anarquista no jerárquica basada en el amor, la ayuda mutua y la confianza. 'Ser queer y ser anarquista está íntimamente ligado', argumenta Jacob:

El anarquismo ha identificado durante mucho tiempo que la liberación también debe abordar nuestra propia plenitud como seres humanos, no solo nuestro estatus en términos de clase social y económica, sino también en nuestras diversas identidades como personas que aman y desean, personas que experimentan miedo y vergüenza, y personas con capacidad para el placer y la alegría. Para el anarquismo, la liberación también debe implicar la liberación al nivel de estas dimensiones del ser humano.

(Antliff 2007a: 247)

Adoptando el estatus de 'no normal', el anarquismo queer combate la ideología homófila de la normalización, creando

una tensión 'vivida' que aspira a una sociedad igualitaria en la que la diferencia se celebra como una expresión de autorrealización.

Jacob acredita su participación en la Escuela Libre Anarquista de Toronto con el ímpetu original de 'salirse', políticamente en estos términos, del medio artístico. Inspirado por la estructura abierta y participativa de la escuela, pidió a sus fundadores si podía exhibir las actas de sus reuniones organizativas como obras de arte en varias galerías universitarias. Cada instalación ('Anarchist Free School Minutes', 1999) incluía publicaciones activistas/anarquistas para que la gente las leyera y se las llevara, una característica que exponía la tensión entre los valores que la exhibición propagaba y el aprendizaje capitalizado (Antliff 2007a: 240). Un segundo trabajo relacionado con la educación fue una consecuencia de una clase que Jacob facilitó sobre 'Arte y enfoques colaborativos' en la sucesora de Free School, Anarchist U. Este trabajo documentó una de las actuaciones colaborativas de la clase: una fiesta de preparación de sándwiches en el metro de Toronto, durante el cual se distribuyó comida a participantes y pasajeros por igual. Como relata Jacob,

invitó a los participantes de la acción original en el metro a ayudar a hacer los dibujos documentales [cinco obras de arte a gran escala creadas con bolígrafos de colores]. Producido con la ayuda de personas que pueden o no identificarse como artistas, la variedad de

gestos para hacer marcas y colores de pluma que se utilizaron se convierten en las huellas manifiestas de las diversas manos trabajando en la producción de cada dibujo.

(Antliff 2007a: 243)

Llevando la colaboración al siguiente nivel, luego hizo arreglos para que varias galerías anfitrionas organizaran talleres de elaboración de pan facilitados por panaderos locales como parte de la exposición. Las inauguraciones de la 'Fiesta Anarquista del Sándwich' (2003) tomaron la forma de comidas compartidas que emulaban el tenor anarquista de hacer sándwiches en el metro: en efecto, cada vez que los participantes recreaban la divertida economía de la generosidad celebrada en el los dibujos intensificaron la relación antitética de la instalación con el capitalismo.

Un tercer proyecto encargado como una escultura pública al aire libre por la ciudad de Toronto desarrolló aún más esta tensión basada en la participación al impulsar el juego y la espontaneidad en una acción ecológica. La instalación 'Flashlight' (2005) de Jacob incluía un parque infantil, una bola de discoteca giratoria alimentada por un panel solar y un letrero LED suspendido sobre el área de juego. Cualquiera que quisiera podía iluminar el letrero usando generadores eléctricos accionados por pedales para crear energía libre de la red eléctrica central (que depende principalmente de plantas que funcionan con combustibles fósiles). El mensaje

ecológico del letrero, 'Everybody's Got a Little Light under the Sun' (Todos tienen un poco de luz bajo el sol), extraído de una famosa canción de baile, 'Flash-Light', de la banda de funk de la década de 1970, Parliament, es la declaración distintiva de la obra de arte. El letrero celebra el énfasis de la cultura Funk en el intercambio igualitario y la autoexpresión a través de un baile alegre que nunca puede canalizarse ni forzarse a existir. De manera similar, el espíritu lúdico de Flashlight llama la atención sobre las formas en que el anarquismo podría ayudarnos a superar las instituciones autoritarias y la economía explotadora que nos separa. Todos, sugiere Jacob, llevan una 'agencia o poder innato' análogo a la energía libremente compartida del sol, una fuerza de vida natural antítesis del presente capitalizado (Antli ff 2007a: 239). 'Es, en la excitación siempre nueva del juego, todo lo contrario de la alienación y la locura del capital', escribe Bonanno, 'que somos capaces de identificar la alegría'. Aquí radica la posibilidad de romper con el viejo mundo e identificarse con nuevos objetivos y otros valores y necesidades' (Bonanno 1998b: 28). Flashlight nos despierta a los aspectos naturales de nuestro ser y las fuerzas anárquicas innatas en la vida misma, creando una tensión que es divertida y profundamente antagónica.

En 2007, Jacob fue invitado a participar en la exposición 12 Documenta en Kassel, Alemania, un evento que se lleva a cabo cada siete años y que perfila a artistas de todo el mundo. Su instalación, 'Álbum III' (2004), constaba de

cientos de imágenes derivadas de los medios de comunicación masiva, ordenadas libremente en temas de danza, movimiento y participación social; rigidez y forma abierta; la estandarización del entorno de construcción; papeles pasivos y activos en la experiencia del arte; enmascaramiento; y la yuxtaposición de 'tejidos' sociales con textiles (Jacob 2011: 2). En el Álbum III, las imágenes fluyen en asociaciones indiferenciadas que aparentemente desafían cualquier estética unitaria, aunque el proceso de selección implica una. Lo que se nos presenta es un fecundo banco de imágenes que mitiga las interpretaciones definitivas a medida que los motivos temáticos se disuelven y resurgen en configuraciones dinámicas que confunden el privilegio visual. Eludiendo las expectativas de un orden fijo, el Álbum sugiere la coextensión entre nosotros y Jacob, los entornos que creamos, las prácticas culturales en las que nos involucramos y nuestras formas colectivas de comprensión. El mundo tal como lo presenta Jacob es heterogéneo, múltiple e impredecible. Renunciando continuamente al cierre, traza zonas de asociación libre donde las fotografías se separan en representaciones discretas antes de volver a entrar en redes asociativas imaginativas que adjudican significado. Entonces, en un nivel, la obra de arte representa su estética de tensión como un conjunto de posibilidades metafóricas dentro de un campo de imágenes que es extradiscursivo y experiencial, más que predeterminado. Pero también hay una crítica más punzante y proscriptiva incrustada en esta estética. Al presentar imágenes

influenciadas por la autoridad (Adolf Hitler con vistas a un campo de desfiles del Partido Nazi, por ejemplo) entre los fragmentos detenidos de la vida que reúne inventivamente, Jacob cancela las relaciones implícitas de dominación al subsumir las representaciones de poder sobre los demás en marcos asociativos más amplios. El Álbum III postula la libertad anárquicamente, como una meta ya realizable en la que la realidad se presenta simultáneamente como profundamente familiar e intensificada por una sucesión de asociaciones que estimulan nuestras percepciones. Al apreciar el conjunto pictórico de Jacob, descubrimos estructuras sociales que se manifiestan como autónomas pero íntimamente relacionadas con nuestra agencia. Contiguas a la realidad, las fotografías se convierten en un marco para la recapitulación de la realidad como un campo de creatividad indivisible de nosotros mismos.

En Documenta, el Álbum III estuvo acompañado por un video: 'Un baile para aquellos de nosotros cuyos corazones se han convertido en hielo, basado en la coreografía de Françoise Sullivan y la escultura de Barbara Hepworth (con suplemento de lenguaje de señas)' (Jacob 2007) que presenta una actuación de danza espontánea de Keith Cole, un artista queer de Toronto. Pequeños televisores a ambos lados de la pantalla de video cuentan con firmas manuales para sordos que comunican una serie de declaraciones en francés e inglés. Estas declaraciones también se reproducen en un folleto bilingüe que Jacob puso a disposición como

parte de la instalación. Françoise Sullivan trabajó con el pintor Paul–Emile Borduas para promover la política anarquista en las décadas de 1940 y 1950, mientras que Barbara Hepworth era una estrecha colaboradora del preeminente crítico de arte anarquista de Gran Bretaña, Herbert Read. El folleto reproduce declaraciones de Sullivan, Hepworth, Read y Borduas, creando una experiencia de lectura que se desarrolla como un diálogo. El texto critica el autoritarismo social al mismo tiempo que llama la atención sobre la inmanencia de la libertad en la naturaleza y nuestras capacidades expresivas para conectarnos unos con otros a través de las artes. Estas declaraciones enmarcan efectivamente el trabajo de Hepworth, quien destiló el ritmo orgánico de las formas de crecimiento en la escultura abstracta, y Sullivan, que bailaba sin predeterminación, como anarquista y el video, a su vez, reconfigura estos - mismos valores a través de una lente queer, trayendo la otredad sexual a un discurso anárquico devuelto a los espectadores de la galería en silencio.

Jacob resume la política de su intención:

La misma presencia de los intérpretes de signos que se dirigen a nosotros sugiere que 'es la audiencia la que falta'. Somos todos los que estamos en la galería de arte los que somos 'sordos', los que no queremos (o simplemente no estamos equipados) para escuchar lo que el bailarín intenta decir en su entorno frío y desolado. ¿El *ímpetu* expresivo del bailarín y de los intérpretes de señas –su

necesidad– despertará en espectadores analfabetos como nosotros la necesidad de intentar y de alguna manera llegar a comprender esas extrañas palabras gesticuladas pronunciadas por cuerpos realmente no muy diferentes al nuestro?

¿Existe un punto o dimensión dentro de nosotros que sea la raíz universal de todo fluir, de toda apertura y conexión de unos a otros, de toda transmisión a través de la distancia y la separación, y que también sea el recurso de la vida desnuda del calor, contacto, placer, vitalidad y alegría? Estoy convencido de que hay algo profundamente anarquista en plantear estas cuestiones.

(Antliff 2009: 130)

Esta obra de arte se posiciona como un sitio de tensión que busca fomentar el reconocimiento dentro de un mundo del arte contemporáneo en gran medida ignorante u hostil hacia tales valores. Jacob ha ido tan lejos como para caracterizar el actual sistema cultural–económico del arte como 'anti-vida'. De ahí el video, 'Un baile para aquellos de nosotros cuyos corazones se han convertido en hielo'.

La estética de la tensión también figura en otros proyectos. La antología recientemente publicada de Jacob (2011), *Commerce by Artists*, explora el ámbito de la economía, centrándose, específicamente, en las relaciones de intercambio que están llenas de promesas



contracapitalistas. Al anunciar: “Quiero concentrarme en los proyectos de los artistas que no representan tanto las transacciones comerciales como que las promulgan”, Jacob notifica que *Commerce by Artists* se ocupa de los sitios de compromiso, donde “el proyecto artístico en sí mismo toma la forma de una transacción” de algún tipo' (Jacob 2011: 2). La antología tiene que ver con aflojar el control ideológico del capitalismo sobre el concepto de intercambio: las selecciones documentales se organizan en cuatro categorías principales: “Arte, Economía, Bienes, Valor”, que generan sus propias subsecciones únicas. Jacob reproduce documentación fotográfica e impresa de las obras de los artistas, a veces con un artículo relacionado, dejando que cada pieza y/o el ensayo que la acompaña hable por sí mismo. Para tomar un ejemplo, la subsección 'disrupciones' de 'Economía' incluye un artículo sobre la escultura 'ready-made' de la artista mexicana Teresa Margolles, preservada por procedimientos forenses, 'Lengua', que fue extraída del cadáver de un soldado víctima de la guerra contra las drogas y adquirida a través de un intercambio con la familia empobrecida del hombre enfermo –parte del cuerpo cambiada por un ataúd para permitir a la familia evitar las humillaciones económicas de la burocracia legal de México. Un ataúd les dio derecho a reclamar los restos para el entierro; sin él, el cuerpo, ahora propiedad del Estado, habría sido arrojado a una fosa común o utilizado como cadáver de práctica en una facultad de medicina. Luego rastreamos la elevación posterior de la lengua como objeto

de arte, desde la exhibición en una galería comercial californiana de alto nivel hasta la inclusión en una encuesta patrocinada por el Estado sobre el arte mexicano contemporáneo organizada en el Palacio de Bellas Artes de la Ciudad de México. Desde su inicio, *Tongue* (Lengua) se opone al *statu quo* en una multitud de contextos, llamando la atención sobre la desigualdad de clases y las perversiones sociales relacionadas encarnadas en su punto de origen en un ciclo grotesco de capitalización artística. También se critica la propiedad como tal. Bajo la subsección 'tierra' de 'Bienes', Jacob presenta la instalación del artista indígena Edward Poitrus, 'Offensive/Defensive' (1988), en la que Poitrus corta dos tiras de hierba, una de los terrenos del Museo de Arte Mendel en Saskatoon, Saskatchewan y la otra de las tierras de reserva de la cercana Nación George Gordon (Saulteaux [näkawë] y Cree [nëhlyawëwin]) y las intercambiaron (Reed 2011: 286–287). La transacción se refiere a la imposición por parte del gobierno canadiense de 'relaciones legales de propiedad privada' a los habitantes originales de Saskatchewan, quienes fueron obligados a renunciar a la 'propiedad' de sus tierras tradicionales y luego encerrados en reservas. Desafiando esta historia, Poitrus enterró moldes de plomo que deletreaban 'ofensivo' 'defensivo' debajo de cada franja de hierba para indicar que la resistencia indígena contra el robo impuesto por el Estado está lejos de terminar. Al poner en primer plano los valores anarquistas en una gama tan amplia de obras de arte, Jacob intensifica la eficacia radical de la estética de la tensión al

revelar su capacidad para fomentar redes de autoliberación entre los oprimidos.

