

TODAS LAS GUERRAS CONTRA NOSOTROS...



¡NOSOTROS CONTRA TODAS LAS GUERRAS!

www.iberiar.org

Pedro Antonio Kraus

12 Páginas

IBERIAR FEDERAZIO ANARKISTA · FAI-en ALDIZKARIA EUSKAL HERRIAN

**ekinaren
ekinAnz**

**EJERZITOAK
APURTU!!!
GERRARIEZ!!!**

57 zbk.
1€

WEB ORRIAK

FAI:
www.federacionanarquistaiberica.wordpress.com
TIERRA Y LIBERTAD
www.nodo50.org/tierraylibertad
IAF - IFA:
www.iaf-if.org



ekin ren
ekin oz

LEGE GORDAILUA: BI-335/98
Gurekin kontaktatu nahi
baduzu idatzi
helbide honetara:
Si quieres contactar con
nosotr@s escribe
a esta dirección:
43 p.k.
48970 Basauri
(Bizkaia)
E-mail:
ekinarenkinaz@gmail.com



prentsa anarkista eta anarkosindikalista

ekinaren ekinaz

<http://ekinarenkinaz.wordpress.com>

Tierra y Libertad

www.nodo50.org/tierraylibertad

Acracia (Chile)

www.periodicoacracia.wordpress.com

Terra Livre (Brasil)

www.revistabtl.noblogs.org

El libertario (Venezuela)

www.nodo50.org/ellibertario

Periódico Acción Directa (Peru)

<https://periodicoacciondirecta.wordpress.com/>

El surco (Chile)

<https://periodicoelsurco.wordpress.com/>

Organise! (en inglés)

www.afed.org.uk

Resistance (en inglés)

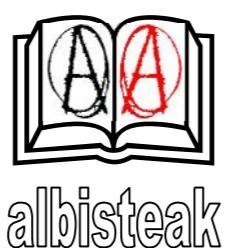
www.afed.org.uk

Le Monde Libertaire (en francés)

www.mondelibertaire.fr

Umanità Nova (en italiano)

www.umantanova.org



Portal Oaca

www.portaloaca.com

La haine

www.lahaine.org

Kaos en la red

www.kaosenlared.net

A las barricadas

www.alasbarricadas.org



IRAKURRI ETA EDATU PRENTSA LIBERTARIA

liburutegiak - liburuak

La Malatesta

<http://www.lamalatesta.net>

Editorial Germinal

<https://editorialgerminal.wordpress.com>

toki interesgarriak

Grupo Moiras

<https://grupomoiras.noblogs.org>

Liberación Animal

www.nodo50.org/liberacionanimal

Federación Estudiantil Libertaria (FEL)

<https://felestudiantil.org>

Cruz Negra Anarquista

<https://cruznegraanarquista.noblogs.org/>

ekin ren
ekin oz

[14] PROUDHON, Pierre-Joseph. De la Justicia en la Revolución y en la Iglesia. Paris: Fayard, 1988.

[15] ANSART, Pierre. Sociología de Proudhon. Bs As: Ed Proyección, 1971.

[16] COLOMBO, Eduardo. La Voluntad del Pueblo. Democracia y anarquía. Buenos Aires: Tupac Ediciones, 2006.

[17] Ibid.

[18] ANSART, Pierre. P. J. Proudhon. Milán: La Pietra, 1978.

[19] PROUDHON, Pierre-Joseph. De la Justicia en la Revolución y en la Iglesia.

[20] ABUFOM SILVA, Pablo Javier. La Ontología Social del Anarquismo: Proudhon y Bakunin contra el liberalismo (Tesis de Magíster). Santiago: Universidad de Chile, 2013.

[21] PROUDHON, Pierre-Joseph. El Principio Federativo. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2008.

[22] PROUDHON, Pierre-Joseph. El Estado. Buenos Aires: Editorial Tor, s/f.

[23] PROUDHON, Pierre-Joseph. El Estado. Buenos Aires: Editorial Tor, s/f.

[24] Ibid.

[25] En el vaivén del desarrollo de sus posiciones políticas, Proudhon supo plantear, además de las expuestas, distintas/otras medidas de carácter prefigurativo, así como programas políticos destinados a fortalecer las relaciones de cooperación entre los trabajadorxs y a desbaratar las relaciones capitalistas que los subordinaban. Muchas de estas propuestas, vistas a groso modo, demostraban ciertas contradicciones con una pretensión revolucionaria en términos socialistas y fueron tildadas por sus críticos como desfasadas, ambiguas, reformistas y, en algunos casos, hasta conciliadoras con el régimen burgués. Y algunas efectivamente lo eran y hasta podemos suscribir críticamente varias de estas consideraciones. El punto es, a nuestro parecer, procurar indagar en la perspectiva desarrollada a lo largo de su obra y, en eso, verificar dentro de esas puntuales vacilaciones cuál sería el "núcleo duro" general de sus postulados. Ahí podemos constatar, según nuestra mirada, que la preocupación que atravesó todas sus búsquedas fue el cómo plantear una transformación radical (y por tanto sí, revolucionaria y socialista) del estado de cosas, haciendo pedazos el entramado de relaciones de explotación-opresión y de alienación, ya que aquí se encontraría el secreto de la impotencia de la sociedad en general y de los trabajadorxs en particular. Por lo cual, la disputa, que configura como revolución permanente, además de las luchas concretas con sus flujos y refluxos, medidas "progresistas" y de ruptura, la enmarca también y de manera profunda

da (y relacionada a esas distintas medidas como soporte en términos exploratorios) en el terreno de la lucha por un nuevo imaginario social, sin el cual ninguna posibilidad de desalienación y, por lo tanto, de transformación revolucionaria existe. Avanzaremos en esto, en lo que sigue.

[26] PROUDHON, Pierre-Joseph. De la Justicia en la Revolución y en la Iglesia.

[27] ANSART, Pierre. Ideología, Conflictos y Poder. México: Premia Ed, 1983.

[28] PROUDHON, Pierre-Joseph. La Capacidad Política de la Clase Obrera. Madrid/Gijón: Júcar, 1978.

[29] BAKUNIN, Mikhail mencionado en ALLER, Jesús. Reseña de Idea General de la Revolución. Una obra fundamental de Pierre-Joseph Proudhon. In: Rebelión, 2018.

[30] Es notable, como gran parte de estas y otras apreciaciones se anticiparon a muchas elaboraciones contemporáneas (algunas muy reconocidas) sobre el tema, sin que en la mayoría de los casos sean reconocidas como tal. Por caso, se puede ver una considerable semejanza a las contribuciones que sobre el poder hiciera Michel Foucault.

[31] Es importante destacar que esa combinación entre práctica social y forma social constitutiva de las relaciones de poder es lo que, a su vez, constituye la vinculación entre poder e institución, ésta última como forma explícita del primero. Es decir, que si toda relación de poder en tanto se manifiesta en prácticas sociales, instituye, de acuerdo a su configuración determinadas formas sociales (porque instituye, organiza/conforma/materializa/explicita institución), por lo que, así como no podría existir sociedad sin poder, tampoco podría existir sociedad sin institución. Y así, una vez más, como no toda relación de poder constituye dominación, por añadidura, tampoco toda institución o forma institucional. La Federación pregonizada por Proudhon claramente responde a una forma institucional basada en relaciones de equilibrio y reciprocidad sustentadoras del poder social, así como el Estado, por ejemplo, es la forma expresa y condensatoria de un entramado de relaciones basadas en el desequilibrio, la asimetría permanente y el dominio.

[32] BERTOLO, Amadeo. "La Gramínea Subversiva. Notas sobre anarquismo en salsa autogestionaria y sobre autogestión en salsa anarquista". In: Libre Pensamiento, num. 95, 2018.

[33] Entendiendo ésta desde su acepción etimológica en tanto Auto (por sí mismo), Nomia, derivada de Nomos (norma o ley), es decir como la capacidad de producir la propia norma y de trabajar constantemente sobre ella.



ekin ren
ekin oz

ekin ren
ekin oz

asienta y recrea, y cómo y desde dónde eventualmente contrarrestar su incidencia. [31]

Aquí creemos que Proudhon fue certero al detectar que, más allá de la descripción genérica del poder, si éste concretamente tiene una realidad, ésta está dada por la dinámica de su ejercicio que nunca es absoluto, lineal o ahistórico sino que siempre es factible, de acuerdo a las prácticas y formas que establezca, de engendrar o alienar (según el caso) la capacidad de la fuerza colectiva en un determinado contexto sociohistórico concreto. Es, por esto, que, en un escenario de tensión permanente, producto de los contrastes divergentes de toda realidad social, la posibilidad de evitar o aminorar lo máximo posible la resolución de esos contrastes en los términos de la dominación de un sector, estará dada por la constitución de marcos de regulación que garanticen "la permanencia y, al mismo tiempo, la compatibilidad reciproca y complementaria de los diversos intereses individuales y colectivos en un sistema de equilibrio dinámico." [32]

En definitiva, sacando todo el sustrato jurídico propio del francés, se puede vislumbrar que la emergencia y/o, eventualmente, la disputa por la sustanciación del poder social se plantea como una lucha por el logro de la autonomía [33], es decir, por la posibilidad de que la sociedad establezca sus propias normas por sí misma, estableciendo, asimismo, para ello sus propias formas y sus propios mecanismos decisarios; por ende, su propia autoinstitución. De manera global estamos hablando de la materialización de la capacidad de autogestión popular en tanto capacidad instituyente de gestión, regulación y resolución de los propios asuntos de manera autoorganizada y sin intermediarios o elementos externos o campo de ejercicio alienado al propio autodesarrollo social y al de sus propios organismos.

En este sentido, creemos que al poder social se lo podría integrar en la noción de poder autogestivo y, así, darle un carácter más preciso y distintivo desde un punto de vista libertario, a los fines de englobar sus dimensiones para un mejor panorama de construcción de estrategias de intervención y proyección político-emancipatoria para los tiempos que corren.

Diego Naim Saiegh

Instituto de Teoría e Historia Anarquista (ITHA)

NOTAS

[1] Para profundizar en esta perspectiva se pueden tomar como materiales de referencia: PROUDHON, Pierre-Joseph. *De la Justicia en la Revolución y en la Iglesia*. París: Fayard, 1988; GURVITCH, George. *Proudhon, su obra y su filosofía*. Madrid: Guadarrama, 1974;

GURVITCH, George. *Dialéctica y Sociología*, Madrid: Alianza, 1969; ANSART, Pierre. *Sociología de Proudhon*. Buenos Aires: Ed Proyección, 1971.

[2] PROUDHON, Pierre-Joseph. *¿Qué es la Propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1970.

[3] ROBERTI, Mirko. *Lectura de Proudhon*. Milán: Revista A, 1974.

[4] PROUDHON, Pierre-Joseph. *¿Qué es la Propiedad?*

[5] D'AURIA, Aníbal et alli. *El Anarquismo Frente al Derecho: Lecturas sobre Propiedad, Familia, Estado y Justicia*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2007.

[6] Nos vamos a permitir aquí una pequeña digresión. No se puede dejar de puntualizar, aunque más no sea de manera muy sintética (habida cuenta que es un tema que por su profundidad excede los límites de este este trabajo y requeriría uno aparte) las diferencias que plantea esta tesis con las que supo desarrollar tiempo después Marx, fundamentalmente en *El Capital*. Diferencias que, a nues-

tro entender podrían ser factibles, puestas desde una mirada global, de ser conectadas de manera dialéctica y no necesariamente como absolutamente incompatibles. Por lo pronto, entonces, si para Proudhon el plusvalor apropiado por el/la capitalista reside en el no pago de la potencia productiva desarrollada por la fuerza colectiva de lxs trabajadorxs, para Marx (que si bien contempla esta fuerza colectiva) el énfasis está puesto en la apropiación por parte del/la patrono/a del sobrero, es decir, del excedente de tiempo/valor que el/la obrero/a crea en la jornada laboral completa, más allá del valor de su fuerza de trabajo (expresado en el tiempo socialmente necesario para su reproducción/subsistencia de él/ella y su familia). El capitalista paga este último valor como salario que puede ser producido en unas cuantas horas de la jornada, pero no paga el resto de valor creado del resto de la misma.

Puede apreciarse, detrás de estas distintas visiones, obviamente, diferentes formas de abordaje con respecto a la teoría del valor (y por ende del plusvalor) pero si las vemos en términos más amplios podrían darnos un alcance mucho más profundo, incluso para nuestros días, de las particularidades del sistema capitalista y de las relaciones de explotación.

Por otra parte, Proudhon, como veremos en el desarrollo de este trabajo, no limitó su perspectiva de la apropiación de la fuerza colectiva al sólo ámbito económico. También avanzó en la concurrencia de éste con otros factores (con el político, por caso) planteando, así, un marco más general en términos de relaciones de poder. En este sentido, y como dice Alfredo Errandonea (h), no hay prioridad explicativa de un solo factor (como el que a priori pudo haber tenido Marx con el condicionamiento económico) sino un "hincapié en la indisolubilidad de la ligazón entre explotación y poder", y que el autor uruguayo asocia como rasgo particular de la visión anarquista en el seno del movimiento socialista. ERRANDONEA (H), Alfredo. *Sociología de la dominación*. Montevideo/Buenos Aires: Nordan/Tupac, 1989.

Para terminar, no queríamos dejar de mencionar, al menos para dejarlo registrado aquí y a los fines de seguir profundizando para próximos trabajos, el actual y valioso aporte que sobre estos puntos se plantean desde distintas perspectivas, entre ellas la de los feminismos anticapitalistas que, amén de diversas miradas, sobre el particular señalan la importancia de visualizar que el sistema capitalista establece una separación de esferas en donde el ámbito encargado de la producción de mercancías (dominado fundamentalmente por varones hetero-cis) es el único generador de valor, mientras que el ámbito reproductivo (llevado a cabo por femeneidades), invisibilizado, privatizado e inferiorizado, se mantiene externo a tal generación, sin dar cuenta, según esta perspectiva de que, en realidad, es su condición previa y, por tanto, su condición de posibilidad. De ahí que se encuentren en una relación dialéctica. Esta "separación" y "ocultamiento" revela, además de la explotación económica, una dominación patriarcal.

[7] PROUDHON, Pierre Joseph. *Las Confesiones de un Revolucionario: Para servir a la historia de la revolución de Febrero de 1848*. Buenos Aires: Ed. Americalee, 1947.

[8] TREGGLIA, Emanuele. *Anarquía como Autodeterminación. Introducción al federalismo político-económico de Proudhon*. In: *Germinal: revista de estudios libertarios*, num. 7, 2009.

[9] D'AURIA, Aníbal. Op Cit.

[10] "Es imposible que las unidades, átomos, móndadas, moléculas o individuos, estando aglomerados, no mantengan relaciones entre ellxs, formando una colectividad desde la que emerge una fuerza". PROUDHON, Pierre-Joseph. *De la Justicia en la Revolución y en la Iglesia*.

[11] Ibid.

[12] Ibid.

[13] BERTOLO, Amadeo. "Poder, Autoridad, Dominio: Una propuesta de definición". In: FERRER, Christian. *El Lenguaje Libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2005.

Anarco-feminismo: pensando en anarquismo

Un principio importante del anarquismo, y el que más lo diferencia de cualquiera de los otros tipos de socialismo, es el énfasis en la libertad y en las relaciones sociales no jerárquicas. Es vital en el anarquismo el rechazo de cualquier jerarquía de poder entre hombres y mujeres. Los anarquistas creen que la libertad de unxs está basada en la libertad de todxs, entonces no puede existir sociedad anarquista sin la extinción de todas las estructuras de dominación y explotación, incluyendo naturalmente la opresión a la mujer. Como anarquistas creemos que los medios determinan el fin. Esto quiere decir que no esperamos una revolución futura para resolver los problemas del sexism, sino que vemos que es importante luchar en contra de él aquí y ahora. Como anarquistas nos esforzamos para asegurar que ambas, nuestras propias organizaciones y también aquellas campañas en las que estamos involucrados, estén libres de sexism y jerarquías de poder y que todxs lxs miembrxs tengan igual poder de decisión y acción.



Reconocemos que la participación total de las mujeres en el movimiento anarquista y las luchas sociales de hoy es muy importante. Para formar la sociedad del futuro las mujeres deben estar involucradas en su creación y, por supuesto, sin la participación de la mitad de la población no habrá revolución social. Tal como creemos que la emancipación de la clase trabajadora es tarea de la clase trabajadora, también vemos que,

esencialmente, el desarrollo, libertad e independencia de las mujeres debe venir de sí mismas. Involucrándose en la lucha política como un acto de fortalecimiento. Muchas mujeres en la sociedad de hoy no creen que pueden tener un rol fundamental para cambiar las cosas. Sin embargo, involucrándose, siendo parte —agitando, educando y organizando— nosotras comenzaremos a tener control de nuestras propias vidas en el proceso activo de luchar para cambiar la injusta sociedad en la cual vivimos.

Sólo en una sociedad anarquista manda la base para que la opresión de la mujer cese de existir. Esto es porque las mujeres, debido a su rol reproductivo, siempre será más vulnerable que los hombres en la sociedad capitalista, la que está basada en la necesidad de aumentar ganancias. Los derechos de aborto, la licencia de maternidad pagada, facilidades de sala cuna y cuidado infantil, etc., en resumen, todo lo que sería necesario para asegurar la igualdad económica de las mujeres bajo el capitalismo, siempre será especialmente relevante para las mujeres. Por esto, en general las mujeres son vistas como menos económicas que los hombres para emplearlas y más susceptibles a ataques a las ganancias como son las facilidades en salas cunas, etc.

Asimismo, las mujeres no pueden ser libres hasta que tengan control total sobre sus propios cuerpos. Aún bajo el capitalismo, los derechos de aborto nunca están garantizados. Incluso si se logran avances en esta área ellas pueden ser atacadas, como sucede con los derechos de aborto en los EE.UU. La opresión de las mujeres bajo el capitalismo tiene así un fundamento económico y sexual. De estas raíces, causas de la opresión femenina, surgen otras formas de opresión tales como, por ejemplo, la opresión ideológica de la mujer, la violencia en contra de la mujer, etc. Esto no quiere decir que las ideas sexistas simplemente desaparecerán con el fin del capitalismo, sino que sólo con el fin del capitalismo podemos librarnos de la sociedad de un prejuicio institucional que continúa propagando y fomentando el sexism.

Ya que una sociedad anarquista no será conducida por el lucro, entonces, por ejemplo, no habrá sanción económica por tener hijxs o por querer pasar más tiempo con ellxs. El cuidado de lxs niñxs, los quehaceres domésticos, etc., pueden ser vistos como la responsabilidad de toda la sociedad y así dar a las mujeres y a los hombres más opciones en general.