El anarquismo implica una continua autorreflexión y cuestionamiento (Bonanno 1998a: 4) y este es el enfoque del trabajo de la anarquista Freda Guttman, nacida en Montreal. Guttman creció durante la década de 1930 en el distrito de Outremont de Montreal, Quebec, donde el 99 por ciento de los estudiantes de las escuelas públicas eran judíos (ella describe a su comunidad anterior a la Segunda Guerra Mundial como “encajonada”) (Christoff 2008). La Alemania nazi fue una fuente de ansiedad considerable. Uno de los primeros recuerdos de Guttman es el de su padre escuchando atentamente un discurso de Hitler en la radio.

La Segunda Guerra Mundial y sus secuelas pesaron mucho sobre ella mientras trataba de comprender qué fuerzas llevaron a millones a participar en la matanza masiva de su pueblo (Guttman nd: 1). En un nivel más personal, descubrir la historia de los anarquistas judíos como Emma Goldman proporcionó una convincente contraidentidad al asfixiante judaísmo patriarcal de Outremont.

Reflexionando sobre su sentido del judaísmo una vez que se liberó de la religión, Guttman relata: 'el sentimiento de victimización [asociado con el Holocausto] se transformó gradualmente en una conciencia e identificación con todas las personas oprimidas... la experiencia judía de no pertenecer a ninguna parte y cruzar culturas y no tener

lealtad a ningún grupo o Estado–nación se convirtió en una parte central de su propia identidad (Maestro y Horne 1990: 62).

La práctica artística de Guttman, que es profundamente personal, destaca las tensiones que surgen de nuestra capacidad para criticar las fuerzas sociales opresivas que buscan dar forma al futuro mediante la manipulación de nuestra conciencia del pasado. En este sentido, algunas de sus declaraciones más poderosas se refieren a los procesos de construcción de la nación israelí, que reconfigura en torno a su propia responsabilidad como judía para deshacer las consecuencias (Christoff 2008). Un ejemplo ejemplar es la complicidad de su familia en la creación de 'Canada Park' bajo los auspicios del Fondo Nacional Judío (JNF), una organización fundada originalmente para comprar tierras para asentamientos judíos. Desde la fundación de Israel en 1948, el JNF ha tenido el control de supervisión sobre las tierras expropiadas a los palestinos y, a principios de la década de 1970, la rama canadiense del JNF recaudó quince millones de dólares (en donaciones deducibles de impuestos) para desarrollar el parque, que ahora sirve como destino recreativo para los visitantes de Jerusalén y Tel Aviv. Lo que no se reconoce es que está construido sobre las ruinas de tres pueblos palestinos: Imwas, Yalu y Beit Nuba. Durante la guerra de 1967, el ejército de Israel expulsó por la fuerza a más de 5.000 habitantes de estas comunidades y luego las arrasó. Las fotos tomadas por un soldado israelí

que participó en las expulsiones dejaron un registro visual del proceso (los descendientes de las aldeas todavía languidecen en los campos de refugiados de Cisjordania) (Cook 2009). Guttman visitó el sitio por primera vez en 1991. Allí descubrió los nombres de sus padres entre la lista de canadienses que habían donado dinero para plantar árboles en el parque. Después de regresar a Montreal, mientras hojeaba un álbum de fotos familiar de sus padres de vacaciones en Israel a fines de la década de 1970, se encontró con fotos de su madre y su padre en Canada Park. En respuesta, Guttman creó un álbum complementario dedicado a las personas cuyas vidas Canada Park intenta borrar rastreando fotografías de los habitantes palestinos de Imwas. Reunió estos retratos en un libro desgastado que documenta la vida antes de que los individuos fotografiados pudieran haber imaginado ser expulsados de sus hogares ancestrales (Antliff 2007b). Esto se convirtió en parte de una instalación, 'Canada Park: Two Family Albums' (1998), que presenta cuatro fotografías murales digitalizadas (todas tomadas desde el mismo punto de vista) del pueblo de Imwas. La primera representa el pueblo antes de ser destruido; tres fotos sucesivas, tomadas en 1968, 1978 y 1988, documentan la ruina del pueblo y la creación del Parque Canadá. Guttman empareja su 'álbum familiar' de Imwas con el álbum del viaje de sus padres a Israel durante el cual se fotografiaron en el parque, ajenos a su historia y a la complicidad políticamente cargada de su propia contribución al 'olvido' (Guttman 2005: 49 –50). Por lo tanto,

la obra de arte da testimonio no solo de la participación de la familia de la artista en el programa racista de construcción del Estado-nación de Israel a través de la guerra y las expulsiones forzadas: crea una tensión crítica que resuena desde un lugar y tiempo específicos para abarcar la propia vida de Guttman. En resumen, *Canada Park: Two Family Albums* subraya que para los anarquistas judíos en Israel y en todo el mundo, la solidaridad activista con la liberación palestina implica necesariamente una lucha personal por la “autoliberación de una sociedad militarista, racista, sexista y desigual”, es decir, Israel (Gordon 2008: 150). Interiorizar esta intuición es una faceta capaz de liberarse de las falsificaciones de la historia, una tensión productiva que abre el futuro a otras posibilidades.

La estética anarquista de la tensión, entonces, se constituye a sí misma dentro de la 'vida interior' de una obra de arte como una fuerza socialmente transformadora que debe ser asimilada y desarrollada en una miríada de formas. Autónoma, pero íntimamente conectada con la obra de arte y la agencia creativa del artista, esta tensión une las cualidades de la crítica y la prefiguración para promover un poder adversario contiguo a la política anarquista. La obra de arte escapa a la amenaza del cierre estético dentro del sistema que desafía activando nuestro deseo de ir más allá, de entrar en la futura sociedad de la anarquía plenamente conscientes de que esa sociedad, forzosamente, dará lugar a muchas más tensiones.

## Nota

La realización de este capítulo fue apoyada por una beca de investigación en el Instituto de Historia del Arte Edith O'Donnell, de la Universidad de Texas en Dallas.

## Referencias

- Antliff, A. (2007a) 'Queer Art/Queer Anarchy: An Interview with Luis Jacob', in J. McPhee and E. Reuland (eds.) *Realizing the Impossible: Art Against Authority*, Oakland: AK Press, pp. 236-249.
- Antliff, A. (2007b) 'Interview with Freda Guttman', unpublished.
- Antliff, A. (2009) 'Anarchy at Documenta: Interview with Luis Jacob', in M. Behm and Y. Dziswoir (eds.) *Towards a Theory of Impressionist and Expressionist Spectatorship*, Koln: Verlag der Buchhandlung Walther Konig, pp. 47-52.
- Avanessian, A. and Skrebowski, L. (2011) 'Introduction', in A. Avanessian and L. Skrebowski (eds.) *Aesthetics and Contemporary Art*, Berlin: Sternberg Press, pp. 2-12.
- Au Travail/At Work (2010) 'Au Travail/At Work: Manifesto, 2010', in M. Jahn (ed.) *Byproduct: On the Excess of Embedded Art Practices*, Toronto: YYZ Books, pp. 103-105.
- Badger, G. (2010) 'There Are Shitty Jobs Everywhere; That's My Freedom - An Interview with

- Bob the Builder of Au Travail/At Work', in M. Jahn (ed.) *Byproduct: On the Excess of Embedded Art Practices*, Toronto: XYZ Books, pp. 99-102.
- Barnes Foundation (2013) Homepage. Online. Available at: <http://www.barnesfoundation.org/about/press/media-info/leed> (accessed 9/10/2013).
- Bennett, T. (1995) *The Birth of the Museum*, London: Routledge.
- Bonanno, A. (1998a) *The Anarchist Tension*, London: Elephant Editions.
- Bonanno, A. (1998b) *Armed Joy*, London: Elephant Editions.
- Christoff, S. (2008) 'The Art of Activism: Interview with Freda Guttman', Online. Available at: <http://hour.ca/2008/09/25/the-art-of-activism/> (accessed 8/14/2013).
- Cook, J. (2009) 'Canada Park and Israeli "memoricide"', *The Electronic Intifada*. Online. Available at: <http://electronicintifada.net/content/canada-park-and-israeli-memoricide/8126> (accessed 15/10/2013).
- de Acosta, A. (2009) 'Two Undecidable Questions for Thinking in Which Anything Goes', in R.
- Amster, A. DeLeon, L.A. Fernandez, A.J. Nocella II and D. Shannon (eds.) *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*, London: Routledge, pp. 26-34.
- Gero, R. (2006) 'The Border of the Aesthetic', in J. Elkins (ed.) *Art History versus Aesthetics*, London: Routledge, pp. 3-20.
- Gordon, U. (2008) *Anarchy Alive! Anti-Authoritarian Politics from Practice to Theory*, London: Pluto Press.
- Guttman, F. (n.d.) 'Artist's Statement: Exhibition Submission for "Notes From the 20th" to A Space Gallery, Toronto'.



- Guttman, F. (2005) 'Imwas 1967, 1968, 1978, and 1988 Canada Park: Two Family Albums', *Positions: East Asia Cultures Critique*, 13(1): 49-50.
- Hauser, J.R. (1928) 'Review: The Art in Painting by Joseph Barnes', *The Art Bulletin*, 10(3): 288-290. Jacob, L. (2007) *Album III: Image Bank*, Koln: Verlag der Buchandlung Walther Konig.
- Jacob, L. (2011) 'Introduction: Commerce by Artists', in L. Jacob (ed.) *Commerce by Artists*, Toronto: Art Metropole, pp. 2-15.
- Jeavons, A. (2013a) 'Artist Albo Jeavons - Saatchi On-Line', Online. Available at: <http://www.saatchionline.com/albojeavons> (accessed 8/14/2013).
- Jeavons, A. (2013b) 'Art Jail', Online. Available at: <http://www.artjail.org/intro.htm> (accessed 9/10/2013).
- Kant, I. (1790) *Critik der Urtheilskraft*, Berlin and Libau (Liepāja): Bey Lagarde und Friederich. Maestro, L. and Horne, S. (1990) 'Interview with Freda Guttman', *Harbour Magazine*, May: 61-64. Preziosi, D. and Farago, C. (2004) 'General Introduction: What are Museums For?' in D. Preziosi and C. Farago (eds.) *Grasping the World: The Idea of the Museum*, Aldershot, UK: Ashgate, pp. 13-22. Reed, J.W. (2011) 'Offensive/Defensive', in L. Jacob (ed.) *Commerce by Artists*, Toronto: Art Metropole. Saatchi Gallery (2013). Homepage. Online. Available at: <http://www.saatchigallery.com/gallery/intro.htm> (accessed 8/15/2013).