Anarquismo/anarcofeminismo [1] conectan la lucha contra la explotación de clase y la opresión a la mujer. La libertad verdadera, para mujeres y hombres, sólo puede llegar en una sociedad sin clases, donde los lugares de trabajo son autogestionados, la propiedad privada es abolida y la gente que toma decisiones es la gente afectada por ellas.

Claramente la lucha por la libertad de las mujeres requiere una lucha de clases por parte de lxs trabajadorxs. Y al revés, la guerra entre clases sólo puede generar frutos si al mismo tiempo se desarrolla una lucha por la liberar a la mujer de la opresión.

Deirdre Hogan

NOTA

[1] Anarquismo y anarcofeminismo son lo mismo, el segundo sólo enfatiza el feminismo que hay en el primero.

Trabajo sexual: solidaridad, no salvación

Se está llevando a cabo un debate en curso en círculos anarquistas y feministas sobre la legitimidad del trabajo sexual y los derechos de las trabajadoras sexuales. Las dos principales escuelas de pensamiento se encuentran casi en polos opuestos entre sí. Por un lado está el enfoque abolicionista liderado por feministas como Melissa Farley, quien sostiene que el trabajo sexual es una forma de violencia contra las mujeres. Farley ha dicho que "si vemos la prostitución como violencia contra las mujeres, no tiene sentido legalizar o despenalizar la prostitución". Por otro lado, están las activistas por los derechos de las trabajadoras sexuales que ven el trabajo sexual como algo mucho más cercano al trabajo en general de lo que la mayoría cree, que creen que la mejor manera de avanzar para las trabajadoras sexuales es en la lucha por los derechos y la aceptación social de las trabajadoras y para los activistas de escuchar lo que las trabajadoras sexuales tienen que decir. En este artículo debatiré por qué el enfoque abolicionista discrimina a las trabajadoras sexuales y se aprovecha de su condición de marginación, mientras que el enfoque de derechos ofrece la oportunidad de marcar diferencias sólidas en los derechos laborales y humanos de las trabajadoras sexuales.

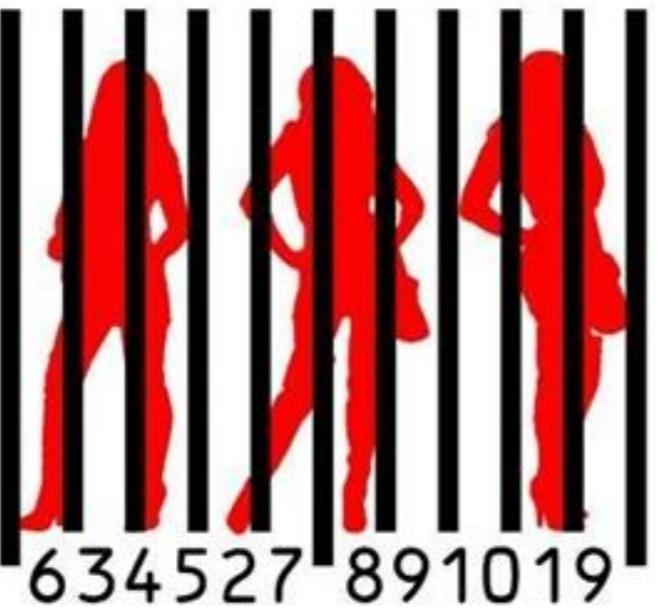
Un ejemplo del tipo de argumentos presentados por los defensorxs del abolicionismo es el siguiente: "El concepto de la 'elección' de las mujeres para vender sexo se construye de acuerdo con el pensamiento neoliberal y de libre mercado; la misma escuela de pensamiento que pretende que los trabajadorxs tengan verdaderas 'opciones' y control sobre su trabajo. Sugiere que las mujeres eligen vender sexo y, por lo tanto, deberíamos centrarnos en cuestiones relacionadas con la seguridad de las trabajadoras sexuales, la capacidad de ganar dinero y la persecución por parte del Estado. Si bien la seguridad y los derechos de las mujeres son primordiales, el argumento a favor de los burdeles regulados por el Estado y la sindicalización es reformista en el mejor de los casos, ingenuo y regresivo en el peor. Incluso la propuesta de 'burdeles colectivos' ignora la naturaleza de género de la prostitución y su función de apoyo a la dominación masculina.

Una respuesta anarquista debería exigir la erradicación de todas las prácticas de explotación y no sugerir que se puedan hacer más seguras o mejores". (Tomado de un folleto distribuido por abolicionistas en el taller de trabajo sexual en la London Anarchist Bookfair de 2011).

Un enfoque tambaleante [wobbly] exige la erradicación de todas las prácticas de explotación, no sólo las que benefician al que aboga por el cambio o las que le resultan particularmente desagradables. Trabajar bajo el capitalismo es explotador: o eres explotad@ o vives de la explotación de otros; la mayoría de nosotr@s hacemos ambas cosas. El sexo bajo el capitalismo y el patriarcado se mercantiliza con demasiada frecuencia y se utiliza como medio de explotación. El trabajo y el sexo en sí mismos no son ninguna de estas cosas. Luchar contra el trabajo sexual en lugar de luchar contra el capitalismo y el patriarcado no aborda la explotación en su totalidad. Centrarse en la naturaleza de género del trabajo sexual no cambiará la sociedad de género en la que vivimos; en todo caso, refuerza el mito de que la división de género es una parte natural de la vida que debe solucionarse. También silencia a los trabajadores sexuales que no encajan en las nociones de género de la

trabajadora del sexo femenino, un grupo que están muy convenientemente ignorado siempre que desafían el discurso abolicionista en el trabajo sexual.

Lxs abolicionistas han acusado cualquier enfoque que no sea el de ellxs como fundamentalmente reformista y, por lo tanto, no se ajusta a los principios del anarquismo. Sin embargo, ¿no es tratar de acabar con una industria porque el sistema patriarcal capitalista de nuestro tiempo se alimenta de ella, en lugar de luchar por la emancipación de todxs lxs trabajadorxs, en sí reformista?



La antropóloga Laura Agustín sostiene que el movimiento abolicionista tomó fuerza en un momento a partir de que las teorías del asistencialismo estaban ganando popularidad entre la clase media que sentía que tenía el deber de mejorar a la clase trabajadora (sin abordar la legitimidad del sistema de clases en su conjunto). Las mujeres de clase media, en particular, encontraron una salida a su propia opresión de género al posicionarse como las "salvadoras benevolentes" de los "caídxs", ganando así posiciones y reconocimiento en la esfera pública dominada por los hombres que nunca antes pudieron haber alcanzado.

Hay más de unos pocos remanentes de la clase media, casi misionera, con el deseo de "salvar" implantando la propia perspectiva moral sobre los "caídxs" en el movimiento abolicionista actual. No sólo les da a los individuos una forma de sentirse como si estuvieran rescatando a los más necesitadxs, sino que lo hace sin exigirles (en la mayoría de los casos) que cuestionen sus propias acciones y privilegios. La visión de alguien vestido con prendas fabricadas en talleres clandestinos con un iPhone, iPad y muchos otros dispositivos fabricados en condiciones espantosas que piden la abolición de la industria del sexo nunca deja de confundirme. Debe ser una de las pocas industrias que la gente está pidiendo que se destruya debido a los peores elementos que contiene. Pueden reconocer que el trato de los trabajadorxs en las fábricas de Apple equivale a esclavitud, y que los casos de violación y agresión sexual de los fabricantes de prendas de vestir en algunas fábricas equivalen a esclavitud sexual, pero sostienen que la abolición de

que al no ser el ideal político y económico perseguido por la democracia obrera el mismo que busca en vano la burguesía [...] la clase obrera, si se toma a sí misma en serio, si persigue algo más que una mera fantasía, tenga esto presente: es preciso ante todo que salga de la tutela y que [...] actúe a partir de ahora y en forma exclusiva por sí misma y para sí misma." [28]

Entonces, desde estas nociones, las posibilidades de revertir las relaciones de fuerza tendientes a propiciar un cambio revolucionario en las formas de articulación y convivencia social estarán dadas por la constitución y desarrollo de la capacidad política de los explotados y oprimidos (bajo los requisitos expuestos) expresando así una nueva configuración de poder que siente las bases para la recomposición de una colectividad autorregulada desde abajo.

Conclusión

Las obras y planteamientos teórico-políticos de Proudhon han tenido un derrotero que fácilmente podrían caracterizarlo como un autor "maldito" dentro del campo del socialismo. Ninguneado y denostado por gran parte de los "popes" de dicha corriente, ha hecho que sólo unxs pocxs, en el marco de una lectura global de sus postulados, puedan apreciar la validez de muchos de sus aportes, tanto en el terreno de la crítica radical como en el de las propuestas políticas de transformación social. ¿Esto significa que desde una mirada actual tengamos que obviar el carácter vacilante, contradictorio e, inclusive en algunos casos, hasta conservador de varias de sus posturas? No. Simplemente se trata de abordar su estudio desde una perspectiva crítica sin que por eso se tenga que menospreciar todo su legado. Mikhail Bakunin decía: "Existen dos Proudhon: uno jurista-reformista bien peinado y muy astuto, y otro verdaderamente revolucionario-proletario que incita a la revolución social. No sólo prefiero a éste último, sino que afirmo que toda su influencia sobre la clase obrera proviene de él." [29]

Y vaya si tuvo influencia. No podría pensarse en el anarquismo como corriente socialista libertaria sin el impulso fundante en la sistematización de las primeras ideas-fuerza realizado por Proudhon, como tampoco podría pensarse los inicios de una de las más grandes expresiones organizativas de la clase obrera a nivel internacional como lo fue la AIT sin la marcada referencia que tuvo en un sector importante de los obrerxs que contribuyeron a su gestación en 1864. Por lo tanto, teniendo en cuenta estas consideraciones y contemplando las complejidades del caso, un abordaje crítico puede "sonsacar" aquellos aspectos que nos sirven como contribución duradera a los fines de sustentar reflexión y acción emancipatoria de carácter socialista y libertaria para el mundo que vivimos. De eso se trata, creemos, el sentido dinámico de una tradición que, no haciendo tabla rasa con todo lo pasado, parte de ahí para re-elaborar de manera dialéctica elementos para una praxis consistenciada con un tiempo histórico distinto. Desde ahí que, con este trabajo y con el eje que nos propusimos indagar, referenciamos lo escrito por Proudhon, no como algo "terminado" de lo cual nos podamos nutrir de manera ortodoxa (algo por otro lado, incoherente con una postura anarquista) sino, como decíamos en la introducción, como un primer esbozo (de ahí su valor histórico) o punto de partida a seguir desarrollando con nuevas contribuciones, muchas de las cuales, como también hemos señalado, vienen produciéndose de un tiempo a esta parte.

Ahora bien, dicho todo lo anterior, no queríamos dejar de

remarcar, a continuación, algunas cuestiones que nos parecen importantes en lo que respecta a nuestro objeto de estudio y que se desprenden de lo que hemos reseñado a lo largo del trabajo.

Primeramente, la consideración de que la sociedad es un entramado dinámico de relaciones sociales y que, por lo tanto, no existe individuo y colectividad como comportamientos estancos. Esta sociabilidad relacional es constitutiva de los sujetos y, por ende, de la misma sociedad, y esto reviste un carácter inmanente. Otro aspecto señalado por Proudhon y que se deriva de lo anterior es que, donde hay relaciones sociales, existen también fuerzas en juego y, por lo tanto, relaciones de fuerza que, en el caso de una interacción destinada a satisfacer necesidades de vida, producción, convivencia etc., desde los propios involucradxs de manera mancomunada, conforma una fuerza especial que el francés denomina fuerza colectiva y que es superior a los esfuerzos individuales. Esta fuerza colectiva prefigura y constituye, asimismo, en términos de ampliación comunitaria, una potencia y un campo de ejercicio propio que se traduce como poder social. Por lo tanto, el poder como tal es un emergente del marco de relacionamiento social (surge de la sociedad y de su entramado de relaciones).

Entonces, ya desde esta primera explicitación, seguir abandonando a una idea de un socialismo libertario, o mismo de un anarquismo "contra todo tipo de poder" es poco menos que una falacia. Una sociedad sin poder o sin relaciones de poder (que reiteramos, implican relaciones sociales) es impensable, no sólo desde el punto de vista teórico, sino fundamentalmente práctico. No habría sociedad, tal vez sólo una móndada de individuos sin ningún tipo de interrelación, lo que insistimos, no deja de ser un impensable. El punto es siempre cómo se manifiestan esas relaciones y a qué configuración y fuerzas responden. Pero, para avanzar en esto, primero pongamos en limpia algunos rasgos que se desprenden de las nociones que venimos relevando.

En primer lugar, como ya se ha dicho, el poder (en términos genéricos) tiene, según la mirada proudhoniana, un carácter inmanente y relacional, es decir, surge del marco inherente de las relaciones sociales; éstas son ejercidas por y entre sujetos como por y entre fuerzas sociales; y este ejercicio, asimismo, asume un carácter dinámico, puesto que implica el desarrollo constante de producción y reproducción de efectos y prácticas sociales que no permanecen nunca en estado de reposo sino en permanente movimiento y tensión [30].

Y aquí, sí, de acuerdo a cómo se manifiesten esas prácticas, esto es, si expresan y permiten una configuración de interacción igualitaria y recíproca que instituyan a su vez formas sociales acordes a esa configuración o si expresan y reproducen una lógica de relación asimétrica entre las partes en donde una de ellas se apropiá monopólica y jerárquicamente de la capacidad instituyente de la otra conformando una forma alienada, será la impronta que tenga ese poder en los términos de una relación social dada. Si el marco es la primera opción, será la base de un poder colectivo que, en términos de sociedad, Proudhon llama poder social, y si el marco es la segunda, estaremos frente a lo constitutivo de un poder-relación de dominio. Esto es importante porque nos da la posibilidad de entender por qué, efectivamente, no toda relación de poder constituye dominación por se y, en todo caso, configurada ésta, cuáles son los mecanismos, prácticas y formas sobre las que se

fundamentalmente, en dos principios contrarios: la Autoridad y la Libertad. [...] Éstos] están indisolublemente unidos y son, sin embargo, irreductibles el uno al otro, viviendo [...] en perpetua lucha. La autoridad supone indefectiblemente una libertad que la reconoce o la niega; y a vez, la libertad, en el sentido político de la palabra, una autoridad que trata con ella y la refrena o tolera. Suprimida una de las dos, nada significa la otra: la autoridad sin una libertad que discute, resiste o se somete es una palabra vana; la libertad sin una autoridad que le sirva de trampas, carece de sentido." [21]

En este mismo sentido: "La iniquidad que afecta el orden social se comunica en idéntica proporción a la esfera gubernamental [...]. Desde ahí, pues, en tanto el equilibrio económico no es una realidad, el problema (político) del gobierno se plantea en estos términos." [22]

Por lo tanto, para el autor de "¿Qué es la propiedad?", lo que se expresa del contexto de interacción de relaciones plurales y divergentes que atraviesa el todo social es un estadio de tensión y lucha permanente pero que, llegado a un punto de superación de cierto umbral de antagonismo factible de conciliación (reproductor de injusticia generalizada), abre la brecha a un marco de disputa revolucionaria que tienda, no a hacer desaparecer totalmente los intereses contrapuestos propios de toda interrelación social, sino a desactivar aquellos que son incitadores de desequilibrio estructural, procurando constituir asimismo un sistema en donde las diferencias puedan ser globalmente compatibles.

Es, entonces, que desde estos preceptos: "La Revolución [...] asegura la realidad de la Justicia, de la economía y de la política y mantiene la aplicación de la justicia en el orden del poder, como en el de los intereses" [23], por lo que en una nueva situación de relaciones sociales "el poder (reapropiado socialmente) debe tratar de forma fundamental, que se conserve el equilibrio entre los intereses y los servicios; he aquí el remedio de la inestabilidad política." [24]

Esta perspectiva confiere a la pelea por la emancipación un carácter un tanto más complejo habida cuenta de que no elimina, como hemos dicho, la continuidad persistente de posibles conflictos de intereses en el supuesto de una sociedad liberada, sino que pone el énfasis en las posibilidades de restablecimiento y resguardo dinámico de equilibrios a través de ciertos/otros dispositivos (distintos a los del orden dominante) surgidos en sintonía con un poder colectivizado y que sean reflejo, a su vez, de tal estructura social pluralista.

En ese sentido, el mutualismo a nivel económico como el federalismo a nivel político son propuestas que, relacionadas, Proudhon presenta como iniciativas empíricas de garantizar la unidad dialéctica (en tenso equilibrio) de las contradicciones y conflictos generados puntualmente, tanto por la apropiación privada del trabajo colectivo por parte del capital, como de la confiscación del poder social y la libertad por parte de la autoridad (representación del poder alienado como dominación) institucionalizada en el Estado respectivamente [25].

Es, por todo esto, que, recapitulando, se puede plantear que la proyección revolucionaria de este padre del anarquismo pasaría, entonces, por la lucha por la desarticulación de la estructura de poder dominante, rearticulando a su vez una configuración que, equilibrando los contrastes sociales, reestablezca la capacidad de la sociedad en su conjunto de ejercer su propio poder social no externalizado, instituyendo por sí y para

sí (a través de pactos libres y consensuados) sus propias normas y sus propias formas de producción social mediante sus propias formas institucionalizadas de autogobierno. De esto se trataría la reconstitución de la Justicia y la anarquía como sistema de orden positivo y de reciprocidad generalizada cuyos pilares se fundan en la libertad y la igualdad.



Ahora bien, para encarar esa disputa, los que se encuentran bajo las relaciones de opresión y explotación, particularmente la clase trabajadora, tienen que ir construyendo un nuevo marco de relaciones de fuerza que permita ir recuperando su capacidad colectiva de autoactividad productiva y política, que reafirme a su vez, al decir de Proudhon, su "personalidad y autonomía" [26]. Esto estará dado, según su perspectiva, por la posibilidad de que la clase, producto de su experiencia y constatación común de lo inasumible de sus condiciones de existencia, se lance a la lucha, de manera autoorganizada, constituyendo en esa praxis, los gérmenes de desalienación de su condición subordinada. Es decir, que, en ese proceso dialéctico, vaya dimensionando un imaginario/conciencia antagónica que le haga apreciar no sólo su potencial sino, además, la delimitación de su proyecto político transformador como unidad orgánica. Dice al respecto Pierre Ansart: "La renovación permanente de los conflictos sociales [...] y la atención que provocan crean condiciones siempre renacientes para el sostenimiento y la renovación de representaciones precisas de la pertenencia y los objetivos de clase. [...] La clase revolucionaria se autoproduce al designarse, designando a sus enemigos y confiriendo un proyecto político coherente." [27]

Por lo tanto, resume el francés, para que la clase trabajadora pueda avanzar en el logro de ese objetivo, debe tomar conciencia de sí, formular su teoría-idea-proyecto y llevar una acción que sea acorde a esos puntos. A estos desafíos se agrega un elemento más de carácter fundamental: la independencia de clase. En efecto, en la medida en que lxs trabajadorxs de manera autoorganizada lleven adelante sus propias acciones, con su propia política sin depender de la tutela de la clase dominante, su capacidad de antagonismo y transformación se verá notablemente desarrollada: "Distinguirse y definirse es ser; al igual que confundirse y absorberse es perderse. Escindirse, con una escisión legítima, es el único medio que tenemos para afirmar nuestro derecho [...] para hacernos reconocer. Y pronto se verá también, el arma política más potente, así como la más leal, que se nos ha dado tanto para la defensa como para el ataque [...]. Así, pues, llegó a la conclusión de

cualquiera de las industrias no es deseable, que la ropa y la tecnología producidas en masa, a diferencia del sexo, son esenciales para nuestra vida moderna. ¿Esencial para quién, puedo preguntar? ¿A lxs trabajadorxs que fabrican esos productos? No utilizan los productos que producen como esclavos, no se benefician de su empleo más de lo que lo hace una trabajadora sexual en su país. Parece que la esencialidad de un producto se juzga a través de la lente del/la consumidor/a, no del/la trabajador/a, a pesar de que esto es algo que quien sea abolicionista acusa sólo a lxs oponentes de la abolición del hacer. Pedir la abolición del trabajo sexual sigue siendo, en gran medida, una forma de que lxs individuxs se posicionen en un papel aparentemente desinteresado sin tener que hacer el arduo trabajo de cuestionar su propio privilegio social. Ésta es una posición fundamentalmente asistencialista y reformista.

¿El sexo (o la capacidad de participar en él si así lo desea) no es tan esencial para la vida o, al menos, para la felicidad y la salud como cualquiera de los anteriores? El sexo es una parte importante de la vida, una parte en la que lxs individuxs deben tener la libertad de disfrutar y participar, no una parte que se considere mala, sucia y vergonzosa. No estoy diciendo que nadie deba estar obligado a proporcionar sexo a otrxs individuxs a menos que quiera, pero señalo que tratar de justificar la abolición de la industria del sexo con el argumento de que el sexo no es esencial cuando hay tantas industrias que producen cosas que nosotrxs no necesitamos es increíblemente débil. También, de nuevo, se centra más en el/la consumidor/a que en el/la trabajador/a. En lugar de centrarnos en lo que piensa la trabajadora sexual sobre su trabajo, lo importante que es, cómo les hace sentir, se nos dice que nos centremos en el hecho de que el/la consumidor/a realmente no lo necesita. El/la trabajador/a se reduce a nada más que un objeto, un objeto que necesita salvarse lo quiera o no.

¿Ningún/a trabajador/a puede disfrutar de aspectos de su trabajo a pesar del capitalismo? ¿Ninguna mujer puede disfrutar del sexo a pesar del patriarcado? Si la respuesta es que pueden, entonces ¿por qué es tan difícil de creer que hay trabajadoras sexuales que eligen y/o disfrutan de su trabajo a pesar del capitalismo y el patriarcado, no por ellos? Lxs abolicionistas me han dicho que esto no es posible dentro de la industria del sexo, que cualquier trabajador/a que disfruta de su trabajo, o incluso aquellxs que no lo disfrutan, pero lo ven como una mejor oportunidad que cualquier otra cosa disponible para ellxs, sólo lo hacen por misoginia internalizada. Que, si se liberaran de esto, adoptando una mentalidad abolicionista (se acusa a cualquier otra postura de estar fundada en la misoginia internalizada y, por lo tanto, inválida) verían la verdad. Suena muy parecido a un dogma religioso y, a menudo, se lo trata con tanto celo. El enfoque abolicionista se niega a valorar o incluso reconocer la inteligencia, la capacidad de acción, las experiencias y el conocimiento de las trabajadoras sexuales. Ésta es la discriminación que se hace pasar por feminismo. Si quieres igualdad para las mujeres, debes escuchar a todas las mujeres, no sólo a las que dicen lo que quieres escuchar.

Lxs abolicionistas parecen ver a las trabajadoras sexuales que no están de acuerdo con ellas como a las que el patriarcado les ha lavado el cerebro demasiado para abogar por sí mismas, o que estas trabajadoras sexuales específicas no son representativas de las experiencias de la mayoría de las trabajadoras sexuales. Como anarquista, considero que todo el tra-

bajo bajo el capitalismo es explotador, y que el trabajo sexual no es una excepción. Sin embargo, no creo que el trabajo que involucre sexo sea necesariamente más explotador o dañino que otras formas de esclavitud asalariada. Esto no quiere decir que no existan terribles violaciones de los derechos de lxs trabajadorxs dentro de la industria del sexo; hay y son violaciones por las que quiero luchar. (Al reconocer estas violaciones, no estoy diciendo que no haya experiencias maravillosas entre lxs trabajadorxs y también entre lxs trabajadorxs y lxs clientxs).

Si unx se toma en serio el respeto y la defensa de los derechos de las trabajadoras sexuales, entonces tenemos que ver qué métodos funcionan. No vivimos en una utopía anarquista en la que nadie se vea obligado a trabajar en trabajos que de otro modo no haría para salir adelante, así que no veo el sentido de gastar energía debatiendo si el trabajo sexual existiría en una sociedad anarquista y cómo se vería; si comienza a recortar energía que podría gastarse defendiendo los derechos de las trabajadoras sexuales en el aquí y ahora.

Lxs abolicionistas a menudo se han quejado de que lxs activistas de derechos humanos usan un lenguaje para legitimar la industria usando términos como "clientx" en lugar de "Juan" y "trabajadora" en lugar de "prostituta". Las trabajadoras sexuales y lxs activistas de derechos se han alejado de los términos antiguos, ya que son términos que se han utilizado a menudo para desempoderar y discriminar a lxs trabajadorxs, mientras que "clientx" y "trabajadora sexual" son mucho más neutrales en cuanto a valores. Los abolicionistas no son inocentes de usar el lenguaje para promover su agenda. A menudo, el término "prostituta" se utiliza para describir a las trabajadoras sexuales. Esto posiciona al/la trabajador/a como una víctima sin agencia. Una vez que ha posicionado a alguien como sin agencia, se vuelve más fácil ignorar su voz, creer que sabe lo que es mejor para ellxs y que está haciendo, o defendiendo, por ellxs.

Otra acusación contra lxs activistas de derechos es que anteponen los deseos del/la clientx a las necesidades y la seguridad del/la trabajador/a, o que intentan legitimar los intercambios sexuales comerciales (algo que lxs abolicionistas no consideran un servicio legítimo). No he encontrado que éste sea el caso: la mayoría de lxs activistas de derechos son o han sido trabajadoras sexuales, o tienen vínculos estrechos con trabajadoras sexuales, y su enfoque principal es los derechos, las necesidades y la seguridad de las trabajadoras sexuales. Por ejemplo, Scarlet Alliance, el organismo nacional de defensa de las trabajadoras sexuales, está formado por trabajadoras sexuales actuales y anteriores. Las personas que tendrían interés en la explotación laboral, como lxs empleadorxs, no son elegibles para unirse.

El hecho de que no se centren en etiquetar a lxs clientxs (la clientela es demasiado diversa para pintar con una sola etiqueta de todos modos) no refleja cuán importantes son las necesidades y la seguridad de las trabajadoras sexuales. De hecho, debido a que son primordiales para el movimiento de derechos, el enfoque no está en emitir juicios morales sobre lxs clientxs, sino en la organización laboral y la defensa de lxs trabajadorxs. Ignorar la gran cantidad de cambios que pueden realizar lxs trabajadorxs organizándose y defendiendo juntxs a favor de moralizar las razones por las que existe la industria y si es un servicio esencial es sacrificar los derechos y el bienestar de lxs trabajadorxs por beneficios teóricos.

Al final del día, el/la abolicionista está usando su poder y privilegio social para aprovechar la posición marginada de las trabajadoras sexuales, algo de lo que acusan a sus clientxs. La diferencia es que no buscan gratificación sexual sino moral. El enfoque abolicionista no ayuda a las trabajadoras sexuales ni las empodera. Más bien, este enfoque les da un papel y las penaliza si se niegan a desempeñarlo. El enfoque de los derechos de las trabajadoras sexuales funciona de la misma manera que todos los movimientos de derechos de las trabajadoras y, contra la discriminación, han funcionado mediante el empoderamiento, el apoyo y la solidaridad.

No existe un plan anticapitalista sobre cómo erradicar mejor la explotación, sino varias escuelas de pensamiento, a menudo sus propias escuelas internas, sobre cómo alcanzar una sociedad libre. Creo que cuando se trata de erradicar la explotación en el lugar de trabajo, el sindicalismo es el enfoque que mejor se adapta a la lucha que tenemos entre manos. Cuando el lugar de trabajo es el de un burdel, club de striptease, esquina de la calle, habitación de motel, etc., los fundamentos de la lucha no son diferentes de los de otrxs esclavxs asalariadxs. Las trabajadoras sexuales deben poder sindicalizarse; todavía no existe un sindicato de trabajadoras sexuales. Si bien me encantaría que hubiera un sindicato de trabajadoras sexuales, también creo que la creencia de que todas las trabajadoras son iguales, que todxs somxs esclavxs asalariadxs, que estamos todxs juntxs en esta lucha y que son lxs patronxs lxs

enemigxs, hacer de la Industrial Workers of the World [Trabajadores Industriales del Mundo] un sindicato ideal para lxs trabajadores marginadxs que caen en las grietas de los sindicatos existentes. Dicho esto, realmente es el sindicato ideal para todxs lxs trabajadorxs. Acciones como unirse a la Industrial Workers of the World y usar la fuerza de un sindicato, en lugar de una sola voz, para abogar por el cambio es una forma en que las trabajadoras sexuales pueden pelear su batalla. Lo otro es unirse a Scarlet Alliance, la máxima organización nacional de trabajadoras sexuales en Australia. Al igual que la Industrial Workers of the World, lxs patronxs no pueden unirse, lo que significa que los intereses de Scarlet Alliance son únicamente los intereses de lxs trabajadorxs, no los de lxs patronxs o lxs abolicionistas. Son acciones como ésta, acciones que empoderan a las trabajadoras sexuales, las que necesitamos para combatir la discriminación y la marginación que existe.

Si lxs activistas se toman realmente en serio los derechos de las trabajadoras sexuales, nos escucharán incluso si lo que tenemos que decir es difícil de escuchar y nos apoyarán incluso si no les gusta lo que hacemos. Sólo cuando todxs lxs trabajadorxs se unan, tendremos el poder de luchar contra el capitalismo y lxs patronxs. No pedimos salvación sino solidaridad.

Texto del 2012. La autora firma como "Una trabajadora sexual australiana tambaleante". Traducción del original en inglés [Sex work: solidarity not salvation] por Tía Akwa.

Manifiesto literario para clásicos libertarios y compañía

Parafraseando a Wordsworth, "sólo abrigamos simpatía por lo que se difunde mediante el placer"

Recorriendo los escaparates y mesas de libros del pensamiento libertario, desde tiempo atrás observo con sincera pena la abrumadora escasez o ausencia, quizás, de otros libros que no sean historia, ensayos filosóficos y políticos, crónicas, biografías y autobiografías. Leo lo que encuentro, con avidez, porque indago sin pausa en la vida y obra de nuestro movimiento, sus trazas de libertad siempre unidas a la redención humana. Pero a la vez me pregunto ¿y la poesía? ¿y la novela? ¿y los cuentos o las obras de teatro? ¿y los relatos de vida?

¿Es posible que las ediciones de lxs libertarios y compañerxs de afinidad se hayan cerrado a ese mundo inmensurable de la narrativa, el diálogo teatral y los versos?

¿Cómo referirse a la sensibilidad, que es lo primero que la humanidad tuvo a mano registrar en la memoria, que exponen mitos y leyendas?

¿Se puede vivir sin estar conectado a la música, las canciones, la pintura? ¿sin los sueños representados, acaso?

En efecto, en la literatura de nuestra lengua, como en la del mundo, los pasos de las transformaciones sociales se han registrado también de maneras muy diversas a la forma que trazan los ensayos. Al punto que pareciera, a veces, que aquellos pasos que se vuelven relato, teatro, canción, cuento, son los que mejor perduran en la memoria de los pueblos.

Por otra parte, ríos de tinta y tiránicas disciplinas han gastado los Estados para infundir una historia oficial y formal en sus ciudadanos... Los resultados están a la vista: sesgadas y po-

bres nociones, torcidas y falaces, sobre el camino andado. Y la gente recuerda espontáneamente anécdotas, aquel material que prefieren recoger los novelistas y los poetas.

Intimas historias narradas en "Los girasoles ciegos" de Méndez han tenido decenas de miles de lectores. "La trilogía" ("La busca", "Mala hierba" y "Aurora roja") del primer Pío Baroja; la rueda iniciática de novelas sobre las dictaduras que echó a andar Valle Inclán con su "Tirano banderas"; ese gigantesco "desfedor de mitos nacionales" que es "Tiempo de silencio" de Martín Santos; o la cotidianidad tragicómica de un vecindario que desarrollaba "Historia de una escalera" de Buero Vallejo... fungen avalados por incontables lectorxs en todo el mundo. En tiempos más cercanos me atrevería a citar sin reparos los poemas de García Calvo, de José Agustín Goytisolo, como los de Chicho Sánchez Ferlosio, de Atahualpa Yupanqui, de Zitarroza... convertidos en canción, por mencionar algunos hitos.

En cuestión de gustos literarios la gente con los años suele ser implacable: perdura aquello que le dice algo, aquello que vale por encima de voluntarismos empresariales, tribales o ideológicos.

Bien es sabido que ni las balas, ni el ostracismo, ni el silencio oficial pudieron con la poesía de Lorca, Hernández, Machado, León Felipe, Vallejo...

En el ámbito internacional han enriquecido nuestro acervo de patrimonio intangible, como se estila decir, la poesía de Rimbaud, de Porchia, el teatro de Darío Fo y el de Becket, la obra

colectiva [...] La producción y aplicación de normas y sanciones definen, entonces, la función de regulación social, una función para la cual propongo el término poder. [...] Y es de una importancia igualmente fundamental para la libertad como autodeterminación el nivel de participación en el proceso de regulación, porque el/la individuo es tanto más libre, en este otro sentido, cuanto mayor es su acceso al poder. Un acceso al poder igual para todxs lxs miembrxs de la sociedad es, entonces, la primera e ineludible condición de una libertad igual para todxs." [13]

Ahora, como hemos visto, para Proudhon, esa capacidad de autorregulación social, ese poder, es también (y así ha sido históricamente) susceptible de alienación, reelaborando así los marcos y pautas desde los cuales una sociedad establece sus formas de sociabilidad, producción, regulación e institución. En este sentido explicaba: "En el orden natural, el poder hace de la sociedad, es la resultante de todas las fuerzas particulares reunidas para el trabajo, la defensa y la justicia. [...] Según la concepción empírica sugerida por la alienación del poder, es al contrario, la sociedad que nace de él..." [14]

En efecto, siguiendo este razonamiento, se puede constatar, que a lo largo de toda una serie de "hitos" históricos, el conjunto de relaciones sociales que interconectadas recíprocamente constituyen el soporte del poder surgido de la sociedad, fueron adquiriendo una forma en sí misma exterior a la conciencia y profundamente objetiva, escapando al control de la misma sociedad. Este mecanismo, en realidad, enmascara todo un proceso histórico de expropiación y confiscación por un sector constituido en clase dominante, a través de distintos niveles y dispositivos interrelacionados, de la fuerza colectiva y de las capacidades de iniciativa y autodesarrollo social.

Esta forma de análisis, como ya hemos dicho, permite una aproximación a una mirada más amplia de las contradicciones que surcan el sistema capitalista y, en eso, como dice Pierre Ansart, contribuye a percibir mejor aquello que divide la sociedad en propietarixs y trabajadorxs, (y) también a desentrañar el fondo de la relación política entre gobernantxs y gobernadxs y, como corolario, a escudriñar el sentido de las ideas morales de justicia e injusticia. [15]

Volviendo al punto. Con el proceso de "externalización" del poder social se produce, entonces, una inversión en donde la sociedad, de ser "detentadora" con su ejercicio, pasa a ser "sujetada" o subordinada por un poder que ahora le resulta ajeno. Éste deja de ser inmanente y pasa a constituirse en trascendente. Y esto tiene consecuencias decisivas en términos específicos, en las relaciones que nuclean política y sociedad.

Si entendemos la política como ámbito simbólico y material en donde los sujetos sociales instituyen – al decir de Eduardo Colombo [16]– las normas, cambian las leyes, modifican las instituciones, regulan los conflictos, controlan la producción; concretamente, si la entendemos como el campo de ejercicio de su poder desde el prisma proudhoniano, es claro que el nexo con lo social es inmediato e indisoluble. Pero con el proceso de alienación surge un poder y un campo diferenciado que es producto, como decíamos, de la expropiación de la capacidad simbólico-instituyente (el poder de la colectividad) por una minoría o clase particular. La instancia política se "autonomiza" y esa capacidad de acción política popular se enajena en poder político-dominación. En términos históricos,

la expropiación aludida: "Se construye sobre el zócalo de una desposesión inaugural que remite a un tiempo mítico originario, el diktat sagrado de la ley, inversión imaginaria que hace de un/a legislador/a exterior al mundo el/la ordenador/a de todo lo que existe y fundador/a de la ley social que establece una jerarquía de mando, de rango y de fortuna (heteronomía tradicional de lo social histórico). Sobre esta desposesión del principio instituyente [...] se va a constituir la expropiación [...] por parte de una minoría, de la fuerza colectiva. Así el/la usurpador/a del poder social procede como si la sociedad extrajera de él/ella su existencia [...]. La minoría o élite que se constituye institucionalizando esta confiscación de la capacidad de dictar la ley para todxs, se otorga el derecho de ejercer la coacción necesaria o justa. [...] El poder político se expresará de aquí en más por medio de una representación imaginaria central que organiza el universo sociopolítico en su conjunto." [17]

Esa representación y esa institucionalización de la confiscación mencionada toman una forma política particular: el Estado. Es, en este sentido que, para Proudhon, éste representa en la política lo que en lo económico representa el capital y la propiedad privada: una alienación de la vida social y una expropiación de la fuerza colectiva. Según Ansart: "El Estado [...] constituye su propio poder sólo a través del acaparamiento, el robo de la fuerza colectiva y de las posibilidades que espontáneamente se producen en la sociedad." [18]

Desde esta mirada, se puede plantear que, si para el francés, el poder social en su máxima expresión, atravesado por una razón colectiva, puede engendrar la Justicia, habiendo establecido, a través de sus propias leyes y normas de autorregulación, un equilibrio entre las tensiones divergentes pero igualitarias (en términos de poder) del tejido social, con el poder alienado y confiscado a través de la maquinaria estatal, al contrario, "la Justicia queda subordinada a la razón de Estado" [19] y "ya no es el equilibrio y la distribución de poder" [20]. Y esto es así porque, justamente, la forma Estado, como tal, expresa e instituye un marco de relaciones sociales que ha devenido de un desarrollo de reciprocidad y potencia social-colectiva a una configuración monopólica (de un determinado sector), indivisa, jerárquica, uniforme y, por ende, consagradora y reproductora de desigualdad social y privilegio.