## **XV. CONCLUSIÓN EN TRES ACTOS**

### **¿FALLAS GENEALOGÍAS Y METODOLOGÍAS SOSPECHOSAS?**

Carl Levy

#### **Primer Acto: Encuentros anarquistas en un salón de espejos**

En esta conclusión, vuelvo a las cuestiones de genealogías y metodologías, que dan forma a los diversos encuentros del anarquismo con las humanidades y las ciencias sociales. Reuniré temas clave y problemas no resueltos. Los identifico como los problemas de la frontera entre el anarquismo con “a minúscula” y el Anarquismo tal como se usa en las humanidades y las ciencias sociales, la identificación de falsas genealogías por parte de quienes quieren que la

tradición anarquista sea relevante para las humanidades y las ciencias sociales y las afirmaciones epistemológicas de los defensores en conflicto del uso del anarquismo como metodología en las humanidades y las ciencias sociales.

Comencemos con la cuestión del canon anarquista, la lucha entre los partidarios, en términos generales, de la continuidad de la tradición anarquista clásica y los defensores del posanarquismo (Jun 2012; Evren 2012; Kinna y Evren 2013). Incluso dentro de estas amplias escuelas, existen diferencias de interpretación, que se refieren a identificar lo que está dentro y lo que está fuera del canon anarquista. Así, en un ejemplo citado con frecuencia, Michael Schmidt y Lucien van der Walt tienen una definición rigurosamente selectiva de lo que es y no es el anarquismo (van der Walt y Schmidt 2009). En su muy informado resumen de las variedades de movimientos sindicalistas y campesinos en el Norte Global y el Sur Global desde la década de 1870 hasta la década de 1940, el anarquismo se define como una forma de lucha de clases revolucionaria, bakuninista, 'anti-propiedad' y con sabor antiestatista, que desecha con Proudhon (el primer pensador en acuñar el término 'anarquía' en su connotación moderna), y descarta de plano el impacto de Godwin y Stirner en sus sujetos de estudio. Por otro lado, su amplia revisión de los movimientos 'legítimos' incluye organizaciones y actores sociales que nunca se consideraron anarquistas y en ocasiones fueron más bien hostiles a quienes se identificaban así, ciertas

figuras cercanas a los 'de Leonitas'<sup>70</sup>, mientras que la IWW, estaba mucho más dividida sobre abrazar el anarquismo de lo que se sugiere. Nathan Jun, un crítico de este enfoque, adopta un método de grano fino en el que el anarquismo es un movimiento histórico o una orientación filosófico/teórica, una metodología para ser leída anárquicamente: “la práctica hermenéutica de descubrir actitudes anarquistas, ideas, y pensamientos en la literatura, la filosofía y otros lugares” (Jun 2013: 115), mientras que el enfoque altamente politizado de Schmidt/Van der Walt elige de las dos categorías de Jun. Otro ejemplo es la conexión previamente discutida entre el anarquismo con 'A mayúscula' y el anarquismo con 'a minúscula' de las prácticas del horizontalismo y la democracia de consenso identificadas en el Movimiento por la Justicia Global y las olas de movilización radical Occupy/Square (Graeber, etc.), a pesar de que los anarquistas clásicos más exitosos (anarquistas con A mayúscula), de la CNT–FAI española, no practican la democracia consensual tal como la entienden y practican estos movimientos posteriores a la Guerra Fría (Cohn 2006: 207–209).

La naturaleza tensa de las genealogías también se puede encontrar en la Geografía. Así, las interacciones entre geografía y anarquismo, discutidas en el capítulo de Ince,

---

70 Partidarios de Daniel de Leon, fundador del Partido Socialista Laborista de América, fundador del IWW y considerado precursor del sindicalismo revolucionario. [N. e. d.]

son engañosas en la estimación de Pascale Siegrist (2017). El anarquismo, como punto de partida epistemológico de la geografía, está respaldado por estudios históricos de la interacción de Reclus y Kropotkin. Pero para ella, “la geografía anarquista es en gran medida una construcción moderna” que “borra gran parte de la forma en que Reclus y Kropotkin pensaron sobre la relación entre la ciencia y el radicalismo” (132). Según su lectura de ambos geógrafos del siglo XIX, ninguno habló nunca de 'geografía anarquista' y 'en sus obras geográficas estrictamente hablando, el anarquismo es subliminal en el mejor de los casos' (132). Y así cuestiona la interpretación de Federico Ferretti (2018), 'ni siquiera la correspondencia privada entre los geógrafos anarquistas produce una reflexión sostenida sobre cómo dinamizar la geografía a través del anarquismo' (131). Desde la perspectiva de Siegrist, los compañeros geógrafos contemporáneos de Kropotkin y Reclus no se tomaron en serio su anarquismo y, al mismo tiempo, Kropotkin y Reclus no se dirigieron a sus compañeros anarquistas en su papel de geógrafos. A diferencia de los geógrafos anarquistas de la actualidad discutidos en el capítulo de Ince, Kropotkin 'estaba más interesado en transformar el anarquismo que en poner patas arriba los fundamentos epistémicos de la geografía' (140).

Pasaré ahora a los dos ejemplos restantes en este 'Salón de los Espejos'. Primero, la variedad de usos que los anarquistas hacen de la antropología y la compleja

interacción de los antropólogos profesionales con el anarquismo. En segundo lugar, los vínculos en disputa de la biología, el altruismo, el lenguaje humano y el anarquismo.

## **Segundo acto: anarquismo y antropología**

El anarquismo y la antropología han estado en conversación desde el siglo XIX. El concepto de ayuda mutua de Kropotkin se basó en la noción de altruismo y los estudios etnográficos e históricos, que 'probaron' la viabilidad de dicho concepto. Kropotkin informó extensos relatos del Buryat siberiano, el Kabyle argelino, la ciudad medieval europea y sus anfitriones, los relojeros del Jura en Suiza. Estaba interesado en el genio creativo de las personas que vivían en el “período del clan” de la historia e identificó en todos estos ejemplos la promoción de la individualidad social que evitaba el falso “individualismo” de la sociedad capitalista victoriana. *El pueblo primitivo* de Elie Reclus (1903) enfatizó la igualdad moral e intelectual de todas las culturas. Celestin Bougie, famoso por un estudio de la sociedad de castas de la India, fue moldeado por Proudhon. *The Gift* (El don) de Marcel Mauss (1990, publicado por primera vez en 1925) ha funcionado tanto como un texto anarquista (ver más abajo) como una cartilla para los antropólogos (uno ve el efecto en el cautivado David

Graeber 2001). AR Radcliffe–Brown, el antropólogo de Oxford, fue conocido en sus primeros años como 'Anarchy Brown' por su atracción por las obras de Kropotkin. El estudio de Evans Pritchard (1940), *The Nuer*, describió su sistema político como “anarquía ordenada”. Los antropólogos estadounidenses Paul Radin y Dorothy Lee obtuvieron información del sentido de comunidad, igualitarismo y comportamiento recíproco que se encuentra en sus estudios de los nativos americanos. La lista puede continuar, y otros ejemplos aparecerán en mi discusión a su debido tiempo (Morris 2005; 2015). Mucho antes de los intensos intercambios actuales entre anarquistas y antropólogos, Brian Morris y, en particular, Harold Barclay (1982), describieron las sociedades anárquicas de cazadores–recolectores como los inuit, los bosquimanos, los pigmeos yaka y los aborígenes australianos, pero también sociedades tribales en África y en el sur de la India, que tenían densidades de población mucho más altas y, por lo tanto, estaban más cerca de las realidades cotidianas de los habitantes del Estado moderno.

Los anarquistas siempre se han sentido atraídos por la antropología, porque los estudios de los antropólogos sobre las llamadas sociedades indígenas primitivas mostraron que las sociedades jerárquicas no eran necesarias y que las alternativas al Estado y la jerarquía eran viables y habían funcionado y funcionaban en el pasado y en el presente. En la literatura del nuevo

anarquismo, se establece una continuidad en la que ejemplos indígenas aparecen junto a luchas anarquistas históricas, formas de organización autónomas contemporáneas como los centros sociales y movimientos sociales autónomos del sur como las fábricas recuperadas argentinas. El punto es que los grupos indígenas brindan refutaciones prácticas de las naturalizaciones capitalistas y alternativas prácticas a las prácticas dominantes, y el uso explícito de los ejemplos tiene el propósito de mostrar que el anarquismo es posible en la práctica.

(Robinson y Tormey 2012: 146)

En resumen, la antropología ha sido movilizada y desplegada de manera estratégica por los anarquistas porque estos relatos validan su narrativa de un orden alternativo basado en la apatridia, modos de organización horizontales y formas de cooperación social no jerárquicas, que no son monetarizadas y a su vez generan solidaridad, amistad y reciprocidad.

El antropólogo francés Pierre Clastres (1977) concluyó a partir de sus estudios sobre los pueblos amazónicos que las sociedades primitivas no eran versiones embrionarias de Estados posteriores, sino sociedades basadas en principios basales diferentes, ajenos a las visiones etnocéntricas de los antropólogos europeos. A saber, las llamadas sociedades primitivas, implantaron mecanismos basados en el



intercambio y la reciprocidad, que abrazaron el cambio tecnológico para reducir el trabajo y no aumentar la producción, pero que también impidieron que los líderes tribales ejercieran un poder autónomo y autoengrandecedor, que surgía del miedo a la dominación en estas sociedades. Para los anarquistas entusiastas de Clastres, los hallazgos del antropólogo francés validan los conceptos anarquistas de liderazgo funcional temporal (Ehrlich 1996), así como el anarcocomunismo posterior a la escasez (actual). Para Clastres, el paso al Estado se da cuando la actividad de producción encaminada a satisfacer las necesidades de los demás, es sustituida por la tiranía de la deuda, por lo que la diferencia entre el agricultor amazónico y el incaico oprimido radica precisamente en esto. Pero contrarrestando las interpretaciones marxistas entonces dominantes, esta transformación social fue provocada por una revolución política, no por la transformación de la base económica, que reemplazó al 'comunismo primitivo' con una sociedad esclavista o feudal. De hecho, Clastres propuso una lectura anarquista del par marxista base/superestructura, similar a Banaji (2011) sobre los orígenes del capitalismo asiático, a saber, que si se quiere preservar el concepto marxista de base, ¡quizás la superestructura debería ser económica y la base política! En una línea similar, los anarquistas se han esforzado en citar la evidencia más reciente de Turquía del este, que indica que los templos precedieron a las estructuras de poder estatistas, que las viviendas urbanas fueron el resultado de

los cultos de los chamanes y la devoción religiosa, lo que alentó la recolección de riqueza y poder para garantizar buen clima, un mundo saludable y una vida sin problemas en el más allá. Así, la acumulación de estatus y el poder simbólico eran más importantes que el poder económico para los proto-estados, el poder fluía de los dioses y no de las 'armas'; que las estructuras masivas precedían a las ciudades y que 'la concentración de poder espiritual permitía una concentración de poder político y económico (Gelderloos 2016: 197).

A los anarquistas también les atrae el último hallazgo de los arqueólogos antropológicos que insisten en que la universalidad del Estado es un hecho muy reciente, que hasta hace 10.000 años la vida humana se desarrollaba en pequeñas bandas nómadas de cazadores-recolectores, e incluso los primeros estados eran instituciones inestables, que fueron seguidas por largos períodos de sociedades no estatales, que no fueron 'Edades Oscuras', y que la autosuficiencia de las sociedades contrarrestó la disfuncionalidad de estos primeros estados, que no habían podido resistir las presiones de las hambrunas, las epidemias y la guerra continua. La retirada desde las 'ruinas' puede haber sido una reacción ilustrada y sensata de quienes huyeron de estos estados fallidos (Scott 2009; 2017). La suma total de gran parte de la historia humana demuestra un cambio social no lineal y una diversidad de estructuras (clanes, confederaciones comerciales, fraternidades

religiosas, etc.), que apuntan a una complejidad en la que la jerarquía y la estratificación están en gran parte ausentes o al menos son rasgos no destacados: la hegemonía de la forma-Estado solo es evidente a partir del siglo XVII (Levy 2010: 6–8; Ince y Barrera de la Torre 2017). Pero como ha argumentado James Scott, esta interpretación alternativa del Estado en la historia se ha visto oscurecida por el predominio del estatismo en las ciencias sociales: “Aparte de la hegemonía total de la forma del Estado hoy en día, una gran parte de la arqueología y la historia en todo el mundo está patrocinada por el Estado y, a menudo, esto equivale a un ejercicio narcisista de autorretrato” (Scott 2017: 13).