Es, desde esta caracterización de la dinámica contradictoria de los procesos histórico-sociales y en especial del derrotero de las relaciones de fuerza implantado por el desarrollo del sistema de dominio estatal-capitalista, que se constituye un escenario de disputa que, según el pensador anarquista, requiere de una serie de consideraciones para transformar radicalmente el estado de sojuzgamiento social en un contexto de libertad y colectividad autodeterminada.

La lucha contra el poder-domínio y por la rearticulación del poder social

Prosiguiendo con su singular mirada dialéctica, Proudhon sugiere que la posibilidad de afrontar los conflictos sustentados por fuerzas antagónicas (en este caso de la fuerza colectiva y su contracara alienada) estará dada por una lucha sin cuartel que tenga como corolario (una vez más) la tensa equilibración. Esto tiene una razón fundamental: no existe, según su óptica, una fuerza o un poder que sea absoluto ni que en su despliegue absorba o pueda absorber completamente (ya sea para superar, anular o acaparar) la posibilidad de oposición de su adversario. Así, por ejemplo: "El orden político descansa, fun-

Proudhon también configura con la idea de "asociación compuesta", forma parte de un desarrollo histórico. Es decir, que todo ese magma de producción material, de intercambio, de elaboración de conocimientos, etc. son desarrollados, además de social, históricamente.

Con estas premisas nos aproximamos ya de manera más concreta al concepto proudhoniano de fuerza colectiva que, planteado en términos genéricos, se trataría de aquella fuerza de nuevo tipo, inherente al desenvolvimiento y capacidad productiva del todo social, que es mayor a la simple suma de los esfuerzos individuales que lo conforman. Por lo tanto, de esa conjunción de esfuerzos, "se desarrolla un excedente de energía que no es obra de ninguno de éstos en particular, sino de su "asociación." [3]

Decimos que a esta definición le damos un tinte genérico porque, como veremos a continuación, ésta cobra su mayor grado de significación y comprensión en ámbitos específicos de estudio.

A priori, es desde el terreno económico desde el cual el francés comienza a explorar las implicaciones de la fuerza colectiva, en este caso desde las consecuencias generadas, según sus análisis, por el desarrollo de la propiedad privada capitalista, la división del trabajo y las relaciones de explotación. Puntualmente en "¿Qué es la propiedad?" expone: "El/la capitalista, se dice, ha pagado los jornales a sus obrerxs; para ser más exactos, debe decirse que el/la capitalista ha pagado tantas veces una jornada como obrerxs ha empleado diariamente, lo cual no es en absoluto lo mismo. Porque no ha pagado esa fuerza inmensa que resulta de la unión y de la armonía de lxs trabajadorxs, de la convergencia y de la simultaneidad de sus esfuerzos. Doscientxs operarixs levantaron en unas cuantas horas el obelisco de Luxor sobre su base; ¿cabe imaginar que lo hubiera hecho un/a solx mujer/hombre en doscientos días? No obstante, según el/la capitalista, el importe de los salarios hubiese sido el mismo. [...] La más insignificante industria exige un concurso de trabajos y de aptitudes tan diversas que un/a mujer/hombre solx no podría reunir jamás [...]. Cuando pagáis todas las fuerzas individuales, no pagáis la fuerza colectiva [...]. Es esta denegación fraudulenta la causa de la indigencia del/la trabajador/a, la del lujo del/la ociosx y de la desigualdad de condiciones. En esto consiste lo que tan propiamente se ha llamado explotación del/la hombre/mujer por el hombre/mujer." [4]

De acuerdo a esta argumentación, se puede percibir que de la unión simultánea de sociabilidad y actividad productiva se constituye un valor que el/la capitalista no paga. O dicho de otra manera: el trabajo colectivo o asociado produce un plusvalor "por encima de la suma aritmética de salarios que cobran lxs trabajadorxs" [5] que es expropiado por lxs capitalistas. [6]

Ahora bien, no es sólo desde el terreno económico desde donde se puede apreciar la realidad y potencialidad de la fuerza colectiva y eventualmente la posibilidad de su confiscación por parte de las clases dominantes. En "Las confesiones de un revolucionario", el mismo Proudhon exclama: "La explotación del/la hombre/mujer por el hombre/mujer es un robo. ¡Bien! El gobierno del/la hombre/mujer por el/la hombre/mujer es la esclavitud." [7] Lo que subyace de esta declaración es la visualización de que en el sistema capitalista existe una interrelación profunda entre explotación económica y dominación política expresada en el Estado y, en esto, una relación orgánica entre

la apropiación de la fuerza colectiva tanto en su carácter de trabajo asociado como en su capacidad instituyente de autogobierno y autoinstitución social. Esta tesis aporta una aproximación a una mirada más amplia y multidimensional de los procesos de dominación social (y por ende de sus posibilidades de antagonismo) no acotada a un único factor sino a una interacción de factores de carácter complejo.

Por estas consideraciones es factible plantear entonces que "así como existe una plusvalía económica que es robada por el/la capitalista, existe también una plusvalía política de la que se apropia la maquinaria estatal en detrimento de lxs ciudadanos." [8] De ahí que, como dice Aníbal D'Auria, la fuerza colectiva se transforme en ya no sólo una fuerza productiva sino, además, "en un instrumento de lucha política". [9]

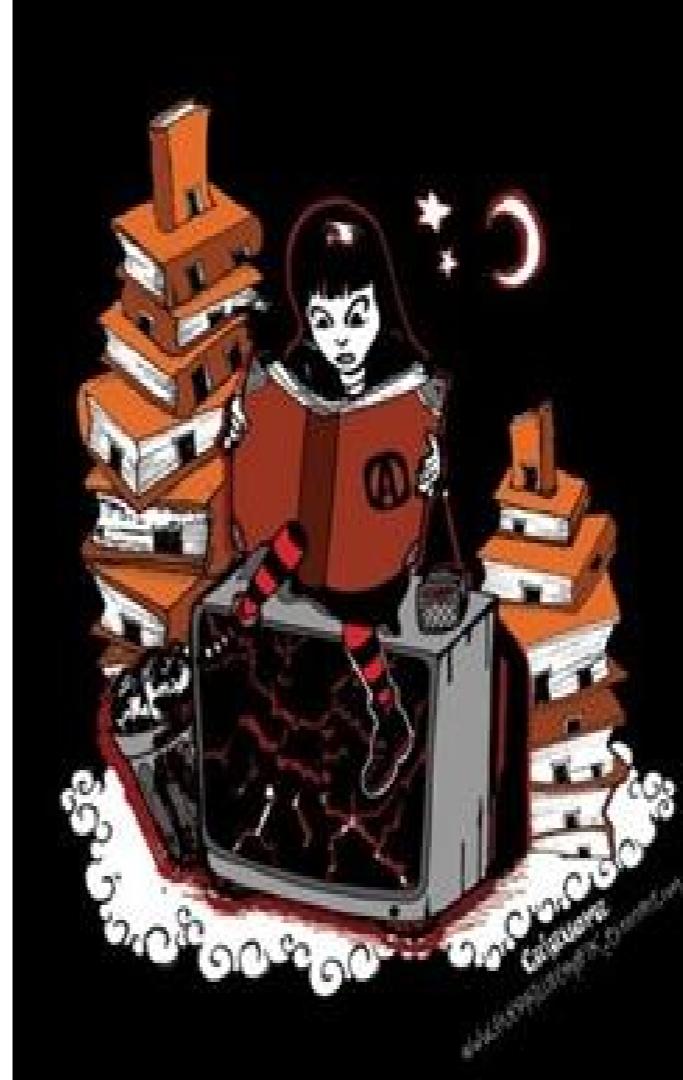
De la fuerza colectiva al poder social. Su configuración y su alienación-confiscación

Avanzando en el rastreo de sus posiciones vemos que, particularmente en "De la justicia en la revolución y en la Iglesia", Proudhon suma elementos a sus proposiciones primarias y, profundizando, determina que la convergencia de fuerzas que conforman la fuerza colectiva y que plantea como inmanente [10] en un marco dinámico de relaciones sociales (que se plantean también como relaciones de fuerza) conforman, asimismo desde su óptica, un poder que en términos de potencia colectiva acumulada designa como poder social. En sus palabras:

"¿Qué es lo que hace la realidad del poder social? Es la fuerza colectiva [...]. Lxs individuxs no son lxs únicxs dotadxs de fuerza; las colectividades también tienen la suya. [...] Contienen potencia, potencia sintética y consecuentemente especial del grupo, superior en calidad y en energía, a la suma de las fuerzas elementales que lo componen." [11]

Pero asimismo advierte: "Estas fuerzas y estos poderes, por intensos que sean, no implican directamente ni justicia, ni derecho, ni ideal; pero pueden engendrarlos y sublimarlos, así como declinar, pervertirse o alienarse." [12] Esto último sugiere, entonces, que el poder social (como poder de la sociedad), para expresar su máximo potencial, requiere de ciertas pautas que, según la mirada proudhoniana, estarían dadas por la posibilidad de que las fuerzas colectivas, aunadas en un ideario general compartido (que denomina Razón colectiva, y que podría asimilarse a la idea de imaginario o conciencia social o de clase), establezcan sus propias normas o reglamentaciones sociales (su Derecho), tendiendo a constituir un equilibrio dinámico entre los posibles contrastes de intereses propios de la diversidad social.

Éste es el marco de cristalización de lo que Proudhon llama Justicia, y éstas son las bases sobre las cuales el poder social puede engendrarse. De manera resumida, el poder como expresión y producto de la fuerza colectiva, para tener real encarnadura como poder social, debe ser capaz de manifestar la capacidad, no sólo de autoactividad mancomunada y asociada, sino también de autorregulación de la propia colectividad que lo sustenta. Cercano a esta idea, el anarquista italiano Amadeo Bertolo decía lo siguiente: "La producción de normas es, entonces, la operación central, fundamental, de la sociedad humana, la producción de sociabilidad y, por lo tanto, de "humanidad", dado que el/la mujer/hombre no existe, en cuanto mujer/hombre, como producto cultural sino como producto social. La función de crear y recrear la sociabilidad inventando, transmitiendo y modificando normas es, por definición, una función



sión en el territorio de las almas abiertas a la intemperie, los tratos con la belleza que empeñan lxs artistas, pueblan de imágenes nuestra curiosidad y afanes. Nos encaminan a explorar por distintos medios mundos subterráneos, solapados o desconocidos. Cuestiones que requieren de un lenguaje difícilmente intercambiable en otros registros.

No muchos, quizás, hayan desentrañado a fondo el papel doméstico de lxs fascistas italianxs en ciertas casas de la clase media española durante la llamada Guerra Civil, ni el descrédito de ésta a posteriori, planteada por el personaje de "Cinco horas con Mario" (Delibes). O la descomunal falacia del consumo denunciada por el mismo personaje en su vida concreta de ciudadano de a pie y en bicicleta, en la ciudad de Valladolid. Incontables espectadores y lectores del mundo se hicieron con las reveladoras críticas que palpitan en ese libro. Y ¿quién argüiría que, al menos como mensaje subliminal, no conecta desasosiegos, inquietudes, preguntas aún, en lectores distraídos?

Tengo la certeza de que en los tiempos de oro del anarquismo en España mucho se sabía de aquello, del extraordinario efecto de editar obras que fueran directas a la sensibilidad de la gente, que se metieran en sus mundos cotidianos y acompañaran la transformación interior de sus lectoras y lectores. Series de novelas y relatos, de poemas y de cómics, de obras teatrales que podían leer, además de la magnífica asistencia a las representaciones en los tablaos. Obras escritas por intelectuales militantes, o militantes no intelectuales que eran apasionados autodidactas, pues la "educación pública" no llegaba a todxs. Empeñados en escuelas racionalistas y ateneos se abrieron ávidxs a las maravillas de la palabra con la que hilvanaron textos, moralizantes o no, con destinatarixs seguros en la gente que allí se sentía expresada... ¿Qué fue de aquello? Me pregunto, no con melancolía sino con inquietud sobre la enseñanza y repercusión que decenas de publicaciones realizadas con escasos medios, en tiradas y colecciones, nos arrojaron a ese porvenir que hoy somos nosotrxs.

Nos permitimos las preguntas antedichas, ávidos de pensar con vosotrxs sus contestaciones.

¡Salud!

Rafael Flores Montenegro y compañía



Trabajo, militancia, tiempo libre y relaciones personales

A raíz de un tuit que vi el otro día que cuestionaba la supuesta falta de tiempo en la que muchxs individuxs se excusan para no militar en un colectivo, organización o sindicato (o tan siquiera colaborar esporádicamente con ellos), he decidido escribir unas palabras sobre ello.

Hace cerca de un mes se cumplieron seis años desde que pisé mi primera asamblea. Durante estos seis años han sido decenas de individuxs con lxs que he coincidido y varixs de ellxs con las que he forjado un vínculo personal muy fuerte que aún perdura. Decenas de individuxs que vienen y van y que, bajo un pretexto u otro, acaban marchándose del entorno militante.

Una cuestión que siempre me ha inquietado es la percepción generalizada de lo que entendemos que es obligatorio en nuestra cotidianidad, y lo que entendemos como "tiempo libre" y ocio. Así, por lo general a nadie le cabe pensar en no ir a trabajar para tener más tiempo libre, puesto que el trabajo se nos plantea como método de subsistencia; en cambio, cuando se trata de la militancia política, sí que se cuestiona en ocasiones la obligatoriedad y necesidad de ésta en pos de "tener más tiempo (libre)", puesto que el tiempo se usa de una manera u otra, pero nunca falta como tal. Todxs vivimos 24 horas al día.

La militancia se basa en una contradicción fundamental: luchar por lo que nosotrxs entendemos como libertad o emancipación colectiva y de clase, renunciando a establecer como prioridad las pequeñas libertades individuales que el sistema nos ofrece fuera de nuestra rutina laboral (quedarse con amigxs o familia, ocio, estudios, diferentes actividades socioculturales, etc.). Contradicción que no todo el mundo parece haber entendido en su paso por la militancia política.

Resulta cuanto menos paradójica la situación en la que un número cuantioso de individuxs dejan la militancia por falta de tiempo (es decir, para reinvertir el tiempo en algo que no tiene que ver con la militancia política), a pesar de que ese tiempo fuera de la jornada laboral se ha conseguido gracias a, precisamente, la militancia política de miles de trabajadorxs. Entender la militancia como una especie de opción temporal o un pasatiempo para intentar "cambiar" algo rápido y con lo que sentirse bien, y no como una obligatoriedad prácticamente cotidiana y necesaria por nuestras condiciones de vida, hace que la militancia sea entendida para muchos como un tiempo que se puede reinvertir en otra cosa en un momento dado, y no como un eje permanente en nuestra vida previo a nuestra libertad individual.

Dicho esto, entre la militancia política y el tiempo libre (entendido éste para un/a militante políticx el tiempo que uno no ya no sólo no está trabajando, sino tampoco militando) hay una cierta complementación para el/la militante. El tiempo libre se presenta en muchos casos como colchón de la angustia, el cansancio y la saturación que supone la militancia, llegando a veces a crear un espectro armónico e incluso jugar una función antirrepresiva; es decir, se hace necesario politizar el tiempo libre.

Son muchas las situaciones que un/a militante políticx vive y que, como humanxs que somos, nos producen miedo, temor, angustia y cansancio. Negar en contenido —que no en forma o

lema— que la represión funciona, como mínimo, en el plano psicológico-personal, sería un ejercicio de infantilismo. La represión funciona; ahora bien, ¿dónde encontramos ese colchón donde poder respirar, descansar, recomponerse y seguir hacia adelante?

Ese colchón es, precisamente, ese tiempo libre que nuestros ancestros políticos consiguieron con sangre. Lejos de poner un punto y final a sus reivindicaciones sobre los descansos dominicales o la jornada laboral de 9 ó 8 horas, es una especie de guión a través de la historia que nos hicieron a los futuros militantes para que siguiéramos adelante con el trabajo político que nos corresponde. Un tiempo libre que lucharon y consiguieron por y para nosotrxs, para recomponernos fuera del trabajo, y cuya utilidad personal debe acabar recayendo en gran parte en la lucha por la emancipación colectiva.

Ese tiempo libre es el que nos da la verdadera tranquilidad que ni el trabajo, ni la militancia, ni el ocio del sistema nos ofrece. Que cuando vuelves a casa con muchísimo sueño tras haber estado de permanencias en un Stop Desahucios, con algún que otro moratón, con la carga mental de "qué se podía haber hecho mejor", y con una pequeña derrota a tus espaldas; que cuando ves a tus compañerxs cansadxs, estresadxs, porque las cosas no salen adelante o salen con un coste personal en cuanto a cansancio físico o mental muy elevado; que cuando estás esperando una sentencia, tienes una causa abierta, o estás esperando más multas; que, ante estas situaciones, encuentres el cuidado de lxs tuyxs, lxs individuxs con las que poder pasar una tarde sentados en el parque hablando de vuestras vidas, o tumbado en el sofá con la persona con la que compartes con cariño tus miedos, tus esperanzas y tu trabajo político; todo eso y más, es el guion histórico que lxs que no tuvieron ni ese tiempo libre para recomponerse conquistaron para nosotrxs. Fueron ellxs quienes nos enseñaron a politizar nuestro tiempo libre, lejos de romántizarlo.

El sistema ya se encargó hace mucho de que el tiempo libre de alguien que no milita y que lo entiende como intervalo entre jornada laboral y jornada laboral, sirviese ya no sólo como colchón de descanso entre salir y entrar al trabajo, sino también, en parte, como espacio de tiempo donde mantener a lxs trabajadorxs alejadxs del entorno político mediante una cultura del ocio basada, especialmente, en el alcohol, (el resto de) las drogas, las apuestas o los juegos de azar, y alguna actividad sociocultural de vez en cuando con la que matar tu tiempo antes de que el sistema acabe matándote a ti. El ocio sería algo así, en parte, como una especie de factor de prevención de organización política, si no lo usamos a nuestro favor o no sabemos en qué círculo de prioridad debemos tenerlo.

Cuida a lxs tuyxs y deja que lxs tuyxs te cuiden. Pero que nunca se pierda de vista que esos cuidados deberían servir en gran parte para cuidar al/la militante y, por tanto, para dar alas a la militancia política. Dejar atrás la militancia política para "tener más tiempo libre" conlleva, además de despolitizar tu tiempo, dar vida al sistema y dejar en clara situación de desamparo a tus compañerxs.

@Adrian_Pvk

FUERZA COLECTIVA, PODER SOCIAL Y LUCHAS CONTRA LA DOMINACIÓN

Esbozo de una teoría socialista y libertaria del poder desde Proudhon

Resumen

En este trabajo nos adentraremos en, tal vez, la primera manifestación o esbozo de una teoría socialista y libertaria del poder desarrollada por uno de los autores denominados "clásicos" de esta corriente. Estamos hablando de Pierre-Joseph Proudhon y su elaboración del concepto de "fuerza colectiva" como elemento constitutivo de un "poder social" de carácter autogestivo, opuesto y en lucha a las relaciones de dominación y sujeción establecidas por el sistema estatal-capitalista. A través de su estudio, trataremos de discernir las dimensiones teóricas y políticas que nos deja tal contribución, no sólo como valor histórico, sino además como punto de conexión con una praxis anarquista de alcance contemporáneo.

Palabras clave: fuerza colectiva, poder, poder social, lucha de clases, autogestión, autoinstitución.

Introducción

Suele plantearse hasta nuestros días desde distintos campos (inclusive con la proliferación de trabajos que desde hace bastante tiempo vienen demostrando lo contrario) que el anarquismo adolece de una perspectiva de poder o que, en su defecto, al tener una visión estrictamente negativa o coercitiva del mismo, peca de una visión extremadamente simplista o unidimensional de los fenómenos complejos que atraviesan a la sociedad capitalista, restando así sus posibilidades de interrelación social y proyección constructivo-transformadora.

Muchas de estas aseveraciones vienen sostenidas, por lo general, de lecturas superficiales del acervo teórico-político libertario, cuando no directamente nulas. Es verdad que el anarquismo, como corriente, no ofrece un camino fácil de indagación habida cuenta de la heterogeneidad de posiciones con respecto a diversos temas pero, en todo caso, esa diversidad (que en gran parte comprende su riqueza) responde a distintas miradas dentro de ciertos parámetros comunes que sólo son identificables si se aborda con seriedad y honestidad intelectual (y política) su estudio de manera profunda.

En este trabajo demostraremos, una vez más, que esas visiones reduccionistas son infundadas y, continuando en el camino precedente que otrxs autorxs ya han recorrido con respecto al tema del poder, nos adentraremos en lo particular, en la primer manifestación o esbozo de una teoría socialista libertaria del mismo (por la positiva) desarrollada por el autor que más influencia tuvo en la conformación del anarquismo como corriente del socialismo moderno.

Estamos hablando de Pierre-Joseph Proudhon, profundamente influyente en Mikhail Bakunin, Piotr Kropotkin y otros que, después de su muerte, fueron los mayores clásicos del anarquismo. Proudhon elaboró el concepto de "fuerza colectiva" como una "energía" asociativo-productiva inherente a la configuración relacional de los sujetos, que constituye no sólo una potenciación de nuevo tipo de la suma de esfuerzos individuales sino, además, elemento constitutivo de un "poder social" que se instituye como capacidad de autorregulación y autogestión del quehacer popular desde abajo, planteándose éste, a su vez, como antagónico y en lucha contra las formas

de dominación y sujeción propias del sistema estatal-capitalista.

Por lo tanto, en las líneas que siguen nos enfocaremos, desde una perspectiva crítica de la obra del pensador francés, en vislumbrar, en principio, aquellos tramos en donde el mismo apuntale sobre los parámetros y características de nuestro objeto de estudio. Asimismo, entendiendo, como ya hemos dicho, que su aporte, desde nuestro punto de vista, constituye un primer esbozo de planteamiento sobre el tema, complementaremos nuestro recorrido con distintas miradas que, desde el mismo eje, profundizan sus alcances. Por último, trataremos de concluir con las dimensiones teóricas y políticas que nos deja tal contribución, no sólo como valor histórico, sino además como punto de conexión con una praxis anarquista de alcance contemporáneo.

Sobre el concepto de fuerza colectiva

Desarrollar la perspectiva proudhoniana de la fuerza colectiva implica, aunque más no sea de manera sucinta, relevar desde dónde parten los análisis y proposiciones del referente libertario. Proudhon estableció su paradigma de indagación de los fenómenos histórico-sociales desde un prisma dialéctico serial, en donde el abordaje de los mismos no podría abarcarse en su entera dimensión, si no se los concibe enmarcados en un proceso dinámico constituido de elementos irreducibles, a la vez antagónicos y solidarios, que no se resuelven en una síntesis superadora y que sólo serían susceptibles de un tenso equilibrio permanente (en continua renovación), sin que por esto desaparezca la contradicción ni el movimiento. [1]

De este razonamiento surge que, de las antinomias que surcan la realidad social, aquella que opone individuo-sociedad es la que, en su equilibrio en tensión (al no poder optarse por la elección de uno u otro elemento en su estado puro o en su simple anulación o resolución en un absoluto), conformaría primariamente el sustento de la llamada fuerza colectiva. Dice Proudhon al respecto: "El hombre es, pues, un animal que vive en sociedad. Quien dice sociedad dice conjunto de relaciones, en una palabra, sistema [...] El hombre mantiene con el hombre su intercambio constante de ideas y de sentimientos, de productos y de servicios, todo lo que se enseña y practica en la sociedad le es necesario; pero, de esa inmensa cantidad de productos y de ideas, lo que cada uno puede hacer y adquirir por sí solo no representa nada aisladamente, es como un átomo comparado con el sol. El hombre no es hombre sino por la sociedad, la cual a su vez, no se mantiene sino por el equilibrio y la armonía de las fuerzas que la componen." [2]

De estas líneas se reafirma entonces, según el pensador francés, que la sociedad es un entramado dinámico y reforzado de relaciones sociales constituido por lxs individuxs en su interacción, intercambio (de productos, ideas, etc.) y esfuerzo combinado y constituyente, a su vez, de los mismos, en su desarrollo y capacidad como sujetxs.

Es importante destacar, asimismo, que todo este marco de elaboración social-colectiva, conformado por ese "esfuerzo en equilibrio y armonía de las fuerzas que lo componen", que

parricida—, que sustituyeron de inmediato y sin demasiados cargos de conciencia, los modelos ascéticos y sacrificiales de los recipientes organizativos tradicionales (ya fuesen sindicatos libertarios, federaciones de síntesis o partidos específicos), animados por la informalidad y el placer de la acción anárquica. A la vez que dejaba constancia del imperioso esfuerzo de contrastación, refutación e incluso secesión de la hegemonía revolucionaria de la época (definida por la ortodoxia marxiana-leninoide), remarcando los elementos de distinción teórico-práctica que nos convierten, desde tiempos inmemoriales, en una «secta»; o sea, en una especie distinta y en una expresión radical de ruptura; lo que nos ha permitido siempre reconocer y desarrollar nuestra singularidad.

Aquella herejía nos hizo acreedores entonces, como nos había hecho antes y nos vuelve a hacer ahora, del apelativo «sectarios». Es decir, quienes alimentan la «doctrina que se aparta de la ortodoxia» o se «secciona».

Esta acusación no sólo se nos imputaba desde la visión eclesiástica totalizadora del fascismo rojo que sometía las luchas por aquellos años, sino que se esgrimía también desde las desvirtuaciones pragmáticas del anarcodeninismo, en impudica armonía con la gramática del frentismo anti-imperialista. Lamentablemente, muchos compañeros y compañeras huyeron de nuestra «secta» enarbolando banderas ajenas y se sumaron al redil de la «Iglesia». Algunos ofrendaron sus vidas, impregnados de fe, consolidando dictaduras; otros, hoy militan en partidos electorales como el Partido por la Victoria del Pueblo. [7] Desde luego, más allá de sus pretensiones hegemónicas, estas «opciones» ideológicas y organizativas —trazadas en cada uno de estos ámbitos—, estaban demasiado emparentadas con la especialización vanguardista, el reformismo social-demócrata y la demagogia populista (según los casos), como para que los «sectarios» de ayer, de hoy y de siempre las consideráramos atractivas.

Gustavo Rodríguez,

Planeta Tierra, 19 de octubre de 2021.
(Extraído del folleto «Apología a la especificidad asociativa»).

NOTAS

[1] «Briefe und Auszüge aus Briefen von Joh. Phil. Becker, Jos.». Traducido del alemán. Dietzgen, Friedrich Engels, Karl Marx und A. an F. A. Sorge und Andere, Stuttgart, 1906; disponible en ruso en Marx, K. y Engels, F.; Obras Escogidas, 1^a ed., t. XXVI, Moscú, 1935. En español se encuentra recogido en C. Marx y F. Engels, Obras Escogidas, en tres tomos, Editorial Progreso, Moscú, 1974, t. II. Se puede consultar una versión íntegra de esta carta en la edición digitalizada de KCL, Bakunin, Mijail; La Libertad: <https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2012/10/bakunin-la-libertad.pdf> (consultado: 18/10/2021).

[2] Un ente extremadamente heterogéneo, incapaz de producir las modificaciones críticas, metodológicas y organizativas que permitan la reaparición protagónica de la Anarquía en nuestro tiempo y el desarrollo de su potencia negativa.

[3] Groundhog Day (El día de la marmota en Argentina, Chile, México



Insurrecciones en las intersecciones. Feminismo, interseccionalidad y anarquismo

Necesitamos entender el cuerpo no como ligado a lo privado o al yo —la idea occidental del/la individuo/a autónomo/a— sino como ligado integralmente a las expresiones materiales de la comunidad y el espacio público. En este sentido, no existe una clara división entre lo corpóreo y lo social; en cambio, existe lo que se ha llamado una "carne viva [flesh] social".

Wendy Harcourt y Arturo Escobar[1]

El nacimiento de la interseccionalidad

En respuesta a varios feminismos estadounidenses y esfuerzos de organización feminista, el Colectivo Combahee River[2], una organización de lesbianas feministas negras[3], escribió una declaración que se convirtió en la partera de la interseccionalidad. La interseccionalidad surgió de la política feminista negra a finales de la década de 1970 y principios de la de 1980 y, a menudo, se entiende como una respuesta a la construcción del feminismo dominante en torno a la idea errónea de una "mujer universal" o "sororidad" [sisterhood][4]. En el corazón de la interseccionalidad se encuentra el deseo de resaltar la ilimitada cantidad de formas en que categorías y lugares sociales como la raza, el género y la clase se cruzan, interactúan y se superponen para producir desigualdades sociales sistémicas. Dada esta realidad, hablar de una experiencia universal de las mujeres se basaba obviamente en premisas falsas (y típicamente reflejaba las categorías más privilegiadas de mujeres, es decir, blancas, no discapacitadas, de "clase media", heterosexuales, etc.).

Inicialmente concebida en torno a la tríada de "raza / clase / género", la interseccionalidad fue ampliada más tarde por Patricia Hill Collins para incluir ubicaciones sociales como nación, capacidad, sexualidad, edad y etnia[5]. En lugar de ser conceptualizada como un modelo aditivo, la interseccionalidad nos ofrece una lente a través de la cual ver la raza, la clase, el género, la sexualidad, etc. como procesos que se constituyen mutuamente (es decir, estas categorías no existen independientemente unas de otras; más bien, se refuerzan mutuamente) y las relaciones sociales que se manifiestan materialmente en la vida cotidiana de las personas de manera compleja. En lugar de categorías distintas, la interseccionalidad teoriza las posiciones sociales como configuraciones superpuestas, complejas, interactantes, que se cruzan y, a menudo, se contradicen.

Hacia una crítica anarquista de la interseccionalidad liberal

La interseccionalidad ha estado y, a menudo, sigue estando centrada en la identidad. Aunque la teoría sugiere que las jerarquías y los sistemas de opresión se entrelazan, se constituyen mutuamente y, a veces, incluso son contradictorios, la interseccionalidad a menudo se ha utilizado de una manera que nivela las jerarquías y opresiones estructurales. Por ejemplo, "raza, clase y género" a menudo se ven como opresiones que todos experimentan en una variedad de formas y grados, es decir, nadie está libre de las asignaciones forzadas de identidad. Este concepto puede ser útil, especialmente, cuando se trata de lucha pero las tres "categorías" a menudo se tratan únicamente como identidades y como si fueran similares porque son "opresiones". Por ejemplo, se plantea que todxs tenemos una raza, un género y una clase. Dado que todxs experimentan estas identidades de manera diferente, muchxs teó-

ricxs que escriben sobre la interseccionalidad se han referido a algo llamado "clasicismo" para complementar el racismo y el sexism.

Esto puede llevar a la noción gravemente confusa de que la opresión de clase debe ser rectificada por lxs ricxs tratando a lxs pobres de manera "más amable" sin dejar de mantener la sociedad de clases. Este análisis trata las diferencias de clase como si fueran simplemente diferencias culturales. A su vez, esto conduce a la estrategia limitada de "respetar la diversidad" en lugar de abordar la raíz del problema. Este argumento excluye un análisis de la lucha de clases que ve al capitalismo y la sociedad de clases como instituciones y enemigos de la libertad. No queremos "llevarnos bien" con el capitalismo aboliendo el esnobismo y el elitismo de clases. Más bien, deseamos derrocar colectivamente al capitalismo y acabar con la sociedad de clases. Reconocemos que hay algunos puntos relevantes planteados por lxs individuos que están hablando sobre el clasismo; no queremos pasar por alto la estratificación del ingreso dentro de la clase trabajadora.

Organizarnos dentro de una clase trabajadora que es extremadamente diversa como la de los Estados Unidos requiere que reconozcamos y tengamos conciencia de esa diversidad. Sin embargo, creemos que es inexacto combinar esto con tener poder sistémico sobre los demás: gran parte de la llamada clase media puede tener una ventaja financiera relativa sobre sus pares peor remunerados, pero eso no es lo mismo que explotar o estar en una posición de poder sobre ellxs. Este análisis de clase basado en la sociología confunde aún más a lxs individuos al inducirlos erróneamente a creer que su "identidad" como miembros de la "clase media" (un término que tiene tantas definiciones que lo hace irrelevante) lxs pone en alianza con la clase dominante/opresores, contribuyendo a la falta de conciencia de clase en los Estados Unidos. El capitalismo es un sistema de explotación en el que la gran mayoría trabaja para ganarse la vida mientras que muy pocxs se la ganan siendo propietarios (es decir, ladrones). El término clasicismo no explica la explotación, lo que lo convierte en un concepto defectuoso. Queremos el fin de la sociedad de clases, no una sociedad donde las clases se "respeten" unas a otras. Es imposible erradicar la explotación mientras existe la sociedad de clases. Para acabar con la explotación también debemos acabar con la sociedad de clases (y todas las demás jerarquías institucionalizadas).

Lxs teóricxs que utilizan la interseccionalidad con frecuencia pasan por alto este tema crítico para pedir el fin del "clasicismo". Más bien, como anarquistas, pedimos el fin de toda explotación y opresión, y esto incluye el fin de la sociedad de clases. Las interpretaciones liberales de la interseccionalidad pasan por alto la singularidad de la clase al verla como una identidad y tratarla como si fuera lo mismo que el racismo o el sexism al

agregar un "ismo" al final. Erradicar el capitalismo significa el fin de la sociedad de clases; significa guerra de clases. Del mismo modo, la raza, el género, la sexualidad, la discapacidad, la edad —la gama de relaciones sociales ordenadas jerárquicamente— son únicas a su manera. Como anarquistas, podríamos señalar esas cualidades únicas en lugar de nivelar todas estas relaciones sociales en un solo marco.

Al ver la clase como "una identidad más" que debería ser considerada en el intento de entender las "identidades" de lxs demás (y las propias), las concepciones tradicionales de interseccionalidad hacen un flaco servicio a los procesos liberadores y la lucha. Si bien la interseccionalidad ilustra las formas en que las relaciones de dominación interactúan y se apoyan entre sí, esto no significa que estos sistemas sean idénticos o puedan combinarse. Son únicos y funcionan de manera diferente. Estos sistemas también se reproducen entre sí. La supremacía blanca está sexualizada y clasificada por género, la heteronormatividad está racializada y clasificada. Las instituciones y estructuras opresoras y explotadoras están estrechamente entrelazadas y se sostienen unas a otras. Resaltar sus intersecciones, sus costuras, nos brinda ángulos útiles desde los cuales derribarlos y construir relaciones más liberadoras, más deseables y más sostenibles con las que comenzar a modelar nuestro futuro.