Los anarquistas primitivistas pueden animarse con los argumentos presentados por Yuval Noah Harari, quien analiza la economía de la Edad de Piedra posterior a la escasez de cazadores-recolectores neolíticos, propuesta originalmente por Marshall Sahlins en la década de 1960 (su modo doméstico de producción, una especie de anarquía), y argumenta en una historia popular del homo sapiens, que 'la esencia de la Revolución Agrícola' fue 'la capacidad de mantener a más personas con vida en peores condiciones' (Harari 2014: 83) y por lo tanto el avance de las enfermedades infecciosas, la crueldad animal y la esclavitud o casi esclavitud de los granjeros; o como dice Scott, el Estado domesticó a los humanos, pero si uno desea comparar el destino de los cazadores-recolectores con el de los primeros agricultores y habitantes urbanos, “en términos

de su dieta, su salud y su tiempo libre”, los cazadores–recolectores ganan sin duda alguna. (Scott 2017: 10), y por lo tanto, volviendo a Harari, '[La] discrepancia entre el éxito evolutivo y el sufrimiento individual es quizás la lección más importante que podemos extraer de la revolución agrícola' (Harari 2014: 97 )<sup>71</sup>.

Además de los estudios de Clastres y muchos otros sobre las “sociedades primitivas sin Estado” (Overing 1993; Gibson y Silander 2011), los anarquistas se han inspirado en el tratamiento de Mauss de la relación del don, y el tratamiento de la deuda de Graeber (2011) une las dos corrientes. Pero mucho antes que Graeber, Clastres mostró cómo los mecanismos anti–poder de los amazónicos estaban respaldados por la lógica de una sociedad del regalo en la que los “líderes” que se engrandecen a sí mismos “terminan compitiendo para ver quién puede dar más” (Graeber 2004: 22). Los situacionistas (en parte marxistas, en parte dadaístas y en parte anarquistas), la fuerza subversiva del mayo de 1968 en París, utilizaron los conceptos de intercambio de regalos y potlatch (regalos compulsivos) como lente para “revelar las relaciones sociales” en la era del capitalismo espectacular y llegaron a 'ver como el escenario principal de la lucha revolucionaria;

---

71 Por supuesto, una cosa es invocar el pasado dorado y otra desearlo en la Tierra en el siglo XXI: Noam Chomsky se ha mostrado en desacuerdo con el genocidio en masa necesario para reducir la población de la Tierra a los números adecuados para el Neolítico posterior al siglo XXI. ¡Anarquismo de escasez!

la tendencia del intercambio de mercancías (no la producción per se) a cosificar las relaciones sociales y ocultar su interconexión' (Martin 2012: 129). La lectura de Mauss revitalizó la izquierda libertaria francesa en la era del consumo masivo. Así, el levantamiento afroamericano en Watts, Los Ángeles en 1965 podría verse, según los situacionistas, como un asalto a la Sociedad del Espectáculo, y así los situacionistas se adelantaron veinte años a lo que los antropólogos denominan "regalar", la transformación de las mercancías en regalos, porque 'muy pocos etnógrafos hablaron de la coexistencia del intercambio de regalos y mercancías hasta la década de 1980' (132). Los situacionistas también anticiparon a Pierre Bourdieu en "la posibilidad de que el acceso desigual a las mercancías sea una fuente de humillación y jerarquía social que son fundamentales para la constitución de las clases sociales en las sociedades occidentales (mucho antes de la publicación de obras como *Distinción* de Bourdieu (1984) (137).

Pero este intercambio complejo y duradero de anarquismo y antropología no ha pasado desapercibido para los antropólogos de hoy, incluso para aquellos que muestran simpatía por el tráfico cruzado anarquista. Los antropólogos desconfían de la selección y el 'armamento' de sus estudios académicos, por lo tanto: 'El enfoque es típicamente pragmático, una especie de prospección a través del registro etnográfico de aquellos elementos que fueron útiles para una plataforma política sin asumir la mayoría de las

preocupaciones clave de la disciplina' (High 2012: 98). Los 'anarco-simpatizantes' Robinson y Tormey (2012) advierten sobre una proyección simplista de la narrativa occidental sobre los 'Otros': 'Las declaraciones de personas identificadas como indígenas, y a veces también de antropólogos, se toman al pie de la letra en esta literatura, más que como reclamos estratégicos o intentos de traducción cultural' (146). Por lo tanto, se ha argumentado que el tratamiento de Scott de Zomia puede ser un anacronismo, especialmente su empleo de la palabra 'Estado' para describir de qué estaban huyendo los montañeses 'zomianos' (High 2012: 99). Holly High advierte sobre las 'promesas y peligros de la prospección mutua' (99).

En la literatura anarquista actual que depende de una cierta lectura de los antropólogos anárquicos, hay mucho en juego, porque en estos debates, 'si se puede demostrar que no hay necesidad de antagonismo y conflicto' entre humanos' entonces esto abre la posibilidad de que surjan formas de vida más armoniosas, cooperativas y autónomas' (Robinson y Tormey 2012: 151, ver también Birmingham 2013).

Esto erige, argumenta un crítico, una falsa dicotomía entre el espacio libre, la zona de fragmentación y los 'zomias' de este planeta ('un binario de nativos puros y Estado opresor' (Jonsson 2012: 161), o de nuevo más contundentemente: "Zomia no ofrece lugar para los montañeses asiáticos en cualquiera que hayan sido sus propios términos, sino que es

un vasto campo de juego para la distracción y el deleite libertario occidental” (167)<sup>72</sup>.

Por lo tanto, esta lectura dicotómica de la condición previa al Estado puede conducir a interpretaciones diferentes y mutuamente opuestas, aunque engañosas, como “refugio, libertad y resistencia moralmente deseables”, pero igualmente como “violenta, sin ley y caótica” (aquí se hace referencia a Holly High). Suena al tratamiento de Tess Lea (2012) de los pánicos morales periódicos en la Australia contemporánea sobre el autogobierno aborigen (High 2012: 102; ver también Johnson y Ferguson 2018).

Los anarquistas primitivos y sus anarquistas sociales amigos–enemigos (Price 2018), pueden animarse de que un estudio popular de la historia de la humanidad, como el de Harari citado anteriormente, parece respaldar respectivamente sus preocupaciones conflictivas, los peligrosos legados de la Revolución Agrícola y el surgimiento de la ayuda mutua, pero Harari tuerce estas declaraciones en direcciones incómodas para los anarquistas. Haciendo caso omiso de la idea de Graeber de la línea de base comunista de intercambio en las sociedades de mercado, Harari (2014: 180) argumenta que el dinero es la fuente de confianza más eficiente que jamás se haya ideado, y que la

---

72 Hjørleifur Jonsson (2012: 169) afirma que “es históricamente inexacto declarar que los habitantes de las tierras altas del sudeste asiático fueron creados y formados por una separación deliberada o un escape del Estado”.

ayuda mutua es de valor neutral, anticipando una discusión que abordaré muy pronto, por lo que las redes masivas de cooperación rara vez son altruistas, voluntarias e igualitarias: “Incluso las prisiones y los campos de concentración son redes de cooperación, y pueden funcionar solo porque miles de extraños de alguna manera logran coordinar sus acciones” (Harari 2014: 104). También está la afirmación de Steven Pinker (utilizando una metodología controvertida) de que la tasa de asesinatos per cápita era más alta en las sociedades anteriores al Estado que en las sociedades modernas, incluso comparando el sangriento siglo XX con el pasado neolítico (Pinker 2012). Harari agrega descaradamente que un habitante urbano que vivió durante la dictadura militar de Brasil (1964–1985) habría tenido menos probabilidades de ser asesinado por el Estado que un hombre en la sociedad amazónica yanomami 'sin Estado' (Harari 2014: 367). En un espíritu similar a la crítica de Siegrist (2017) a una falsa genealogía de la geografía anarquista contemporánea, Robinson y Tormey (2012) advierten que los estudios de los antropólogos pueden ser interesantes para los anarquistas, pero la antropología no es anarquista (150).

Me gustaría terminar esta discusión con una defensa calificada de los antropólogos anarquistas y algunos de los antropólogos autodidactas entre los anarquistas. Brian Morris (2005), por ejemplo, nunca argumenta que la antropología pueda leerse como anarquismo *tout court*; su



objetivo es resaltar las afinidades electivas entre ambas. También señala algunas diferencias entre cómo se usa una metodología anárquica para explicar las sociedades preestatales en los trabajos de Clastres y Barclay (reflejando las diversas y contradictorias aplicaciones de la evidencia antropológica de los anarquistas primitivos (Robinson y Tormey 2012: 147)). Así, para Clastres la jerarquía social crea el Estado pero para Barclay el poder es un agente que crea el Estado. 'Para Clastres', argumenta Morris, 'la jerarquía social engendra el Estado como una institución política, que se separa de la sociedad y la domina; en términos de Barclay, el Estado puede ejercer "autoridad" porque se le reconoce como un agente "legítimo" de poder coercitivo' (Morris 2005: 8). Barclay reconoce las numerosas características opresivas que inhiben la libertad de expresión en las sociedades sin Estado. Incluso en una sociedad libre de policías, 'la confianza en las sanciones consuetudinarias puede ser implacable y cruel' (Barclay 1982: 127). Y continúa, el 'Gran Hombre' y el chamán, cuyas funciones son calmar las rupturas de las disputas personales y las ansiedades sobre la mortalidad, podrían convertirse en líderes estatales a través del crecimiento de clientelas informales y el monopolio del conocimiento religioso. Graeber advierte contra la lectura dicotómica de sociedades sin Estado discutida previamente en referencia al trabajo de Lea. Las 'sociedades primitivas' no fueron ni son el cielo ni el infierno en la Tierra. En este sentido argumenta que Clastres era ingenuo y romántico ya que no destacaba en sus

estudios las formas en que los hombres habían amenazado a las mujeres con violarlas en grupo (Graeber 2004: 22). Nunca vivimos en el Jardín del Edén y, por el contrario, las “sociedades modernas” todavía poseen cosmologías y sistemas de parentesco “primitivos” (Graeber 2004: 54–55; ver también Lagalisse 2018). Las sociedades apátridas del Orinoco en Venezuela, las Tierras Altas de Madagascar o las Tiv de Nigeria, no prescindían de ciertas formas de dominación, 'al menos de los hombres sobre las mujeres, de los mayores sobre los menores' (Graeber 2004: 31).

Así, los antropólogos anarquistas y los anarquistas autodidactas han llegado a un enfoque mucho más matizado de lo que creen muchos de sus críticos. Morris argumenta que debemos evitar tipologías rigurosas y autoexclusivas. Ha habido áreas en la Tierra donde el Estado y las sociedades sin Estado han convivido. Existe un espectro de ejemplos en los que las sociedades sin gobierno –bandas y tribus– se centralizan en cacicazgos (Morris 2015: 115–117). Graeber argumenta que algunas sociedades aparentemente sin Estado no son nada por el estilo: “uno de los descubrimientos más sorprendentes de la antropología evolutiva ha sido que es perfectamente posible tener reyes y nobles y todos los adornos exteriores de la monarquía sin tener un Estado en el sentido mecánico en absoluto” (Graeber 2004: 67). Graeber avanza en el proyecto “para volver a analizar el Estado como una relación entre un imaginario utópico y una realidad desordenada que

involucra estrategias de huida y evasión, élites depredadoras y una mecánica de regulaciones y control” (68). Graeber quería rescatar a la antropología de “su sórdida historia colonial” y deseaba que “se convirtiera en propiedad común de la humanidad” (94). El 'vasto archivo de experiencia humana, de experimentos sociales y políticos' de la antropología (96) debería emplearse en discusiones cuidadosamente calibradas que prescindan de una lógica esencialista demasiado ansiosa o de ilusiones políticamente motivadas, muy en paralelo al espíritu de 'Proyecto de utopías reales' de Eric Olin Wright (2010). De hecho, Graeber (2004: 76) llama a su búsqueda 'una especie de sociología de las microutopías', y por lo tanto concluye: 'Creo que Mauss y Clastres han tenido éxito, a pesar de sí mismos, en sentar las bases de una teoría del contrapoder revolucionario (24).

Pero para aquellos que quieran trazar el surgimiento de la forma estatal en la historia humana, una dosis cuidadosa de sensibilidades anarquistas puede dar sus frutos. Así, el último trabajo de Scott muestra cómo se forman los componentes clave del Estado (irrigación, pesca aluvial /comunidades agrícolas y formas comunales de esclavitud) antes de la llegada del Estado, pero una monocultura, que es fácilmente legible por la voluntad del proto-Estado es también fácilmente imponible: 'Puedes tener una comunidad aluvial no estatal productora de granos, pero cualquier Estado necesita una población productora de

granos aluviales; por lo tanto, el Estado los ha parasitado' (Scott 2017: 117). Por lo tanto, el Estado, para el cual una población cautiva es más importante que el mero territorio, erige barreras y muros no para mantener fuera a los bárbaros sino para mantener a las antiguas poblaciones preestatales dentro de la máquina de registro y medición que es su esencia (139), y prescindiendo así de cualquier proyección edénica de las realidades anteriores al Estado, Scott afirma que los estados no inventaron la esclavitud sino que inventaron “sociedades a gran escala basadas sistemáticamente en el trabajo humano cautivo y coaccionado” (169). Así, a medida que se establecen los estados, se establece una zona de dominio no estatal por parte de los 'bárbaros', como podrían describirlos los chinos Han o los romanos, por invasores que buscan rentas de los agricultores sedentarios dentro y fuera de los muros del Estado: como dice el refrán, para los bereberes, 'la incursión es nuestra agricultura' (241). Por lo tanto, las sociedades tribales de los mongoles y los otomanos, estados en espera antes de que se convirtieran en estados a caballo de pleno derecho, reemplazaron los negocios de protección más lucrativos de los socios comerciales/adversarios de los estados amurallados, que anteriormente los habían exiliado al interior, afirma Scott. Así podemos ver la utilidad del enfoque anárquico para la evolución del imperio, el Estado y las sociedades tribales a caballo y su relación depredadora con los agricultores: “Si damos un paso atrás y ampliamos la lente, las relaciones bárbaro–Estado pueden verse como

una competencia” entre dos partes por el derecho a apropiarse del excedente del módulo sedentario de cereales y mano de obra» (242).

Los antropólogos anarquistas polimáticos<sup>73</sup> autodidactas también han contribuido a este enfoque innovador. Murray Bookchin (2005) me viene a la mente, pero incluso en nuestra era de acreditación generalizada, Peter Gelderloos (2016) ha producido investigaciones que se basan en una cuidadosa selección de la investigación del Estado de los antropólogos históricos. Su objetivo es presentar una teoría anarquista de la formación del Estado que descarte o revise los legados del materialismo dialéctico (marxismo), el determinismo ambiental (Jared Diamond) y los primitivistas anarquistas mencionados anteriormente (coincidiendo con Barclay o Graeber, argumenta que los primitivistas no pueden dar cuenta de la jerarquía en las sociedades de cazadores–recolectores y tienden a orientalizar sus sujetos de estudio) (11)<sup>74</sup>. De manera paralela a las críticas de Scott a las versiones estatistas del surgimiento del Estado, citadas anteriormente, Scott critica a los académicos del Early State Project que reconocieron el concepto de evolución

---

73 Que dominan muchas materias. [N. e. d.]

74 O como argumenta James Birmingham (2013: 167): ‘... Por cada ejemplo de una sociedad pastoril o recolectora igualitaria aparentemente tan buena como se pone, generalmente existe un contraejemplo de un grupo que usa virtualmente los mismos estrategia de subsistencia con resultados muy dispares en el ámbito social. La evidencia simplemente no apoya la base tecnológica que crea la superestructura de una sociedad’.

multilineal del Estado pero aún así, no pudieron apartarse de la suposición de que el Estado es la forma más avanzada de organización disponible para la sociedad humana (Gelderloos 2016: 76), y por lo tanto guardan silencio sobre las anomalías de la civilización del valle del Indo, que probablemente no tenía Estado y poca evidencia de práctica religiosa o esclavitud (143). Por lo tanto, Gelderloos argumenta que las sociedades sin estratificación económica pueden formarse de cientos de formas diferentes y las formas estatales pueden ocurrir a través de muchos caminos diferentes: el Estado de comercio sagrado basado en la consolidación y centralización de redes interregionales de comercio y espiritualidad; estados clientes reacios formados por antiguas sociedades sin Estado en respuesta a un intruso imperialista; estados imitativos en los que las élites locales existentes en antiguas jerarquías no estatales se impresionan por el poder de un vecino y copian sus métodos; el Estado progresista donde una revuelta popular fuerza la formación de un Estado para oponerse a un intruso estatal más opresivo; el Estado de conquista o colonia en el que una hermandad guerrera se hace cargo de una población más grande y crea un Estado; la democracia de tipo griego en la que una élite guerrera formadora del Estado es modificada por una forma de consenso sin Estado; el Estado de la corte real, en el que éste es una creación de una alianza de nobles y un guerrero carismático que establece una línea de descendencia; y su trascendencia por el Estado del Santo Padre en el que el culto de familia/clan es

transformado por las principales religiones (confucianismo o hinduismo) (160–182). Pero como mencioné anteriormente, para la comprensión anarquista del surgimiento del Estado es central una forma de acumulación de estatus basada más en el poder simbólico que en el económico: “El poder espiritual desempeñó un papel en la creación de una ruptura con los sistemas de valores anteriores de sociedades no estatales» (201). Las pirámides precedieron a las ciudades, pero también generaron la demanda de más comercio y más guerra, creando una élite verdaderamente autónoma de sacerdotes, por ejemplo (y arquitectura, astronomía, matemáticas y medicina) y su receptáculo, el Estado (204).

### **Tercer Acto: Humanidad, lenguaje y altruismo y reflexiones finales sobre metodologías y epistemologías**

Noam Chomsky es quizás el académico más famoso que se ha identificado con el anarquismo desde la Segunda Guerra Mundial. Pero su crítica difusa a la política exterior estadounidense y su notoriedad en el campo de la lingüística son los verdaderos caminos hacia su fama política. El antiimperialismo de Chomsky (Vietnam, América Latina, Indonesia, la guerra contra el terrorismo, Irak, etc.), y su

disección de la colaboración de los medios de comunicación con las élites de la política exterior de los EE. UU. no se basan inmediatamente en fuentes anarquistas, aunque un examen forense puede revelar algunas de las conexiones, las exploraciones del poder de los medios parecen más gramscianas que estrictamente anarquistas. Chomsky es un anarcosindicalista autoproclamado cuya atracción por esta doctrina comenzó con su fascinación infantil por los anarquistas y sindicalistas de la Guerra Civil española (1936–1939). El anarquismo de Chomsky es gradualista, no sectario y está ligado al marxismo heterodoxo de los comunistas de consejos. Su anarquismo se basa en la clase y se sustenta en su creencia en la bondad innata de los seres humanos. Es un firme defensor de los valores de la Ilustración Radical (especialmente la obra de Wilhelm von Humboldt), tomando el manto de Rudolf Rocker (quien también influyó en su adaptación del anarcosindicalismo), y por lo tanto un defensor del método científico y los derechos humanos, los cuales no lo predisponen a la metodología de Foucault y las iteraciones más recientes en variedades de posanarquismo (Elders 2011; McGilvray 2014; Edgley 2015). Los aspectos más controvertidos, interesantes y relevantes de la biografía intelectual de Chomsky son las conexiones entre su teoría de la adquisición del lenguaje y su anarquismo. Chomsky ha sido tímido, admitiendo que existen conexiones vagas y tentativas entre las ciencias cognitivas y su anarquismo (Rai 2015). Pero se necesita una discusión más profunda y sirve como un sorprendente estudio de caso tanto del 'Salón de



los Espejos' en la genealogía anarquista como también de la metodología detrás de las principales contribuciones de Chomsky a la lingüística.

Chomsky argumenta que no necesitamos explicar los orígenes históricos del lenguaje porque la naturaleza humana es cualitativamente diferente de los animales. El lenguaje no se puede enseñar, sino que se despierta en los humanos. Chomsky avanza el concepto de Dispositivo de Adquisición del Lenguaje (LAD), que surgió en el cerebro humano debido a un salto cognitivo causado por una mutación genética aleatoria hace unos 50 a 100 000 años: así, el estudio de Chomsky del lenguaje es una forma de aprendizaje natural, no social o ciencia histórica. La tarea de la ciencia del lenguaje es postular una teoría computacional, 'que describa su naturaleza real y explique sobre la base de la evidencia por qué tiene esta naturaleza' (McGilvray 2014: 123). El enfoque de Chomsky no alimenta una aprobación directa de su anarquismo, pero sí argumenta que la naturaleza humana puede estudiarse científicamente, mientras que el estudio del gobierno o la economía no sanciona el uso de la metodología de las ciencias naturales. Por lo tanto, se puede argumentar que su proyecto es el humanismo biológico: su búsqueda es entender a los seres humanos como sujetos naturales con lenguaje (algo así como el papel de la 'razón' en Descartes, separándolos de otras especies). A diferencia de Foucault, quien argumentó en su famosa confrontación televisada en 1971 que la

“justicia” era meramente un instrumento para adquirir formas de poder y supremacía económica, Chomsky afirmó que la justicia humana se basaba en la solidaridad y la simpatía, que podía respaldarse mediante pruebas empíricas que surgían del uso del método científico. El objetivo no era simplemente el enfoque nietzscheano del poder de Foucault, sino las ciencias sociales estadounidenses de la Guerra Fría (Elders 2011).

Por tanto, deberían abandonarse los enfoques gradualistas de la aparición del lenguaje y la ciencia de la mente debería abandonar la ingeniería inversa de las convincentes “Just So Stories”<sup>75</sup> de la Psicología Evolutiva o la Biología Social. Ambas disciplinas, argumenta Chomsky, no han producido la evidencia que un científico natural debería tomar en serio. Utiliza un enfoque científico natural para socavar los mensajes políticos de Stephen Pinker o del anterior BF Skinner, pero: “la conexión entre la ciencia natural de la naturaleza humana de Chomsky y, en particular, la explicación de la ciencia natural del lenguaje incrustada en ella y su anarcosindicalismo no es forzada. Es una cuestión de deducción” (McGilvray 2014: 135).

Este proceso de deducción es bastante complicado de desentrañar. Mientras que Chomsky cree que la Biología

---

75 El paleontólogo Stephen Jay Gould (1978) calificó la sociobiología como el “arte de narrar cuentos” y acuñó un influyente adjetivo que engloba este adaptacionismo extremo: “just so stories” (puros cuentos).

Social y la Psicología Evolutiva son demasiado ideológicas y reducen el comportamiento humano al determinismo genético, el innatismo cartesiano de Chomsky es más abierto. Así, argumenta Chomsky,

El uso normal del lenguaje y la adquisición del lenguaje dependen de lo que Humboldt llama la forma fija del lenguaje, un sistema de procesos generativos que está enraizado en la naturaleza de la mente humana y restringe, pero no determina las creaciones libres de la inteligencia normal o, en un nivel superior y más original, del más grande escritor o pensador.

(Chomsky 2013: 137–138)

Así que el libre albedrío expresado a través de la inteligencia humana obedece sin embargo a las reglas innatas de la LAD. Chomsky continúa:

El uso creativo normal del lenguaje, que para el racionalista cartesiano es el mejor índice de la existencia de otra mente, presupone un sistema de reglas y principios generativos del tipo que los gramáticos racionalistas intentaron, con cierto éxito, determinar y hacer explícitos.