Una interseccionalidad anarquista propia

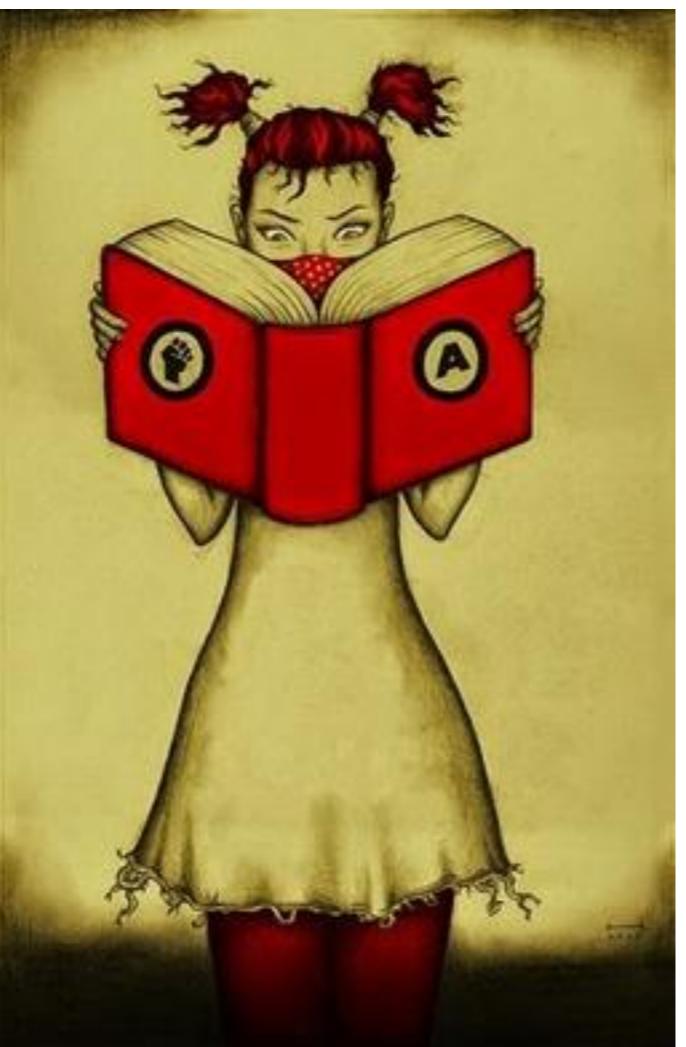
A pesar de haber notado este error particularmente común de lxs teóricxs y activistas que escriben bajo la etiqueta de interseccionalidad, la teoría tiene muchas cosas que ofrecer que no se deben ignorar. Por ejemplo, la interseccionalidad rechaza la idea de una opresión central o primaria. Más bien, como se señaló anteriormente, todas las opresiones se superponen y, a menudo, se constituyen mutuamente. Interpretado en los niveles estructural e institucional, esto significa que la lucha contra el capitalismo también debe ser la lucha contra el heterosexismo, el patriarcado, la supremacía blanca, etc. Con demasiada frecuencia la interseccionalidad se utiliza únicamente como una herramienta para comprender cómo estas opresiones se superponen en la vida cotidiana de individuxs para producir una identidad que les sea única en grado y composición.

Lo que es más útil para nosotrxs como anarquistas es usar la interseccionalidad para comprender cómo se puede utilizar la vida cotidiana de lxs individuxs para hablar sobre las formas en que las estructuras e instituciones se cruzan e interactúan. Este proyecto puede informar nuestros análisis, estrategias y luchas contra todas las formas de dominación. Es decir, los anarquistas podrían usar la realidad vivida para establecer conexiones con procesos institucionales que crean, reproducen y mantienen relaciones sociales de dominación. Desafortunadamente, una interpretación liberal de la interseccionalidad excluye este tipo de análisis institucional, por lo que si bien podríamos tomar prestado de la interseccionalidad, también necesitamos criticarla desde una perspectiva claramente anarquista.

Vale la pena señalar que realmente no existe una interpretación universalmente aceptada de la interseccionalidad. Como el feminismo, requiere un modificador para ser verdaderamente descriptivo, por eso usaremos el término "interseccionalidad anarquista" para describir nuestra perspectiva en este ensayo. Creemos que una perspectiva antiestatal y anticapitalista (así

como una postura revolucionaria con respecto a la supremacía blanca y el heteropatriarcado) es la conclusión lógica de la interseccionalidad. Sin embargo, hay muchos que se basan en la interseccionalidad pero adoptan un enfoque más liberal. Nuevamente, esto se puede ver en las críticas al "clasicismo" más que al capitalismo y la sociedad de clases, y la frecuente ausencia de un análisis acerca del Estado[6]. Además, en ocasiones también existe una tendencia a centrarse casi exclusivamente en experiencias individuales en lugar de sistemas e instituciones.

Si bien todos estos puntos de lucha son relevantes, también es cierto que lxs individuxs criadxs en los Estados Unidos, socializadxs en una cultura profundamente egocéntrica [self-centered], tienen una tendencia a centrarse en la opresión y represión de lxs individuxs, a menudo en detrimento de una cultura más amplia, de una perspectiva más sistemática. Nuestro interés radica en cómo funcionan las instituciones y cómo se reproducen las instituciones a través de nuestra vida diaria y patrones de relaciones sociales. ¿Cómo podemos rastrear nuestras "experiencias individuales" hasta los sistemas que las (re)producen (y viceversa)? ¿Cómo podemos rastrear las formas en que estos sistemas se (re)producen entre sí? ¿Cómo podemos aplastarlos y crear nuevas relaciones sociales que fomenten la libertad?



Con un análisis institucional y sistemático de la interseccionalidad, lxs anarquistas tienen la posibilidad de resaltar el tejido social mencionado en la cita inicial. Y si vamos a dar una explicación completa de esta carne viva social, las formas en que

Apología a la especificidad asociativa

«[...] La Internacional fue fundada para remplazar las sectas socialistas o semisocialistas por una organización real de la clase obrera con vistas a la lucha [...], la Internacional no hubiera podido afirmarse si el espíritu de secta no hubiese sido ya aplastado por la marcha de la historia [...] Las sectas están justificadas (históricamente) mientras la clase obrera aún no ha madurado para un movimiento histórico independiente. Pero en cuanto ha alcanzado esa madurez, todas las sectas se hacen esencialmente reaccionarias. [...] La historia de la Internacional también ha sido una lucha continua del Consejo General contra las sectas [...] A fines de 1868 ingresó en la Internacional el ruso Bakunin con el fin de crear en el seno de ella y bajo su propia dirección una segunda Internacional titulada "Alianza de la Democracia Socialista". Bakunin, hombre sin ningún conocimiento teórico, exigió que esta secta particular dirigiese la propaganda científica de la Internacional, propaganda que quería hacer especialidad de esta segunda Internacional en el seno de la Internacional. Su programa estaba compuesto de retazos superficialmente hilvanados de ideas pequeñoburguesas arrebañadas de acá y de allá: [...] el ateísmo como dogma obligatorio para los miembros de la Internacional, etc., y en calidad de dogma principal la abstención (proudhonista) del movimiento político. Esta fábula infantil fue acogida con simpatía (y hasta cierto punto es apoyada aún hoy) en Italia y en España [...] y también entre algunos fatuos, ambiciosos y hueros doctrinarios en la Suiza Latina y en Bélgica [...] Las resoluciones 1, 2, 3 y 9 dan ahora al Comité de Nueva York armas legales para terminar con todo sectarismo y con todos los grupos diletantes, expulsándolos si llega el caso [...]»

Marx, Carta a Friedrich Bolte, 23 de noviembre de 1871.[1]

Desde la derrota del anarcosindicalismo español, la reiteración es un hecho frecuente en el contexto babélico en que penosamente acontece la vida del denominado «movimiento anarquista».[2] Como si se tratara de El Día de la marmota[3], estamos condenados a repetir la misma experiencia de forma indefinida. Una y otra vez, los desplazamientos ideológicos y las conceptualizaciones ajenas cobran presencia en nuestras tiendas. Así —de nueva cuenta—, emergen en el debate las nociones de «secta», «sectorismo» y «sectario». No tenemos la menor oportunidad de escapar de este círculo vicioso. Al igual que a Phil Connors (Bill Murray) en la célebre comedia, todos los días nos remachan la misma canción (¡a las seis de la mañana!), obligados a repetirnos en un ciclo infinito del que no nos salva ni el suicidio.

Quizá, para quienes provienen de las llamadas «izquierdas» —que felizmente ya han evolucionado a posicionamientos «libertarios»— y hoy comparten codo a codo la misma barricada, estas imprecaciones siempre han estado ahí, al alcance de la mano. Listas para esgrimirse a la menor provocación. Por lo tenemos que servirnos por obligación.

Para las y los compañeros que llevamos algunos años en la lucha, es inevitable la sensación de déjà vu que provoca la remasterización de esta opereta bufa. En efecto, no es la primera ocasión que tenemos que enfrentar estos epítetos y, definitivamente, no será la última. Se repiten como mantra invocando la «aplastante marcha de la historia» (san Charlie de Tréveris, dixit). La triste constatación, es que esta liturgia ocurre, incluso, en los entresijos de la praxis —viva y actuante hoy mismo—, de la Tendencia Informal Anárquica (TIA). Una tendencia donde no caben las prácticas uniformadoras como tampoco tiene cabida la repetición; es decir, las intentonas frentistas ni las tentativas de «unidad táctica» y «responsabilidad colectiva».

La TIA se reafirma en la crítica y el conflicto permanente con todas y cada una de las formas y estrategias del poder; en la experimentación constante y la búsqueda incansable de la liberación total; en el marco de la guerra contra todo lo existente a través de la práctica continuada de la insurrección individual. Todo lo cual, debería entenderse como una tensión constante

—no una realización—, incitada por quienes no alojan esperanzas en Revoluciones salvadoras ni regímenes por venir y, hacen a un lado TODA la mitografía. Conscientes que la Anarquía no puede reducirse al decimonónico «asalto al cielo» ni a la trasnochada «transformación» de ciertas estructuras; mucho menos, a la instauración de un sistema de (auto)gobierno ni al modo de (auto)gestión de la producción. Léase: las prácticas onanistas en torno al Comunismo libertario.

Sin embargo, estas anotaciones no deben concebirse como un pontificado que se ejerce desde el confort de la neutralidad y/o la abstracción ideológica, sino que aspiran ser una reafirmación de principios profundamente autocritica. Yo también (en algún momento de mi vida) caí en la trampa de la «unidad táctica» y renegué de nuestro «sectorismo» en aras de «la unidad de las luchas revolucionarias», cuya concreción resultaba ser el desideratum de las reflexiones de época. Basta una lectura rápida de los desvaríos frentistas de Guillén[4], para aquilar el tamaño monumental de las desvirtuaciones sesenteras, setenteras y hasta ochenteras del recién bautizado «anarquismo revolucionario», fuertemente influenciado por la Autonomía leninista.[5]

Pero aquellos experimentos que hoy nos resultan enteramente absurdos —a cuatro décadas de distancia—, no eran producto de la repetición. Muy al contrario, pretendían reorganizar el campo de entendimientos y significaciones de una cosmovisión anárquica que enfrentaba desplazamientos y reubicaciones conceptuales en busca de condiciones favorables que le permitieran abandonar el inmovilismo al que había sido condenado el «movimiento». Se enfrentaba, entonces, una transformación societaria con profundos cambios en la configuración de clases, actores y potenciales «sujetos revolucionarios»; en un contexto donde el trabajo comenzaba a perder su condición central.[6] El propio Estado se alejaba de aquel papel vigoroso que sustentaba el principio de autoridad, atravesando un proceso de redefinición de su rol histórico.

A la luz de estos eventos, el resurgir de la desfachatez anárquica animó un conjunto de prácticas transgresoras impregnadas de hedonismo —con su inocultable afición por la libertad intransigente, su pertinaz aliento insurreccional y su talante

revolución: escapar de la economía y el gobierno, forjar alianzas con las formas-de-vida en presencia, elaborar en ellas ecosistemas florecientes y contagiosos, lejos de las lógicas del progreso y la normalidad gubernamental.

Mientras que durante años lxs militantes ecologistas se han esforzado por subrayar la incompatibilidad entre el capitalismo y el medio ambiente, ahora nos parece que la problemática de la ecología puede ser manipulada y encajar perfectamente en el proyecto moderno colonial de ausencia en el mundo, de despojo generalizado. Con el pretexto de reducir la huella ecológica, un mandato de desaparición.

Las ecologías de la ausencia nos hablan desde donde no estamos, nos impulsan a otro lugar, a ninguna parte. Nos consumen y nos proponen consumir de otra manera. Son cobardes o valientes, pero nunca se ponen en juego. Son testigos de la carnicería del mundo y se alojan en ella. Lo contrario de las propuestas políticas de la ausencia son aquellas que se encarnan en lugares, que no son pura circulación de mercancías o representaciones espectaculares, aquellas que no se conjugan en primera persona.

La cuestión de la presencia que queremos situar en el centro de nuestra comprensión de la ecología se refiere a la propia noción de acción política. Entender la catástrofe medioambiental como un problema a resolver, tener como objetivo la superación del cambio climático, sigue siendo un olvido de sí que se proyecta sobre el mundo.

Lo que hay que restaurar no es el clima, sino nuestro apego al mundo. Lo que hace posible la catástrofe tanto como lo que nos deja indiferentes es nuestra desatención, nuestro despre-

dimiento del conjunto que constituimos y que nos constituye. Suspender esta suspensión del mundo descansa en la atención al cómo, se encuentra en la manera y no en la finalidad, en el uso cotidiano, en la presencia inmediata a las intrincadas maneras en que se generan los mundos (y la alegría de aprender a jugar en ellos francamente).

Una ecología de la presencia se despliega en un doble movimiento: el de una vinculación material y existencial con el mundo que habitamos. Posiciones y disposiciones. Hacerse presente es una práctica que consiste en romper con la ausencia del mundo mediante la elaboración de nuevas sensibilidades, pero también de nuevas posiciones desde las que actuar, de nuevas consistencias. Hacerse perceptible y estar dispuestx a la percepción. Afecto y potencia, orientación y grandeza. No se trata de «dos frentes» a dirigir, sino de la explicitación práctica del doble sentido de las palabras «presencia», «sensible».

La totalidad sólo puede ser gobernada, gestionada. Aferrarse a un fragmento real del mundo es mil veces mejor que agitarse en el vacío, esperando que el enemigo actúe en contra de sus propios intereses. Esta vinculación, además de ser la condición de posibilidad de cualquier práctica eficaz y responsable, también aporta la alegría de devolver su textura a la vida, de densificar nuestra presencia en el mundo.

contáctenos en 10positions@riseup.net

Dispositions: un agenciamiento de personas, cosas. El espíritu que se inclina. Vulnerabilidad, saber hacerse disponible. Una comunicación del uso, una preparación para el combate... Y lo que sea que se interponga en nuestro camino, ¡hasta nunca!



las jerarquías y las desigualdades se entrelazan en nuestro tejido social, seríamos negligentes si no destacáramos una omisión flagrante en casi todo lo que se ha escrito en las teorías interseccionales: el Estado. No existimos en una sociedad de iguales políticxs, sino en un complejo sistema de dominación donde algunxs son gobernadxs, controladxs y manejadxs en procesos institucionales que lxs anarquistas describen como El estado. Gustav Landauer, quien discutió este arreglo jerárquico de la humanidad donde unxs gobiernan a otrxs en un cuerpo político por encima y más allá del control del pueblo, vio al Estado como una relación social[7].

No somos sólo cuerpos que existen en identidades asignadas como raza, clase, género, habilidad y lo demás que está en la lista de la compra del supermercado. Somos también sujetos políticos en una sociedad gobernada por políticxs, jueces, policías y burócratas de todo tipo. Lxs anarquistas podrían, entonces, extender un análisis interseccional que dé cuenta de la carne viva social con fines insurreccionales, ya que nuestra miseria está incrustada en instituciones como el capitalismo y el Estado que producen, y son (re)producidxs, por la red de identidades utilizadas para organizar a la humanidad en agrupaciones ordenadas de opresorxs y oprimidxs.

Como anarquistas, hemos descubierto que la interseccionalidad es útil en la medida en que puede informar nuestras luchas. La interseccionalidad ha sido útil para comprender las formas en que las opresiones se superponen y se manifiestan en la vida cotidiana de las personas. Sin embargo, cuando se interpretan a través de marcos liberales, los análisis interseccionales típicos a menudo asumen innumerables opresiones para funcionar de manera idéntica, lo que puede excluir un análisis de clase, un análisis del Estado y un análisis de nuestras instituciones gobernantes. Nuestra evaluación es que las experiencias cotidianas de opresión y explotación son importantes y útiles para la lucha si utilizamos la interseccionalidad de una manera que pueda abarcar los diferentes métodos a través de los cuales la supremacía blanca, la heteronormatividad, el patriarcado, la sociedad de clases, etc., funcionan en la vida de las personas, en lugar de simplemente enumerándolos como si todos operaran de manera similar.

Es verdad, la historia de la heteronormatividad, de la supremacía blanca, de la necesidad de la sociedad de clases debe entenderse por sus similitudes y diferencias. Además, deben entenderse cómo han funcionado cada una de esas opresiones para (re)formarse entre sí, y viceversa. Este nivel de análisis se presta a una visión más holística de cómo funcionan nuestras instituciones gobernantes y cómo eso informa la vida cotidiana de lxs individuxs. Sería un descuido no utilizar la interseccionalidad de esta manera.

De la abstracción a la organización: libertad reproductiva e interseccionalidad anarquista

Las formas en las que el capitalismo, la supremacía blanca y el heteropatriarcado —y la sociedad disciplinaria en general— han requerido el control de los cuerpos se han detallado en gran medida en otro lugar[8], pero nos gustaría ofrecer un poco de historia con tal de ayudar a construir un argumento de tal forma que un análisis anarquista e interseccional pueda beneficiar la organización por la libertad reproductiva. La libertad reproductiva, que usamos como una interpretación explícitamente antiestatal y anticapitalista de la justicia reproductiva, sostiene que una simple posición "pro-elección" no es suficiente para un enfoque revolucionario de los "derechos" reproductivos. Trazar cómo la raza, la clase, la sexualidad, la nacionalidad y la capacidad se cruzan y dan forma al acceso de una mujer a la salud reproductiva requiere una comprensión más profunda de los sistemas de opresión, que Andrea Smith describe en su libro Conquest[9]. Mirar la historia del colonialismo en las Américas nos ayuda a comprender las complejidades de la libertad reproductiva en el contexto actual. El Estado como institución siempre ha tenido un gran interés en mantener el control sobre la reproducción social y, en particular, las formas en que los pueblos colonizados se reproducían y no se producían. Dada la historia de esterilización forzada de nativxs americanxs, así como de afroamericanxs, latinxs e incluso mujeres blancas pobres[10], podemos ver que el simple acceso al aborto no aborda el tema completo de la libertad reproductiva [11]. Para tener un movimiento revolucionario integral debemos abordar todos los aspectos del problema: poder tener y mantener hijxs, acceso a atención médica, vivienda, educación y transporte, adopción, familias no tradicionales, y así. Para que un movimiento sea verdaderamente revolucionario debe ser inclusivo; el movimiento a favor del derecho a decidir con frecuencia se ha olvidado de abordar las necesidades de lxs marginadxs. ¿El caso de Roe contra Wade[12] cubre las complejidades de la vida de las mujeres y las madres en prisión?