(Chomsky 2013: 138)

Entonces, dentro de la idea de Chomsky de una forma anarquista de libertad, existen las restricciones de la

naturaleza, “sin esta tensión entre necesidad y libertad, regla y elección, no puede haber creatividad, ni comunicaciones, ni actos significativos en absoluto” (138). Y concluye volviendo a su paladín de la Ilustración Radical:

Me parece justo considerar el estudio contemporáneo del lenguaje como un regreso a los conceptos humboldtianos de la forma del lenguaje: un sistema de procesos generativos enraizados en las propiedades innatas de la mente pero que permiten, en palabras de Humboldt, un uso finito de medios finitos.

(Chomsky 2013: 140–141)

Pero, ¿de dónde surgió la idea de Chomsky del LAD y sus iteraciones posteriores? En un libro fascinante, a la vez defectuoso y válido, el antropólogo marxista poco ortodoxo, Chris Knight (2016), nos presenta una genealogía del dispositivo de adquisición del lenguaje, que revela raíces anarquistas más profundas, además de las afinidades libertarias de Humboldt. No entraré en los méritos o deméritos de la teoría de la LAD de Chomsky, que ha generado mucho debate. También soy muy escéptico con respecto a la descripción psicológica que hace Knight de la investigación de Chomsky. Knight argumenta que Chomsky intenta presentar su lingüística como “desapasionada, libre de valores, aislada de la moda social, así como de su propia agenda o necesidades políticas o las de cualquier otra persona” (234). Él cree que Chomsky ha dirigido un culto,

que desafiaba las restricciones del método científico. Sus teorías son inverosímiles e increíbles. A diferencia de Galileo o Einstein, 'cuando sus teorías fueron retomadas por otros y probadas, resultó que funcionaron' (180), no ha habido pruebas empíricas de las teorías de Chomsky. Para Knight, la base de la fama académica de Chomsky, su tesis doctoral de 1954, más tarde publicada como monografía (*La estructura lógica de la teoría lingüística*), es gratuita y matemáticamente iletrada (53). Para Knight, Chomsky no se dedica a la ciencia experimental, sino que hace una serie de deducciones sin mostrar sus 'funcionamientos' y, por lo tanto, sus teorías se caracterizaron por una vida de zig-zags y replanteamientos, desde el concepto de 'estructura profunda' hasta el de 'gramática universal' a 'fusionar': para Knight, Chomsky es el Picasso más que el Einstein de la lingüística. Así, su trabajo se rige por una forma de licencia artística, no científica. Para Knight es una locura afirmar que el lenguaje ocurrió debido a un momento de mutación: es una locura imaginar que el lenguaje puede concebirse sin una discusión sobre la evolución darwiniana previa (210). Lo que impulsó la investigación cada vez más ornamentada y confusa de Chomsky, según Knight, fue un complejo de culpa, porque "la financiación estatal proporcionó el marco institucional necesario para asegurar el éxito de la revolución cognitiva. Si aquí operaba una voluntad política, por inconsciente que fuera, era indiscutiblemente la del Estado" (234). En resumen, tuvo que convencerse a sí mismo de que 'su lingüística no tenía conexión con las prioridades

militares y nada que ver con el establishment académico financiado por el Pentágono [tan prominente en su institución MIT: CL] (140–141).

Volviendo a un tema anterior del Capítulo 1, que volverá a surgir en la discusión del papel del anarquismo en la búsqueda del 'gen del altruismo', a saber, el curioso emparejamiento de enfoques anarquistas de la historia del Complejo Industrial Militar Estadounidense, los orígenes inmediatos y la financiación del LAD se encuentran en la búsqueda por parte del Pentágono de un dispositivo de traducción automática necesario para los sistemas de mando y control del arsenal nuclear de los EE. UU. Como se mencionó en encuentros previos del anarquismo con el complejo militar–industrial (la Corporación Rand y el 'swarming' (enjambre); técnicas de desobediencia civil masiva, las Revoluciones de Color y los Movimientos de las plazas, etc.), tanto el anarquismo como el Complejo Industrial Militar adoptaron un enfoque universalista en su visión del mundo (por razones diametralmente diferentes, naturalmente): el trasfondo inmediato del proyecto de la máquina de traducción universal financiado por el Pentágono se puede encontrar en la década de 1940 en las ideas de Warren Weaver, quien también anticipó el trabajo de Chomsky sobre la “estructura profunda” y la gramática universal, y que fue motivado por el deseo de promover la paz mundial, no los sistemas de mando y control ICBM (Knight 2016: 53).

Sin embargo, los orígenes intelectuales y prácticos de la traducción automática están íntimamente ligados a fuentes anarquistas que se remontan a la Rusia prerrevolucionaria.

En este sentido, Knight ha brindado un servicio invaluable a la historia intelectual; su psicohistoria, sin embargo, es muy dudosa. Knight argumenta que Chomsky denunció a los mandarines de las ciencias sociales y las humanidades y pareció olvidar a sus colegas de ciencias naturales en el MIT ocupados en diseñar la arquitectura del MAD o trabajo en explosivos de aire-combustible, la forma más potente de armamento convencional en la Tierra.

Pero aunque los documenta, Knight no trata de cuadrar las valientes posturas de Chomsky contra la Guerra de Vietnam, sus arrestos durante muchas protestas y su supuesta vida de evasión académica:

A diferencia de su inteligencia social, la inteligencia científica de Chomsky se había formado desde sus días de estudiante dentro de una cultura que dependía en gran medida del patrocinio estatal, en particular del ejército estadounidense; debido a que estos patrocinadores querían aplicaciones prácticas, Chomsky tuvo que tener cuidado de no violar su conciencia. Sin correr riesgos, divorció el concepto mismo de 'lenguaje' de toda posibilidad de uso práctico. Mientras aceptaba la financiación, se retiraba a un espacio propio en el que el lenguaje no fuera público, ni social, ni comunicativo, y

ni siquiera capaz de hacer referencia a nada en el mundo, ya sea real o imaginario.

(Knight 2016: 147–148)

Pero, ¿no es la historia psicointelectual de Knight el ejemplo mismo de las 'Just So Stories' que pone a los pies de Chomsky? ¿Cómo sabe lo que está pasando en la cabeza de Chomsky? ¿Dejó Chomsky evidencia en su Diario o testimonio oral de su gran estrategia?

Pasemos ahora a la historia intelectual de la LAD de Knight, que tiene un mérito mucho mayor y se relaciona directamente con los temas de este capítulo. La teoría de Chomsky se basó en los conceptos de estructuras profundas presentados por Claude Levi–Strauss y el concepto de Roman Jakobson de que los patrones de sonido, no el lenguaje, están cableados en el cerebro humano.

Jakobson era un exiliado ruso que tenía vínculos directos antes de 1917 con los anarquistas futuristas rusos (ver también Gurianova 2012). La influencia central fue el poeta y pensador Velimir Klebnikov y su concepto de zaum ('transrazón' o 'más allá del sentido'); inspirado en el papel de la reconstrucción de Einstein de los conceptos de tiempo y espacio, el Futurista Ruso tenía la idea de un lenguaje universal a partir de los 'átomos' igualmente elementales del significado de la noción de Klebnikov de significado intrínseco y esto era un ataque a la idea saussureana de que



los sonidos del habla sólo están conectados arbitrariamente con sus significados. (Knight 2016: 89).

El vínculo de Jakobson con los futuristas rusos se refleja en la creencia de Chomsky de que la lingüística era una ciencia natural, que tenía sus propias leyes internas, no meras convenciones sociales, y que aquí había un “lenguaje profundo” subyacente. Así, la afirmación central de Klebnikov era “haber descubierto un alfabeto perdido de sonidos, un lenguaje universal enraizado no solo en el hábito o la convención, sino en leyes de la naturaleza aún por entender completamente” (95). En otras palabras, 'cada sonido es intrínsecamente significativo, reteniendo su significado en todos los idiomas del mundo' (97), y por lo tanto, como los defensores anarquistas del esperanto pero utilizando un enfoque diferente (Levy 2012), apuntó a la unidad de las lenguas del mundo.

Así, el concepto de Jakobson de un alfabeto universal puede detectarse originalmente en el concepto de Klebnikov de las 'cadenas del alfabeto' (Knight 2016: 97). Y al igual que los defensores del esperanto o, de hecho, los pensamientos posteriores del pacifista Warren Weaver, el lenguaje universal de Klebnikov aboliría todas las fronteras políticas y restauraría “el planeta a su antigua unidad” (98). Mientras que Jakobson era menos soñador que el poeta ruso, la influencia del futurismo ruso anarquista se reflejaba a través de Jakobson y también de la búsqueda del mencionado Warren Weaver, cuyo concepto de la máquina de traducción

universal, su autodenominado 'New Tower of Babel', tuvo su propia influencia futurista rusa a través del anarquista reconvertido en bolchevique, Vladimir Tatlin, que encontró su inspiración original no solo en el internacionalismo comunista de principios de la década de 1920, sino también en mitos rusos que afirmaban que las lenguas eslavas fueron elegidas por Dios para unificar el mundo.

Así, para resumir la ornamentada danza entre el anarquismo y el mundo de la aniquilación nuclear calculada, esta corriente de formalismo y la genealogía del pensamiento de Chomsky, Knight llega a una sorprendente conclusión sobre la búsqueda de un 'lenguaje profundo' universal: 'inventado por anarquistas revolucionarios, comunistas y resistentes a la guerra, terminó siendo patrocinado por el ejército estadounidense con la esperanza de mejorar su mando y control de armas' (112). Pero, por supuesto, el concepto de LAD de Chomsky y sus sucesores parecía ser el “secreto de la creatividad y la libertad humanas” (114), y significaba que los humanos tenían un instinto profundamente arraigado para rebelarse y, por lo tanto, diferenciar el bien del mal. Como mencioné antes (en sus disputas con biólogos sociales y psicólogos evolutivos, Chomsky desautorizó las formas de conductismo hobbesiano), ciertas cualidades eran innatas, como el lenguaje, y por lo tanto desautorizaban el gerencialismo tecnocrático de los liberales, que se basaba en la creencia de que los humanos eran hojas en blanco maleables a través de

la ingeniería social. Su trabajo, argumentó, se basaba en las ciencias naturales, no en las especulaciones de las ciencias sociales de humanistas y científicos sociales no calificados que no eran capaces de participar en sus teorías ni formarse un juicio claro de ellas. Esto por supuesto nos lleva al debate sobre el llamado gen del altruismo y el legado de Kropotkin. Y el puente a esa discusión se construye examinando las contra-sugerencias de Knight a la afirmación de Chomsky de que el mecanismo de adquisición del lenguaje en todos los seres humanos surgió de una mutación aleatoria hace entre 50 y 100 000 años.

El enfoque de Knight tiene curiosos paralelismos con la sugerencia de Clastres de que el Estado surgió a través de una revolución política más que económica. Al igual que Harari, Knight sugiere que se produjo una revolución sociocognitiva con la que los seres humanos pudieron proyectar empatía e imaginación, por lo que, a diferencia de los chimpancés, los seres humanos pueden ponerse en el lugar de los demás. En algún momento, la cultura de los primates humanos fue anulada y los cazadores-recolectores desarrollaron un igualitarismo asertivo, que no está presente en las tropas de babuinos, por ejemplo, que viven bajo el despotismo de los machos alfa. Así, en nuestros antepasados, las miradas mutuas, los balbuceos, los besos, el hecho de compartir los niños entre las madres para protegerlos de la depredación de los machos (vínculos femeninos) crearon el trasfondo del lenguaje humano. Esta

lectura de las intenciones de los demás por parte de nuestros antepasados, relata Knight, ocurrió hace más de 500.000 años y el desarrollo del lenguaje surgió a través de la creciente capacidad de los primeros seres humanos para desarrollar una capacidad cooperativa e inferir significados del contexto, 'para reconocer puntos en común y para recordar comunicaciones pasadas para construir sobre ellas' (224). En resumen, Knight descarta el mentalismo de Chomsky y enfatiza, en cambio, el papel del sexo y el género en la configuración del marco de cooperación, de una especie de lectura cooperativa de la mente en la que el lenguaje se desarrolla lentamente en contextos sociales. La cooperación se basa en la confianza que es la base para el altruismo, y por lo tanto pasamos a ese tema, pero como veremos, persisten las tensiones entre las formas de biología social y la antropología política propuestas por Knight, y el papel de una ciencia natural computacional pura planteado por Chomsky, y la posición del anarquismo y los anarquistas en todo esto.

La cuestión del altruismo ha perseguido a las ciencias sociales y naturales desde el siglo XIX. Podemos resumir la discusión actual en tres campos. En el campamento uno, el tema es el proceso de selección de grupos. El altruismo dentro de un grupo ayuda a la especie a sobrevivir, propuesto por Darwin y, lo que es más importante para nuestros propósitos, por Kropotkin. Uno de los nuevos tratamientos más importantes se puede encontrar en el

libro de David Sloan Wilson (2016), *¿Existe el altruismo? Cultura, genes y el bienestar de los demás*. El segundo campo argumenta que el altruismo está integrado en nuestros cerebros, cosa no muy diferente al argumento de Chomsky de que poseemos un LAD (Donald Pfaff (2015), *The Altruistic Brain: How We Are Naturally Good*) [El cerebro altruista: cómo somos naturalmente buenos]. El tercer campo aborda el tema discutiendo la gestión del altruismo utilizando la lógica utilitaria, más famoso por Peter Singer (2015), *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas about Living Ethical* (Lo mejor que se puede hacer: cómo el altruismo eficaz está cambiando las ideas sobre la vida ética). De manera paralela, Michael Taylor (1976; 1987) argumentó que el altruismo positivo y la cooperación voluntaria se atrofian en presencia del Estado y crecen en su ausencia. Sostuvo que el Estado libera la necesidad de que el individuo coopere. Así, el Estado destruye la base del altruismo, mientras que las pequeñas organizaciones voluntarias estimulan el altruismo.

Pero aquí me gustaría volver a la discusión presentada en nuestra revisión de Chomsky: las tensiones entre las contribuciones de las ciencias sociales y las humanidades y las ciencias naturales en la comprensión del comportamiento humano. La 'ciencia' del altruismo comenzó con la disputa entre el darwinismo social de Huxley y el anarquismo social de Kropotkin, pero como argumenta Lee Allan Dugatkin (2006), sus puntos de vista políticos y

filosóficos diametralmente opuestos pueden agruparse en su incapacidad para presentar pruebas empíricas, con lo que se quiere decir evidencia computacional basada en ecuaciones, no (cuando se trata de seres humanos) datos arqueológicos o etnográficos, u observaciones a simple vista del comportamiento animal, el tipo de 'Just So Stories' ridiculizadas por Chomsky en su duelos con los Biólogos Sociales y los Psicólogos Evolutivos. Entonces, como en el caso de la biología humanista de Chomsky, las fuentes del altruismo solo se pueden encontrar en las ciencias naturales utilizando los protocolos aceptados de las ciencias naturales.

El vínculo entre el comportamiento altruista y el parentesco consanguíneo es fundamental para la definición de altruismo propuesta por los biólogos evolutivos de hoy. Los científicos actuales no estarían de acuerdo con el comportamiento gladiador de los insectos propuesto por Huxley o la sugerencia de Kropotkin de que la fuente original del altruismo no era la familia sino la tribu o el grupo (Dugatkin 2006: 30). Los biólogos evolutivos de hoy en día tienen una definición básica de altruismo que, argumenta Dugatkin, invalida la ayuda mutua altruista de Kropotkin, por lo tanto:

se definen típicamente en la biología evolutiva moderna como comportamientos que benefician a otros pero implican un costo para el individuo que los realiza. Para Kropotkin, por el contrario, la vida grupal per se y, de hecho, casi todo tipo de acción que involucra a

miembros de la misma especie, con la posible excepción de la agresión, que casi nunca registró [recuérdese el uso del término por parte de Harari a este respecto: CL], constituía altruismo.

(Dugatkin 2006: 28)

Así, para Dugatkin, tanto Kropotkin como Huxley fueron proveedores del siglo XIX de “Just So Stories”. La pareja enemistada no generó ni un solo experimento y “ninguno de ellos formalizó nunca una teoría de la conexión entre la relación de sangre y el altruismo, y mucho menos desarrolló un modelo matemático susceptible de ser probado” (35). Por lo tanto, aunque los anarquistas clásicos como Errico Malatesta y los postanarquistas, como Saul Newman, culpan a Kropotkin por su cientificismo y de confundir biología con ética política, ¡Dugatkin culpa a Kropotkin por su falta de rigor científico!

Fue solo en el siglo XX que se llevaron a cabo los primeros experimentos controlados en animales y solo en 1973 que Tinbergen, Lorenz y Von Frisch ganaron su Premio Nobel por su trabajo que inició el estudio científico contemporáneo del comportamiento animal. Pero la influencia de la imaginación de Kropotkin, la imaginación anarquista, no estuvo ausente, como se puede ver en W. Clyde Allee, un ecologista cuáquero estadounidense que trabajaba en la década de 1920, influenciado por el anarquista ruso, y compartiendo su creencia de que el parentesco no tenía nada que ver con la

ayuda mutua y el altruismo, que la humanidad no era belicosa por naturaleza y que la cooperación era la definición de la vida misma. Allee, a diferencia del ruso, trató de usar protocolos científicos para hacer operativos los hallazgos de Kropotkin. Trató de mostrar cómo los organismos que no eran parientes podían controlar el agua en ambientes secos. Quería crear una gran teoría de la cooperación más allá del parentesco escalando desde los isópodos de producción rápida y formación rápida hasta los seres humanos. De manera similar, utilizando modelos matemáticos, Sewall Wright abogó por la selección de grupos que trascendía el parentesco (Dugatkin 2006: 52–55). Dugatkin argumenta que la genética moderna le debe mucho a Sewall Wright, pero en general no respalda su concepto de cooperación sin parentesco. Pero ni Sewall Wright ni más tarde, Haldane o Fischer, nos dejan con un vínculo de base matemática entre parentesco y altruismo. En la década de 1960, Bill Hamilton (sin ninguna inclinación política o religiosa) abordó la cuestión de “si la selección natural funcionaba a través del parentesco para producir altruismo” (Dugatkin 2006: 94). Pero en este punto, el argumento cierra el círculo y nos devuelve a algunos temas familiares y recurrentes de este capítulo y de mi introducción.

George Price fue un científico estadounidense que tuvo una intrigante y trágica vida profesional, que abarcó las décadas de 1940 a 1970 y que fue moldeada por nuestro



viejo conocido, el Complejo Militar–Industrial Estadounidense. Price trabajó en el Proyecto de Enriquecimiento de Uranio en Chicago y en el Proyecto Manhattan que produjo las primeras armas atómicas, y se obsesionó con la amenaza de destrucción mutua asegurada. Como Hamilton, con quien trabajó al final de su vida en Londres, y quien le introdujo en la lógica de la teoría de juegos (en la que es importante la influencia de uno de los “padres” de la bomba H, John von Neumann), y la aplicaron a los protocolos de la Biología Evolutiva, ambos investigaron el papel de la bondad en la naturaleza (Harman 2011: 360).

Price creía que uno de los artículos más importantes de Hamilton podría explicar el altruismo y el comportamiento rencoroso (109). Usando el análisis de covarianza, Price afirmó demostrar que el altruismo estaba codificado genéticamente.

Price argumentó que el parentesco tenía un efecto sobre el altruismo: cuando “los individuos estaban en grupos con muchos parientes consanguíneos”, argumentó, “entonces un gen que codificaba para el altruismo tenía una covarianza positiva con el número de descendientes de un individuo”.

El altruismo podría evolucionar, pero, por otro lado, 'si la relación genética promedio dentro de la población, es decir, cuando los individuos en grupos están relacionados "negativamente", entonces el comportamiento rencoroso puede evolucionar' (110). Pero el resultado para Price

significaba que el altruismo biológico no necesitaba generar bondad universal:

Ya sea que el altruismo surgiera a expensas del altruista porque ayudó a transferir genes relacionados a la siguiente generación, o porque de alguna manera terminó pagando al altruista más adelante en su vida, siempre hubo una lógica interesada involucrada. Incluso cuando el altruismo 'más verdadero' evolucionó bajo la selección grupal, solo podría funcionar si el bien de un grupo triunfara sobre el bien de otro, ya sea consciente o estúpido, intencionado o instintivo, el altruismo nunca fue verdaderamente 'puro'.

(Harman 2011: 362–363)

Price experimentó el síndrome de Asperger: depresiones y finalmente, después de su trabajo en Londres, delirios, y al final encontró el ideal del buen samaritano del autosacrificio como una ruta hacia el altruismo puro, que sus experimentos biológicos habían bloqueado. Al final de su vida buscó ayudar a las víctimas de abuso conyugal y abandonó sus posesiones mundanas y fue encontrado muerto en una casa okupa en Camden Town de Londres. Un grupo de vagabundos y dos biólogos, Hamilton y Maynard Smith, asistieron a su funeral, pero el efecto posterior de su trabajo, irónicamente para él, fue la incorporación de su trabajo y el de Hamilton por Richard Dawkins en *The Selfish Gene* (El gen egoísta, 1976) y *Sociobiology* de EO Wilson

(1975) en el que 'el altruismo era la manifestación del trabajador gen egoísta' (!) (Dugatkin 2006: 116).

Pero el alegre vals del anarquismo, los genes y el altruismo no acaba aquí. La psicología y el anarquismo son el vínculo (Fix 2011), y la jerarquía de valores de Abraham Maslow, en la que mi ex estudiante de doctorado, Michael Babula (2013: 4–5), ha sugerido que surge un tercer nivel de valores más allá de las necesidades instintivas de referencia, que él llama exocentrismo, cuyos 'tipos' exudan los valores de paz, caridad y justicia redistributiva. Babula también se dedica a la investigación en ciencias naturales, por lo que argumenta que “la investigación neurobiológica recientemente emergente parece confirmar la empatía cognitiva como un comportamiento altruista exocéntrico subyacente” (15). Y en nuestra era de incertidumbre populista, Babula aboga por la necesidad de líderes exocéntricos altruistas del tipo de valores que aboguen por la cooperación y no se aprovechen de los temores de la población ni prosperen con ellos (174–175). En una línea similar, Stephen Nugent (2012: 212), un observador escéptico pero comprensivo del intercambio anarquismo/antropología<sup>76</sup>, sugiere que la

---

76 Así, Nugent (2012: 211) respalda el argumento de afinidad electiva de Morris (del anarquismo y la antropología) pero piensa que muchos de los nuevos antropólogos anarquistas exageran y romantizan su caso, de modo que, por ejemplo, los argumentos de anarquismo/formaciones preestatales de Clastres y otros están 'basados en generalizaciones antropológicas cuestionables sobre las características centrales de las sociedades anteriores a las clases'.

lingüística teórica de Chomsky, aunque marginada por el “compromiso antropológico con el constructivismo” y la sospecha de sus argumentos innatistas, merece más reconocimiento por parte de sus colegas antropólogos del que ha recibido. Nugent argumenta que la revolución chomskyana debería ser revisada, particularmente a la luz del paradigma genómico del gen desinteresado o cooperativo porque la facilidad del lenguaje humano podría proporcionar evidencia valiosa, “y es en este sentido que el interés antropológico en el anarquismo parece haber perdido una oportunidad crucial” (213).

Así, al igual que su antiguo colega en la Goldsmiths Universidad de Londres, David Graeber, pero con diferentes premisas iniciales, desea rescatar a la antropología de su desacreditado pasado y asegurar que sus colegas académicos no se aventurarán cerca del eugenismo racista, e historias chifladas, y sugiere que moderen su prospectivismo, en resumen, 'descartar cualquier cosa que tenga una implicación para la base biológica del comportamiento social y para defender el campo disminuido de la autoridad antropológica' (213). Pero a diferencia de Knight, no descarta el humanismo biológico de Chomsky así:

El anarquismo de Chomsky no tiene sentido sin el reconocimiento de la dotación biológica así como de la formación socio–histórica de los humanos, pero en el contexto de una discusión sobre la antropología y el

anarquismo, se genera un impedimento dentro de la propia disciplina que impide un compromiso fructífero con estos argumentos convincentes.