¿Qué pasa con las experiencias de lxs individuxs indocumentadxs? Lxs individuxs trans* llevan mucho tiempo luchando por una atención médica que sea inclusiva[13]. Simplemente la defensa del derecho al aborto legal no une a todxs lxs afectadxs por el heteropatriarcado. De manera similar, la "elección" legal donde los abortos son procedimientos costosos no ayuda en nada a las mujeres pobres y destaca la necesidad de aplastar el capitalismo para acceder a libertades positivas. Lxs defensorxs de la justicia reproductiva han abogado por un enfoque interseccional de estos temas, y un análisis feminista anarquista de la libertad reproductiva podría beneficiarse al utilizar un análisis interseccional anarquista.

Un análisis interseccional anarquista de la libertad reproductiva nos muestra que cuando una comunidad comienza a luchar unida, requiere una comprensión de las formas en que las relaciones de gobierno operan juntas para tener un sentido holístico de aquello contra lo que están luchando. Si podemos descubrir las formas en que las relaciones sociales de opresión y explotación funcionan juntas y forman el tapiz que es la vida diaria, estaremos mejor equipadxs para romperlas. Por ejemplo, para analizar las formas en que las mujeres de color han sido objetivo particular e históricamente de esterilizaciones forzadas se requiere comprender cómo el heteropatriarcado, el capitalismo, el Estado y la supremacía blanca han trabajado juntos para crear una situación en la que las mujeres de color sean atacadas corporalmente a través de programas sociales como bienestar, experimentos médicos y eugenésia.

¿Cómo ha funcionado el racismo y la supremacía blanca para apoyar al heteropatriarcado? ¿Cómo se ha racializado la sexualidad de manera que haya facilitado a lxs colonizadixs permanecer sin culpa por la violación, el genocidio y la esclavitud, tanto histórica como contemporáneamente? ¿Cómo se ha determinado el género de la supremacía blanca con imágenes como Mammy y Jezabel?[14] ¿Cómo se ha racializado y dividido el género en el Estado de bienestar con una agenda para matar al cuerpo negro?[15] Las opresiones sistémicas, como la

supremacía blanca, no pueden entenderse sin un análisis de cómo esos sistemas son genéricos, sexualizados, clasificados, etc. De manera similar, este tipo de análisis puede extenderse para comprender el heteropatriarcado, la heteronormatividad, el capitalismo, el Estado: todas las relaciones humanas de la función de dominación. Este es el peso detrás de un análisis interseccional anarquista.

Un análisis interseccional anarquista, al menos la forma en que estamos utilizando este punto de vista, no centraliza ninguna estructura o institución sobre otra, excepto por el contexto. Más bien, estas estructuras e instituciones operan para (re) producirse unas a otras. Ellos son el uno para el otro. Entendida de esta manera, una estructura central o primaria de opresión o explotación simplemente no tiene sentido. Más bien, estas relaciones sociales no se pueden separar y declarar a una "central" y a las otras "periféricas". Y son interseccionales. Después de todo, ¿de qué sirve una insurrección si algunos de nosotrxs nos quedamos atrás?

Texto del 2012 de Abbey Volcano y J. Rogue publicado en Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader, editorial AK Press. Traducción del original por Tía Akwa

NOTAS

- [1] Harcourt, Wendy, and Arturo Escobar. 2002. "Women and the politics of place." *Development* 45 (1): 7–14.
- [2] Combahee River Collective Statement. 1977. In Anzalduza, Gloria, and Cherrie Moraga (Eds). 1981. This bridge called my back: writings by radical women of color. Watertown, Mass: Persephone Press. Disponible en circuitous.org
- [3] "Refusing to wait: anarchism and intersectionality." libcom.org

[4] Por ejemplo: Crenshaw, Kimberlé W. 1991. "Mapping the mMargins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color." *Stanford Law review*, 43 (6): 1241–1299.

[5] Véase Purkayastha, Bandana. 2012. "Intersectionality in a transnational world." *Gender & society* 26: 55–66.

[6] "Refusing to wait: anarchism and intersectionality."

[7] Landauer, Gustav. 2010. Revolution and other writings, traducción de Gabriel Kuhn. Oakland: PM Press

[8] Para obtener más análisis sobre cómo la raza, el género y la sexualidad moldearon el capitalismo y el colonialismo en los EE.UU., véase: Smith, Andrea. 2005. Conquest: sexual violence and american indian genocide. Cambridge, MA: South End Press.

[9] Smith, Andrea. 2005. Conquest: sexual violence and american indian genocide. Cambridge, MA: South End Press.

[10] Por ejemplo: rockcenter.msnbc.msn.com

[11] Por un buen libro que muestre ejemplos y la historia de la justicia reproductiva, véase: Silliman, Jael M. 2004. Undivided rights: women of color organize for reproductive justice. Cambridge, Mass: South End Press.

[12] El caso Roe contra Wade o Roe vs. Wade es el nombre del caso judicial de 1973, por el cual la Corte Suprema de los Estados Unidos despenalizó el aborto inducido en ese país [Nota de la traductora].

[13] Trans* generalmente significa: transgénero, transexual, genderqueer, no binario, genderfluid, genderfuck, intersex, tercer género, travesti, travesti bisexual, hombre trans, mujer trans, agender.

[14] Hill Collins, Patricia. 1991. Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. New York: Routledge. [Nota de la traductora]: Mammy y Jezabel son estereotipos de mujeres negras en Estados Unidos.

[15] Roberts, Dorothy E. 1999. Killing the black body: race, reproduction, and the meaning of liberty. New York: Vintage.



va. En este mandato de desapego, las cuestiones tácticas y estratégicas que deben ser relativas a cualquier contexto, a cualquier situación, son sustituidas por una cobarde auto-donación.

Poner el nombre en manos de la policía y el cuerpo entre los barrotes de una prisión son dos formas bastante eficaces de impedir que uno pueda actuar. La lógica del sacrificio implica necesariamente una delegación de la responsabilidad, y no hacerse cargo de la situación como puede dar la impresión. Una convocatoria para ser débiles, para poner el problema más importante del siglo XXI en manos de los culpables. Para poder llamarse pacífico es necesario poder desplegar una fuerza. Llamarse pacífico sin tener la capacidad de ser violento significa simplemente ser impotente.

Señalemos de paso la cortedad de miras que supone hacerse arrestar. Los militantes de las organizaciones ambientalistas se encuentran, después de su acción, atrapados en laberintos judiciales que les impiden continuar con sus actividades. Quienes saben que la lucha tendrá que utilizar algún día medios más radicales se condenan, por sus condiciones jurídicas, a ser espectadores. Delegación, una y otra vez. La voluntad de auto-sabotaje es quizás el mayor punto en común entre los grupos activistas y la civilización occidental.

A la moral de sacrificio de la auto-donación militante opone mos la exigencia de formas de vida extáticas. La ecología que se está convirtiendo en el discurso de cada vez más grupos ciudadanos e instituciones gubernamentales lleva los signos de las políticas de la debilidad que pretenden sabotear cualquier intento de organización real, cualquier cosa que requiera el despliegue de una fuerza concreta. Hacer más, tener un mayor impacto, cuidarse más, sentir más. Encontrar dinero, adquirir edificios y terrenos para uso común y ver florecer la vida. Pensar estratégicamente, darnos los medios para resonar. Combatir, golpear más fuerte, usar las armas adecuadas. Robar para vivir y hacer bueno uso del tiempo libre. Viajar en coche, en avión, reavivar las brasas de viejas amistades. En-

contrar compañerxs en los lugares más inesperados, hacernos sensibles a la comunidad que circula, a la comuna que está latente en cada lugar.

Éxtasis: beatitud provocada por una salida, un deslizamiento en relación a lo que nos han hecho como «yo», como «posición social», como «identidad». Salida del mundo de la mercancía. Lejos de toda concepción liberal, una ruptura con la «sociedad», y por tanto necesariamente con el/la «individuo» que no es más que la unidad más pequeña de la misma. Sesión con la nada. Alegría. Por una vida que se desborda y nos lleva con ella.

La comuna como línea de fuga posibilita la elaboración de formas-de-vida ecológicas y sensibles. La comuna es una fuerza de gravedad, un peso que atrae y acoge a quienes la buscan, y les permite aferrarse. Se materializa en aperturas, espacios para invitarse e invitar a otros, comidas y comedores comunitarios. Son las ocasiones en las que nos reunimos, en las que nos enseñamos lo que escribimos anoche, lo que nuestra tía nos enseñó sobre los ciruelos, cómo afilar nuestros cuchillos de madera, cómo enlatar diez canastas de tomate, cómo tejer las mantas para el invierno. Para elaborar formas consecuentes de autonomía material y política, ahora debemos comunizar espacios, tierras y terrenos baldíos, edificios, iglesias, casas y parques. Una posibilidad de hacer daño a este mundo reside en nuestra capacidad de hacer habitables estos espacios, de constituir la circulación de cuerpos, afectos e ideas entre estos puntos de malla en una potencia material autónoma. Una posibilidad capaz de suspender definitivamente la progresión de la catástrofe.

Los esquemas clásicos de la revolución quieren que la economía pase de las manos de la burguesía a las del proletariado. La situación actual muestra que la propia Economía está en el centro del problema: su infraestructura masiva y mortífera, su lógica pacificadora y aplanadora, su fuerza de captura y despojo, su empobrecimiento de la experiencia. Que los seres puedan vivir y ser felices está en el corazón de nuestra idea de

Vinculaciones. Para una ecología de la presencia

El siguiente es un texto colectivo firmado por los compañeros quebequenses de Dispositions y publicado el 28 de enero de 2020 en el sitio web de Contrepoints, plataforma que se propone «poner en contacto a los grupos de Montreal o Quebec con los de otras ciudades o regiones». En el siguiente enlace pueden encontrar otra traducción en formato zine. (<https://artilleriaimmanente.noblogs.org/files/2021/07/Vinculaciones.pdf>)

I

La eco-ansiedad sería el mal de nuestra generación. Cuando el flujo catastrófico de información sobre el cambio climático se opone a la impresión de que este mundo es imposible de cambiar, nos caemos en pedazos. Nos obsesionamos con cualquier cosa que esté lo suficientemente cerca de nosotrxs para controlarla: cero residuos, veganismo, transporte público para los pobres, coches eléctricos para los ricos, calles verdes para los buenos ciudadanos, marchas por el clima, ... porque necesitamos actuar juntos, como sociedad.

Estamos asistiendo a una desviación importante. Nuestra preocupación por el mundo se ha transformado en patología y nuestro deseo de cambiarlo en propuestas impotentes. La fuerza de las escapatorias que se nos proponen proviene del hecho de saberlos vinculados con el resto de lo vivo. Nos habita la preocupación por no destruir lo sagrado, el deseo de vivir en otro lugar que no sea en medio de un mar de cemento, comiendo verduras transgénicas y carne de mataderos industriales. Desvían la autenticidad de nuestra sensibilidad, el sentimiento que nos atraviesa diciéndonos que actuemos, que encontraremos formas de vivir que no destruyan lo que vive, sino que generen más vida.

La crítica muy de moda en la izquierda, de que las acciones individuales son inútiles y nuestra única ventaja reside en la acción gubernamental, no tiene más interés para nosotrxs que el impulso de culpa y sacrificio típico de los grupos activistas.

La hipótesis que queremos profundizar para llevarla a sus conclusiones políticas se sitúa en la invención de formas de vivir y en contra de esta época catastrófica. Dado que aún no se han aclarado las formas de hacerlo, intentamos aquí empezar a despejar el terreno.

Aunque es de agradecer que cientos de miles de personas sientan el deseo de actuar, de comprometerse a cambiar sus vidas, de asumir riesgos y de salir de su zona de confort, esta energía se ha desviado hasta ahora. Es importante saber que el devenir-cemento del mundo y la destrucción de los seres vivos, así como nuestra incapacidad para producir alimentos para nosotrxs mismxs, no son accidentes del destino, sino proyectos políticos de despojo para el enriquecimiento. Detenerlos no será fácil. Hasta ahora nada ha cambiado porque nuestra fuerza ha sido capturada por todo tipo de soluciones que son tan patéticamente impotentes como irresponsables.

Frente a la «crisis», se suelen hacer dos propuestas. Por un lado, un ecologismo activista de reivindicaciones, en el que ins-

que nos rodea.

Nuestro pensamiento sobre el buen vivir debe enfrentarse a los mecanismos (de los objetos, pero sobre todo de los usos de estos objetos) que nos impiden una presencia más plena en el mundo. Cultivar una mayor atención a lo que nos conecta, a esas cosas, entidades, hábitos y relaciones que mantienen unido este mundo que habitamos y que sabemos que es frágil, sin el cual todxs podríamos sencillamente perdernos, es lo que una reflexión sobre la magia puede permitirnos en relación con la ecología.

III

La ecología no es un partido, sino un paradigma. Nos permite plantear los entornos de la vida en su interdependencia, en su relación recíproca. La ecología como tal no implica necesariamente que haya que bloquear las infraestructuras del mundo capitalista, ni impedir la explotación del petróleo o la destrucción de territorios por proyectos mineros. No dice que debamos reaprender a ser inseparables del mundo, a volver a poner la atención y la sensibilidad en el centro de nuestras formas de ser. No plantea necesariamente los ecosistemas como lugares de conflicto, como espacios en los que se crean distinciones entre amigos y enemigos, y si lo hace, aún puede utilizarse para apoyar la dominación. En el ámbito de la ecología, todavía es posible tomar partido por la economía, es decir, por la red de hábitos, objetos y personas que permite sostener el Imperio. Independientemente de que esta vertiente se llame desarrollo sostenible, transición energética, circuitos cortos o permacultura, no nos hacemos ilusiones sobre su apoyo al orden normal de las cosas. Evidentemente, no se trata de oponerse a la permacultura o a los circuitos cortos, sino de constatar que a menudo siguen siendo sólo alternativas dentro de la economía. Como siempre, es hacia la cuestión de los usos hacia donde debemos dirigirnos: hacer de ellos medios de lucha y no de estabilización del capital.

La diferencia entre nosotrxs y lxs defensorxs de la economía no es que nosotrxs seamos ecologistas y ellxs no. Si ellxs también parten de la premisa de que algo en el mundo debe cambiar para permitirnos seguir viviendo, hay dos cosas que contrastan radicalmente con nosotrxs. Su «cambio» es sinónimo de innovación, la invención de nuevas técnicas que minimizan o «compensan» nuestro impacto en los entornos de vida. Su diagnóstico es estadístico; sus medios consisten sobre todo en la introducción de nuevos métodos de gestión. Su preocupación es permitir que la vida moderna siga adelante sin que se noten los cambios, sin que se sientan los efectos de la destrucción. Quieren profundizar, reafirmar esta impresión de ausencia total en el mundo. Que las cosas funcionen, que la economía siga su curso, sin que nadie se vea directamente afectado, sin que nadie pueda opinar. Una transición ecológica que nadie notaría. En definitiva, como antes, pero en verde: aplastando fragmentos, aplanando mundos habitados por todo tipo de seres, para hacer una totalidad lisa (la sociedad) que se goberna y administra, que se explota y rentabiliza. La ecología económica que apoyan es fundamentalmente una ecología de la ausencia. Para nosotrxs, en cambio, el cambio implica volver a involucrarnos en prácticas a través de las cuales influimos los entornos que habitamos y que nos habitan, que vinculan nuestras vidas con el mundo. Para ello, reaprendemos formas de hacer que se resisten al distanciamiento que la modernidad ha intentado hacer entre las comunidades y sus hábitats, entre

los cuerpos y las comunidades.

Sabemos que la vinculación de lo humano con el resto del mundo no es en sí misma lo que hace que la ecología sea perjudicial para la época. De hecho, el paso de una ontología —una forma de ser— que plantea la naturaleza por un lado y la cultura por otro, a una ontología relacional, en la que existen relaciones de dependencia, cooperación, depredación, etc. entre lo que constituye un entorno, está también en la historia reciente ligada en gran medida a la ciencia de los sistemas, en la que la ecología se ha desarrollado como una herramienta para la gestión gubernamental de los territorios: ¿cómo minimizar las consecuencias de la explotación del territorio y aumentar así constantemente la extracción de valor?

El vínculo de pertenencia y responsabilidad que une a las comunidades indígenas con sus territorios, haciéndolos parte integrante de su ser; el amor de lxs campesinxs por la vida que enreda y florece, y su desconfianza ante el acaparamiento de tierras por parte de la industria; el estallido insurreccional de los zapatistas contra el gobierno mexicano; la autonomía material y territorial de los kanien'kehá:ka, estas existencias en acción son todas líneas que nos atraviesan. Todas estas tradiciones que alimentan el imaginario de la ecología política para nosotros se oponen a la visión de que ser ecologista equivale a minimizar nuestra «huella ecológica». Son ejemplos de la intensificación de la vida, son ecologías de la presencia.

Si tenemos que elegir, preferimos la eventualidad de una crisis climática bien sentida, que desborde los dispositivos estatales e imponga una reconfiguración de la vida, la creación de vínculos, el cuestionamiento de nuestros modos de hacer, a la de una extinción masiva tan bien gestionada que pase desapercibida. Si tenemos que elegir, preferimos la ruina de la metrópoli global a la potencial resiliencia de su cambio verde.

No es por preocupaciones económicas o morales por lo que los anishinaabe del parque de La Vérendrye se están organizando para conseguir una moratoria en la caza del alce. Mucho más que un «recurso alimentario» independiente de las redes de distribución del mundo colonial, quienes cazan en estos territorios conocen a los alces como seres que habitan el bosque y con los que deben mantener relaciones «diplomáticas» para que vuelvan año tras año. El reto para ellxs es luchar por no perder la otra forma de conciencia, la otra perspectiva que existe sobre y en el bosque, «no encontrarse solxs», como dijo una amiga.

Defender los territorios significa necesariamente aprender a habitarlos y, a la inversa, habitarlos de verdad exige defendelos. Los experimentos políticos a los que acudimos para encontrar otras formas de vivir nos exigen apegarnos a ellos. Y es que el buen vivir implica siempre una vida en un sentido más amplio que unx mismx —«la vida»—, una vida múltiple. El buen vivir implica que todxs formamos parte de una vida común. Lo que entendemos por una ecología política del habitat es también una lucha inseparable de la vida. Inseparable, en primer lugar, porque su ímpetu —lo que la empuja— surge de la vida misma, que se defiende, que florece y cae en semillas. Inseparable, porque esta ecología política no se piensa a sí misma sin el resto del mundo que habita. Sabe que está vinculada a ella. La lucha y la vida no serán cedidas a quienes la destruyen.

Por eso, la no-violencia esgrimida como principio absoluto por los grupos mainstream es tan irresponsable como inofensi-

tamos a nuestros gobiernos a que actúen para salvar la situación, y por el otro, un ecologismo individual en el que cambiamos nuestras prácticas de consumo a través de elecciones cotidianas.

Es en la debilidad efectiva que coinciden estos ecologismos. En primer lugar, el principal reto no puede ser el de ser escuchado, el de ser percibido por la opinión pública: todo el mundo es consciente del desastre. Los medios de comunicación, lxs ingenierxs, lxs políticxs y lxs empresarixs son conscientes de la magnitud del problema y todos pretenden aprovecharlo. Además, una práctica política ecologista no puede conformarse con querer «prevenir» el cambio climático.

El clima ya está cambiando, como atestiguan cada verano y cada deshielo, cada huracán y cada incendio forestal. En cualquiera de las dos posturas, nuestra capacidad de actuación es tan limitada que nuestras acciones prácticamente no tienen ningún impacto en la magnitud de la catástrofe.

El cambio climático es un bucle de retroalimentación a largo plazo. Incluso si hoy en día dejáramos de producir gases de efecto invernadero, experimentaríamos décadas de violentos cambios climáticos. La cuestión no es tanto cómo prevenirlos sino cómo habitarlos. El cambio climático facilita dos opciones para la economía y el gobierno: o bien socava su legitimidad, o bien refuerza su control sobre nuestras vidas. Permanecemos en una etapa de indeterminación.

Creemos que la lucha ecologista debe librarse en dos frentes, inseparables el uno del otro. Debe perjudicar el curso de la normalidad económica: la de la explotación y la destrucción de los seres vivos. Hacer daño, y a través de estos daños —bloqueos y ocupaciones, huelgas y sabotajes— elaborar otras formas de vivir. Apegarnos a los lugares, inventar otras formas de ser, nuevas sensibilidades, nuevas formas de relacionarnos con nosotrxs mismxs y con los demás, que nos sostienen y en las cuales nos sostengamos. Por encima de todo, aprender a defenderlas, y desde esta nueva posición, inevitablemente hacer daño. Aprender a organizarnos a partir de nuestras necesidades y luego, poco a poco, tratar de responder a las cuestiones colectivas planteadas por la conjunción de la vida y la lucha, alejándose gradualmente de la separación funcional característica de la militancia clásica.

Las posiciones ecologistas habituales sugieren que el esfuerzo militante se sitúa en el plano de los valores, de la dirección de la acción. Sin embargo, ¿la lucha ecológica no consiste también y sobre todo en un trabajo de restauración de nuestra presencia en el mundo y, por tanto, de nuestra capacidad de actuar en y sobre la situación, de nuestra potencia? Aunque esta comprensión falta con demasiada frecuencia en el ecologismo clásico, nos parece que el eje de la lucha ecologista se encuentra precisamente ahí.

Aquí imaginamos el gesto como un vector: la ética es su orientación mientras que la potencia es su grandeza. La época nos impone la orientación, pero, sólo volviendo a poner lo que llamamos potencia en el centro de las discusiones, la ecología puede volverse propiamente política.

Una orientación sin grandeza, una ética sin potencia, sigue siendo una moral. No se ocupa de lo que significa alcanzar el buen vivir, no intenta actuar sobre el mundo. Sólo le interesa designar lo que hace y lo que le rodea como bueno o malo. Entendida así, una lógica moralista no se traduce en la búsqueda y experimentación de otras formas de vivir y luchar, sino



sólo en afectos y juicios que consuelan («¡estoy haciendo mi parte!») o que culpabilizan («somos monstruos...»). Es la diferencia entre juzgar que tener una camioneta supone un gesto bárbaro de contaminación y saber que es una manera de construir la infraestructura que nos permite vivir de otra manera. Para que nosotros también podamos utilizar las carreteras que sirven al proceso de extracción de recursos, para bloquear la economía en la tierra robada que habitamos.

También es la diferencia entre sentir una sensación de pánico y urgencia combinada con una sensación de impotencia, y saber que los elementos que conforman la vida mágica ya están ahí esperándonos, sabiendo que estamos actuando a largo plazo.

¿A qué llamamos «fin del mundo»? ¿Es el fin del mundo industrial «el fin del mundo» (como afirma la colapsología), o lo que llamamos imperio moderno/colonial es en sí mismo la puesta en práctica del «fin de los mundos», la creación de un no-mundo sin experiencia, completamente liso? En lugar de pedir, movilizando los afectos nihilistas, «otro fin del mundo», pensamos en el apocalipsis como un proceso en marcha desde el inicio de la colonización de las Américas y pretendemos poner fin a la idea de fin del mundo. Imaginemos lo que podría contener el fin del fin del mundo. En definitiva, la reparación de este mundo hecho de múltiples mundos.

Ya en la década de 1960, los estudios sobre las impresiones del «fin del mundo» distinguieron entre los apocalipsis sin eschaton y los apocalipsis escatológicos. Las concepciones del fin del mundo más extendidas cultural e históricamente son las que suponen un apocalipsis escatológico: perciben el fin del mundo como el anuncio de una regeneración de la existencia —milenarismo, profecías descoloniales, mesianismo judeocrítico—. Son fines del mundo que, en cierto modo, están llegando a su fin. El tono apocalíptico característico de la modernidad occidental —tematizado como nauseabundo, absurdo—, del que la eco-ansiedad es una nueva manifestación, produce típicamente la impresión de un fin del mundo que nunca finaliza, salvo con la extinción de la especie, que no puede tomarse propiamente como un fin.

II

Para superar el encuadramiento de la actualidad como una crisis inminente y permanente es necesario construir, contra los ambientalismos impotentes, una ecología política que sea capaz de asumir el reto al que nos enfrentamos. Desentrañar la trama básica en la que se desenvuelven las propuestas ciu-

dadanias y estatales de quienes quieren «salvar el medio ambiente» y de quienes pretenden controlar los recursos para gestionarlos mejor, es decir, para administrar la catástrofe.

¿De qué otra manera se quiere hablar de «naturaleza» a lxs sujetos metropolitanos, para quienes los únicos seres vivos no humanos que perciben son elementos del paisaje, animales domesticados que los esperan todo el día o parásitos que temen? Se enteran por las redes sociales de que deben abandonar los popotes para salvar a las tortugas.

En la actualidad, la atmósfera general se relaciona con lo que llamamos una ecología de la ausencia. Desde esta perspectiva, tendríamos que defender «La Naturaleza»: un objeto situado a distancia, formado por especies y hábitats distantes y alejados de nosotrxs, de nuestras realidades. El problema aquí es estadístico, se nos arrojan cifras, porcentajes de gases de efecto invernadero, un cierto número de grados más, un cierto número de especies que desaparecerán. Lo que se pone sobre la mesa es una representación abstracta, una imagen de la Naturaleza, que se nos dice que se va a desfigurar, que todo esto es muy triste y, además, que este horror es culpa nuestra. Esta catástrofe ecológica no está territorializada: se aplica en todas partes y entonces «cada unx debe poner su granito de arena para cambiar las cosas». Al señalar con el dedo a todo el mundo, lxs culpables se diluyen y desaparecen entre la multitud.

El propio uso del término «medio ambiente» hace referencia a la separación entre la humanidad y el resto de los seres. Se refiere a lo que rodea al «Hombre», lo que lo distingue de lxs demás. Esta concepción del mundo, lejos de ser universal, se inscribe en la separación característica de la modernidad colonial por la que lo humano es arrancado de todo lo vivo y lo no-vivo. Si el ecologismo es el producto de esta separación, es porque, una vez aislado, el individuo tiene «la posibilidad de elegir», puede desprenderse de toda responsabilidad sobre lo que le permite vivir, olvidando el carácter fundamentalmente relacional de toda forma de existencia. O puede decidir considerar el medio ambiente como un objeto que hay que proteger, que hay que salvar, y creer así que está creando un vínculo entre él y el «medio ambiente» mediante el artificio de su voluntad. En ambos casos, lo humano queda de un lado y la «naturaleza» del otro: o la explotamos o la defendemos. Pero en ninguno de los dos casos la encarnamos, la habitamos o nos encontramos en ella. Tanto si lo explotamos como si lo protegemos, el medio ambiente permanece igual de arrancado de nosotros.

Es en esta trama de fondo que han surgido dos ambientalismos: el individual y el gubernamental. Dos melodías distintas, pero que están en perfecta armonía. El primero es el de las duchas de 5 minutos, los calculadores de carbono, los blogs de residuos cero. Es el que compra tofu orgánico que deforestá la Amazonía en vez de tofu que deforestá la Amazonía, pero no es orgánico. De este ecologismo individual no surge ningún horizonte político. Sólo queda el consumidor, aislado e indefenso, con su poder adquisitivo como única arma contra el ecocidio.

El segundo es el de la buena gestión de la catástrofe, del Estado como actor heroico que viene a salvar a la humanidad, a los osos polares-caribúes-belugas, y que corrige una economía desajustada con la ayuda de los impuestos sobre el carbono y la prohibición progresiva de vehículos contaminantes.

El Estado, como aparato de captura del afecto ecologista, es capaz de hacer pasar cualquier política como una medida que, en última instancia, promoverá la transición verde. Y como la Economía hará posible la transición, cualquier medida que promueva la salud de la Economía promoverá la transición. Como la construcción de un oleoducto para financiar la energía verde, o la construcción de un puente para reducir el tráfico.

Si la primera reconoce la importancia de las orientaciones políticas de la economía, ignora la importancia de la economía en el aparato gubernamental. Si la segunda ve la posibilidad de cambios concretos en la vida cotidiana, tiene un alcance limitado al tamaño de su poder adquisitivo. Estructurar la oferta (prohibir, regular, gravar) o actuar sobre la demanda (boicotear): la lógica de la ecología sigue, por el momento, muy atrapada en las consideraciones económicas.

Es habitual criticar cada una estas perspectivas por no centrarse en el nivel de análisis adecuado: para unos es necesario centrarse en los problemas macroscópicos, para otros es necesario concentrarse con cambios a pequeña escala para producir cambios a gran escala. El problema no es el nivel de análisis, sino el hecho de que, sea cual sea el nivel, siempre es en el plano de la economía donde se desarrolla el pensamiento. El sello del liberalismo, el pensamiento por excelencia de la Economía, es hacer de la competencia la única forma de relación antagónica.

Para desarrollar un pensamiento verdaderamente político de la ecología, la noción de conflicto debe volver al centro de nuestras preocupaciones. Debe ser recuperada del ámbito económico, para inscribirse no sólo en «la política», sino en la vida misma, entendida como fenómeno político. Porque no se trata de convencer o de «vender(se) mejor», no se trata de ganar el debate o la competición. Se trata de defender las formas de existencia contra lo que niega sus posibilidades. Se trata de luchar y derrotar al enemigo (que adopta muchas formas, tanto dentro como fuera de nosotros).

La verdad es que la economía es secretamente política: la guerra de aniquilación que se libra contra las formas de vida que le son antagónicas no se libra abiertamente, sino insidiosamente. Los estudiosos del colonialismo de asentamiento demuestran de forma clara y precisa que las economías quebequense y canadiense aplican la lógica política de eliminar a las comunidades indígenas, ya sea mediante la integración en el cuerpo social mayoritario (ciudadanía, municipalización de las reservas) o mediante formas de muerte física. El hecho de que ésta sea la forma más intensa de la hostilidad de la economía hacia todo lo que es externo a ella no debe limitarnos a la hora de comprender su extensión real. Una cosa es revelar el carácter político, es decir, conflictivo —incluso bélico— de la Economía; otra es actuar en consecuencia.

Estas ecologías de la ausencia son producto del espectáculo y sólo se refieren a la representación de la «Naturaleza» que vemos en la televisión, en Internet. Se alimentan de nuestra falta de poder sobre nuestras vidas, de nuestra falta de conexión con lo que nos alimenta y lo que producimos, de nuestra amputación de un mundo, del dolor de ser arrancadxs. Se inscriben en el desierto que es la economía, hacen de nuestra atomización una condición de posibilidad. En este contexto, la defensa de una posición «ecológica» no implica una territorialidad real, una presencia, una vinculación con un mundo poblado de relaciones, en definitiva, una posibilidad de conflictividad

concreta. Por eso estos ecologismos, tanto estatales como ciudadanos, no consiguen designar más que a nosotrxs mismxs como el problema. A este respecto, algunos amigxs escribieron recientemente: «Es una lucha sin conflicto, sin antagonismo (de hecho, no es una lucha). Estxs ciudadanxs se creen todxs de acuerdo y todxs culpables (de hecho, es lo propio de la ciudadanía)».

De esta concepción del mundo —sin más culpables que nosotrxs mismxs— sólo puede surgir una política de sacrificio. Una política de arrepentimiento, de desolación. Dejar de volar mientras que los ricos viajan a diario en jets privados, reducir la calefacción de nuestros pisos y casas con corrientes de aire en invierno, negarnos a aceptar un folleto de papel en una manifestación mientras los grandes periódicos capitalistas imprimen millones de páginas diarias dedicadas únicamente a la publicidad. O bien, en plan activista, encadenarse a un poste hasta ser arrestadxs, torturándose en la plaza pública e intentando escandalizar a los medios de comunicación y a los políticos, que olvidan tan rápido como guían el ojo.

De ser víctimas del cambio climático pasamos rápidamente a designarnos como culpables. Si el pecado original que nos precede es el de haber manchado la «Naturaleza», también fuimos traídos al mundo como pecadorxs que repiten actos prohibidos. Las nuevas formas de sacrificio presentes en el activismo medioambiental, aunque puedan dar la sensación de expiar los pecados cometidos, no conseguirán un mundo mejor.

Esta lógica política también forma parte de la lógica de la reivindicación, la de lxs despojadxs que mendigan, que solicitan, que esperan mientras sueñan. Quienes reclaman saben que ya han soltado el control que tenían sobre la situación, o que se los han arrebatado de las manos. En definitiva, saben que han sido despojadxs de la posibilidad de actuar. La diferencia entre una petición que pide a los gobiernos que hagan algo y una acción de encadenamiento frente al parlamento es de grado, ya que ambas se unen bajo la égida de la debilidad.

Toda potencia es inseparable de un poder de ser afectado. Encontramos potencialidades en nuestra sensibilidad compartida: ese sentido de urgencia que nos empuja a buscar nuevas formas de vivir, a querer cambiar este mundo, ese sentimiento de ser parte de él que nos empuja a actuar, a arriesgarlo todo. ¿Cómo podemos desengancharlas? Las vías sugeridas por el orden existente —llámese como se quiera, imperio, capitalismo, modernidad colonial, patriarcado blanco, mundo cosmófago— se nos presentan como una captura de aquellos afectos que pueden facilitar el buen vivir.

Ni culpables ni víctimas: habitamos el cambio climático. Vemos que este momento de desilusión con la dirección tomada durante siglos es también uno de potencialidades infinitas. Cada una posee una pequeña posibilidad de frenar el curso de la catástrofe. Organizando el pesimismo, que es el afecto fundamental de la época, y dándole una consistencia creativa, podemos esperar que surjan otros mundos. Es importante, en primer lugar, marcar una ruptura con éste. No hemos elegido ser arrojadxs a un mundo que parece condenado a su propia destrucción, pero podemos elegir continuar o acabar con él.

Hacerse responsables de esta situación, y dentro de ella, parece ser la única opción. En la llamada «América del Norte», las pensadoras indígenas del resurgimiento escriben sobre el tema de la responsabilidad. Para ellas y para nosotrxs, la res-

ponsabilidad se impone como la posibilidad misma de la vida, lo que se entiende como la exigencia del buen vivir. La responsabilidad supone vivir de forma que se promueva el renacimiento, la renovación, la reciprocidad y el respeto. Esta responsabilidad es intrínseca a las relaciones que nos unen a otros seres humanos y al resto del mundo, y la interdependencia está en el centro de su concepción de todas las vidas. En este sentido, se distingue de la responsabilidad por culpa o vergüenza, ya que no está designada por una autoridad legal o moral, sino que surge de la exigencia de que nuestras vidas estén entrelazadas con las de lxs demás, con el mundo del que formamos parte y con el resto del universo.

Salir de las garras de la culpa (vivir en un mundo que devora a lxs demás) es necesario para responder a la situación climática, que no se despliega como un mandato moral, sino que tiene que ver con la forma de ser. Para existir en acto, para vivir una vida que regenere a otrxs, que genere más, una vida que nos sostenga, no podemos seguir permitiendo que nuestras sensibilidades y las posibilidades que contienen sean capturadas por los dispositivos del poder. Nuestros medios de acción deben prescindir de las instituciones y nuestra fuerza debe medirse por nuestra capacidad de cuidarnos lxs unxs a lxs otrxs, de cuidar nuestro mundo y de nacer con él.

Es cuando las comunidades afirman que ellas mismas son parte de este territorio, de este bosque, de este río, de esta parte del barrio, y que están dispuestas a luchar, cuando la posibilidad política de la ecología se hace evidente. Para que la ecología sea verdaderamente política es necesario plantear la siguiente pregunta: ¿qué hace posible que tal o cual entorno viva una vida buena, aumente su felicidad? Y, por el contrario, ¿qué es lo que lo amenaza, lo que le hace la vida difícil? El conflicto, que está presente en cualquier configuración política, surge esencialmente de la respuesta a estas preguntas. Sin una distinción entre enemigos y amigos de la vida que habita un territorio, sin la consideración del poder necesario para la victoria en un conflicto, la ecología está condenada a seguir siendo una cuestión de principios.

Si desde hace tiempo parece que las infraestructuras, la lucha política, la organización y la ampliación son las que requieren mayores esfuerzos, quizás sea de la otra dimensión, la de una presencia plena, de la que estamos más alejadxs. Nuestras relaciones, nuestros pisos colectivos y nuestras reuniones políticas, las hemos habitado como fantasmas, como presencias embrujadas por nuestras obligaciones, por nuestras tareas, por pantallas-dispositivos de captura de la atención.

Un antropólogo italiano escribió que el punto de partida de todo pensamiento y práctica de la magia es esa comprensión de la presencia en el mundo no como un dato estable, sino como un hilo frágil que puede romperse o restaurarse mediante objetos, hechizos y conjuros. Aunque la magia parecía estar completamente alejada del mundo, los dispositivos de hechizo están a nuestro alrededor, en los bolsillos de cada persona.

El uso activista del miedo al teléfono como dispositivo de vigilancia sólo capta una pequeña dimensión de lo que hace que estos objetos sean peligrosos. Las máquinas nos ofrecen una realidad intensificada, proximidades e intimidades destiladas, palpables a la velocidad de lo inmediato. Si estos extractos de la vida, traducidos por pantallas de luz, parecen no pedirnos nada, ¿cómo es que nuestras máquinas están extrañamente vivas y nosotrxs somos espantosamente inertes ante lo