(Nugent (2012: 213))

El desafío lanzado por Nugent ha sido asumido recientemente por un neurolingüista, Elliot Murphy (2018), quien presenta un caso sólido en su capítulo del *Libro de mano de anarquismo* de Palgrave para las conexiones entre esa 'última investigación neurobiológica', para recordar a Babula, y la cuestión del altruismo, y sus nuevos encuentros con el anarquismo en el siglo XXI.

Quizás para los anarquistas se requiere y pide un grado de humildad: han advertido que la ciencia es una máquina, o una forma de violencia colonial, o una estratagema de pura objetividad para ganar recursos del Estado o incluso como una casa de culto, pero los anarquistas también incorporaron la ciencia en su visión del mundo para ayudar a derrotar una gama de proposiciones metafísicas, la Iglesia, el Estado, el Capitalismo y el Marxismo. Con todas sus limitaciones, se requiere la modestia que otorga el 'estrabismo anarquista'. Un 'bizco anarquista' no es víctima del nihilismo, el cinismo y la desesperación que caracterizan ciertas lecturas de 'la condición posmoderna', sino que abraza la contingencia y una imaginación que aplauden los posmodernos, que está alerta, a la manera popperiana (Stevens 2011), hasta los límites de grandes conjuntos de

datos, que pueden fomentar una ciencia, reforzada por la alfabetización científica universal y las prácticas de la ciencia ciudadana (Thorpe y Welsh 2008), pero que, no obstante, respeta la probabilidad y adopta los vínculos entre ciencia, tecnología, y la libertad humana (Restivo 2011).

## Referencias

- Babula, M. (2013) *Motivation, Altruism, Personality, and Social Psychology: The Coming Age of Altruism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Banaji, J. (2011) *Theory as History: Essays on Modes of Production and Exploitation*, Chicago: Haymarket.
- Barclay, H. (1982) *People with Government: The Anthropology of Anarchism*, London: Kahn and Averill (with Cienfuegos Press).
- Birmingham, J. (2013) 'From Potsherds to Smartphones: Anarchism, Archaeology, and the Material World', in J.A. Melendez Badillo and N.J. Jun (eds.) *Without Borders or Limits: An Interdisciplinary Approach to Anarchist Studies*, Newcastle-Upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 165-174.
- Bookchin, M. (2005) *The Ecology of Freedom: the Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Oakland: AK Press.
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge. Chomsky, N. (2013) *On Anarchism*, New York: The New Press.
- Clastres, P. (1977) *Society against the State*, Oxford: Blackwell.

- Cohn, J.S. (2006) *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, Selinsgrove: Susquehanna University Press.
- Dawkins, R. (1976) *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press.
- Dugatkin, L.A. (2006) *The Altruism Equation: Seven Scientists Search for the Origins of Goodness*, Princeton: Princeton University Press.
- Edgley, A. (ed.) *Noam Chomsky*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ehrlich, H. J. (1996) 'Anarchism and Formal Organization', in H.J. Ehrlich (ed.) *Reinventing Anarchy, Again*, Edinburgh: AK Press, pp. 56-68.
- Elders, F. (ed.) (2011) *Human Nature: Justice versus Power. The Chomsky-Foucault Debate*, London: Souvenir Press (Originally published 1971).
- Evans-Prichard, E.E. (1940) *The Nuer*, Oxford: Oxford University Press.
- Evren, S. (2012), 'What is Anarchism? A Reflection on the Canon and Constructive Potential of its Destruction', unpublished PhD, University of Loughborough.
- Ferretti, F. (2018) *Anarchy and Geography: Reclus and Kropotkin in the UK*, London: Routledge. Fix, D. (2011) 'Anarchism and Psychology', *Theory in Action*, 4(4): 31 -48.
- Gelderloos, P. (2016) *Worshipping Power: An Anarchist View of Early State Formation*, Edinburgh: AK Press.
- Gibson, T. and Sillander, K. (ed.) (2011) *Anarchic Solidarity: Autonomy, Equality and Fellowship in Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press.
- Graeber, D. (2001) *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, Basingstoke: Palgrave.
- Graeber, D. (2004) *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago: Paradigm Press.

- Graeber, D. (2011) *Debt: the First 5000 Years*, Brooklyn: Melville House.
- Gurianova, N. (2012) *The Aesthetics of Anarchy: Art and Ideology in the Early Russian Avant-Garde*, Berkeley: University of California Press.
- Harari, Y. N. (2014) *Sapiens: A Brief History of Humankind*, London: Harvill Secker.
- Harman, O. (2011) *The Price of Altruism: George Price and the Search for the Origins of Kindness*, London: Vintage.
- High, H. (2012) 'Anthropology and Anarchy: Romance, Horror or Science Fiction', *Critique of Anthropology*, 32(2): 93-108.
- Ince, A. and Barrera de la Torre, G. (2017) 'Future (Pre-) Histories of the State. On Anarchy, Archaeology, and the Decolonial', in F. Ferretti, G. Barrera de la Torre, A. Ince and F. Toro (eds.) *Historical Geographies of Anarchism: Early Critical Geographies of Present-Day Society*, London: Routledge, pp. 179-194.
- Johnson, K. and Ferguson, K. E. (2018) 'Anarchism and Indigeneity', in C. Levy and M. Adams (eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 697-714.
- Jonsson, H. (2012), 'Paths to Freedom: Political Prospecting in the Ethnographic Record', *Critique of Anthropology*, 32(2): 158-172.
- Jun, N. (2012) *Anarchism and Political Modernity*, New York: Continuum.
- Jun, N. (2013) 'Rethinking the Anarchist Canon. History, Philosophy, and Interpretation', in R. Kinna and S. Evren (eds.) *Blasting the Canon, Anarchist Developments in Cultural Studies*, 1, Brooklyn: Punctum Books, pp. 82-116.
- Kinna, R. and Evren, S. (eds.) (2013) *Blasting the Canon, Anarchist Developments in Cultural Studies*, 1, Brooklyn: Punctum Books.



## Conclusion in three acts 257

- Knight, C. (2016) *Decoding Chomsky: Science and Revolutionary Politics*. New Haven: Yale University Press.
- Lagalisse, E. (2018) *Occult Features of Anarchism - with Attention to the Conspiracy of Kings and the Conspiracy of Peoples*, Oakland: PM Press.
- Lea, T. (2012) 'When Looking for Anarchy, Look to the State: Fantasies of Regulation in Forcing Disorder within the Australian Indigenous Estate', *Critique of Anthropology*, 32(2): 109-124.
- Levy, C. (2010) 'Social Histories of Anarchism', *Journal for the Study of Radicalism*, 4(2): 1-44. Levy, C. (2012), 'Gramsci's Cultural and Political Sources: Anarchism in the Prison Writings', *Journal of Romance Studies*, 12(3): 44-62.
- Martin, K. (2012) 'The "Potlatch of Destruction": Gifting against the State', *Critique of Anthropology*, 32(2): 125-142.
- Mauss, M. (1990) *The Gift: Forms and Functions in Archaic Societies*, London: Routledge.
- McGilvray, J. (2014) *Chomsky*, 2<sup>nd</sup> ed., Cambridge: Polity.
- Morris, B. (2005) *Anthropology and Anarchism: Their Elective Affinity*, London: Goldsmiths Anthropology Research Papers, GARP 11, Goldsmiths, University of London.
- Morris, B. (2015) *Anthropology, Ecology, and Anarchism: A Brian Morris Reader*, Oakland: PM Press.
- Murphy, E. (2018) 'Anarchism and Science', in C. Levy and M.S. Adams (eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 193-210.
- Nugent, S. (2012) 'Anarchism out West: Some Reflections on Sources', *Critique of Anthropology*, 32(2): 206-216.

- Overing, J. (1993) 'The Anarchy and Collectivism of the "Primitive Other": Marx and Sahlins in the Amazon', in C. Hann (ed.) *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, London: Routledge, pp. 43-58.
- Pfaff, D. (2015) *The Altruistic Brain: How We Are Naturally Good*, Oxford: Oxford University Press.
- Pinker, S. (2012) *The Better Angels of Our Nature*, London: Penguin.
- Price, A. (2018) 'Green Anarchism', in C. Levy and M.S. Adams (eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 281 -291.
- Rai, M. (2015) 'Chomsky and Revolution', in A. Edgely (ed.) *Noam Chomsky*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 165-184.
- Reclus, E. (1891) *Primitive Folk: Studies in Comparative Ethnology*, London: Walter Scott.
- Restivo, S. (2011) *Red, Black, and Objective. Science, Sociology, and Anarchism*, Farnham: Ashgate.
- Robinson, A. and Tormey, S. (2012) 'Beyond the State: Anthropology and "Actually-Existing Anarchism"', *Critique of Anthropology*, 32(2): 143-157.
- Scott, J. C. (2009) *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press.
- Scott, J. C. (2017) *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*, New Haven: Yale University Press.
- Siegrist, P. (2017) 'Historicising "Anarchist Geography". Six Issues for Debate from a Historian's Point of View', in F. Ferretti, G. Barrera de la Torre, A. Ince and A. Toro (eds.) *Historical Geographies of Anarchism: Early Critical Geographers and Present-Day Scientific Challenges*, London: Routledge, pp. 129-150.
- Singer, P. (2015) *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is*

*Changing Ideas about Living Ethically*, New Haven: Yale University Press.

Stevens, J. (2011) 'Anarchist Methods and Political Theory', in J.C. Klausen and J. Martel (eds.) *How Not to Be Governed: Reading and Interpretations from a Critical Anarchist Left*, Plymouth: Lexington Books, pp. 1-18.

Taylor, M. (1976) *Anarchy and Cooperation*, London: John Wiley and Sons.

Taylor, M. (1987) *The Possibility of Cooperation*, Cambridge: Cambridge University Press.

Thorpe, C. and Welsh, I. (2008), 'Beyond Primitivism: Towards a Twenty-First Century Anarchist and Praxis Science', *Anarchist Studies*, 16(1): 48-75.

Van der Walt, L. and Schmidt, M. (2009) *Black Flame: the Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*, Edinburgh and Oakland: AK Press.

Wilson, D. S. (2016) *Does Altruism Exist?: Culture, Genes and the Welfare of Others*. New Haven: Yale University Press.

Wilson, E.O. (1975) *Sociobiology*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wright, E.O. (2010) *Envisioning Real Utopias*, London: Verso.

## AGRADECIMIENTOS

Este proyecto de libro incurrió en una serie de deudas. Surgió de una conferencia ('Anarquismo Hoy': 26 de octubre de 2012) en Goldsmiths, Universidad de Londres, organizada por el entonces Departamento de Política (ahora Departamento de Política y Relaciones Internacionales), la Unidad de Investigación en Gobernanza y Democracia, y la Unidad de Investigación en Política y Ética. Los participantes incluyeron a Allan Antliff, Alexandre Christoyannopoulos, Mohammed Bamyeh, David Graeber, Carissa Honeywell, Ruth Kinna, Carl Levy, Saul Newman, Chris Rossdale y Judith Suissa. La conferencia recibió una subvención del Grupo de Estudio Anarquista de la Asociación de Estudios Políticos (Reino Unido) y nos gustaría agradecerles por su generosidad. También nos gustaría agradecer a los editores y asistentes editoriales de Routledge por su paciencia y ayuda en la dirección de la publicación de este libro, particularmente a Nicola Parkins y Ella Halstead. Nick Vaughan–Williams del Departamento de

Política y Estudios Internacionales de la Universidad de Warwick, editor encargado de la Serie de Intervenciones de Routledge, puso las cosas en marcha y estamos agradecidos por su apoyo entusiasta.

Carl Levy y Saul Newman

Londres, septiembre de 2018