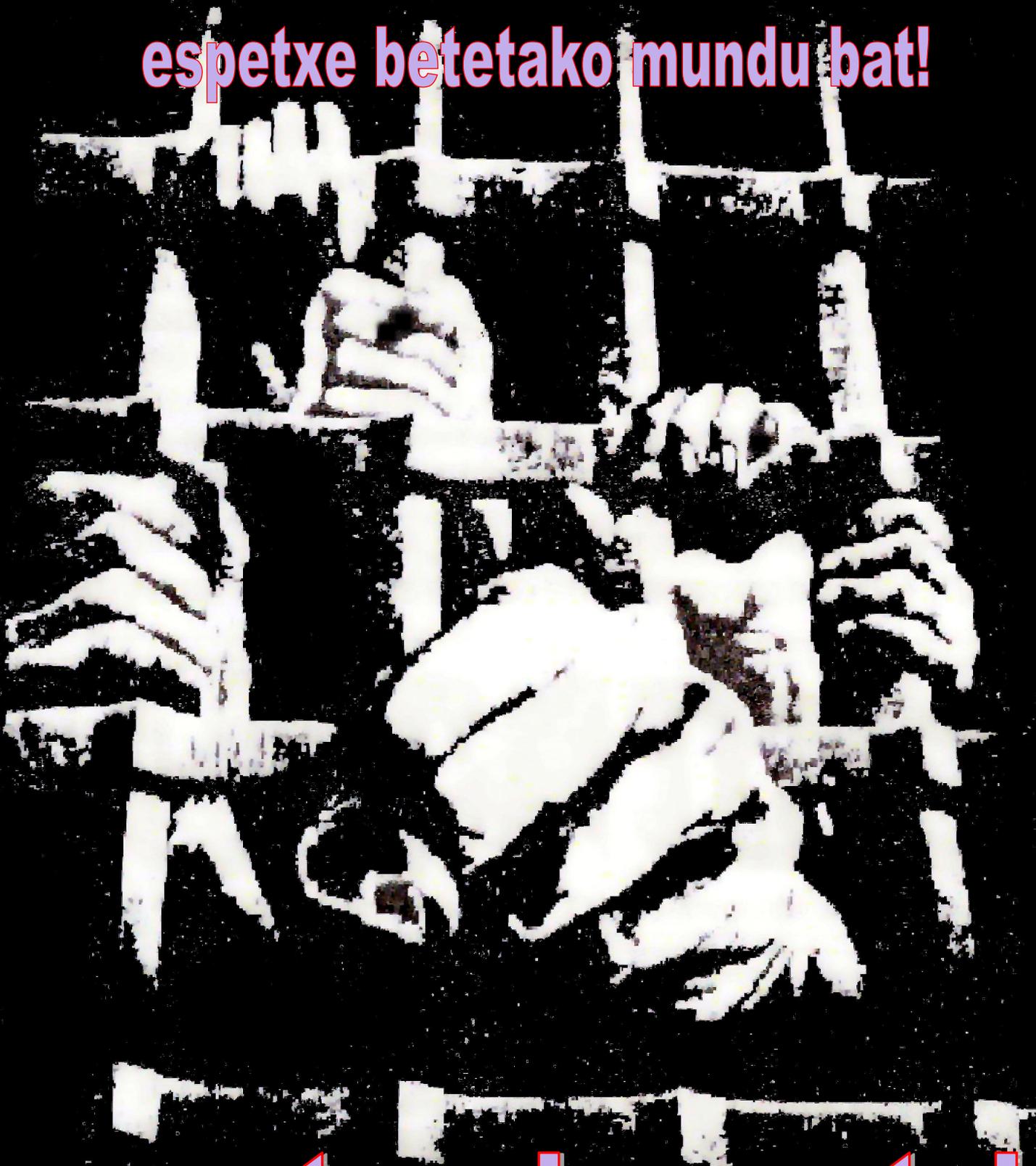


ekin  **ren**
ekin  **z**

60 zbk.
1€

**ez dugu nahi elkartasun gabeko eta
espetze betetako mundu bat!**



espetzeak apurtu!

IBERIAR FEDERAZIO ANARKISTA - FAI-ren ALDIZKARIA EUSKAL HERRIAN

WEB ORRIAK

FAI:

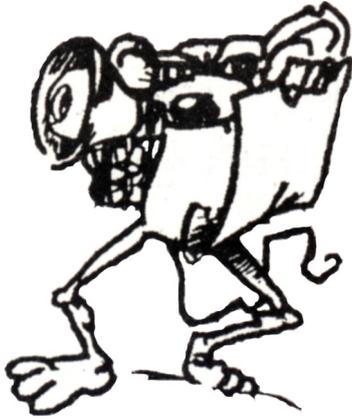
www.federacionanarquistaiberica.wordpress.com

TIERRA Y LIBERTAD

<http://nodo50.org/tierraylibertad>

IAF - IFA:

<http://www.i-f-a.org>



**ekin ren
ekin z**

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:

ekinarenekinaz@gmail.com



prentsa anarkista eta anarkosindikalista

ekinaren ekinaz

<http://ekinarenekinaz.com/>

Tierra y Libertad

<https://www.nodo50.org/tierraylibertad/>

Acracia (Chile)

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

Terra Livre (Brasil)

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

El libertario (Venezuela)

<https://www.nodo50.org/ellibertario/>

Periódico Acción Directa (Peru)

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

El surco (Chile)

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

Organise! (en inglés)

<http://afed.org.uk/>

Resistance (en inglés)

<http://afed.org.uk/>

Le Monde Libertaire (en francés)

<https://www.monde-libertaire.fr/>

Umanità Nova (en italiano)

<https://umanitanova.org/>



Portal Oaca

<https://www.portaloaca.com/>

La haine

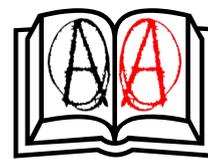
<https://www.lahaine.org/>

Kaos en la red

<https://kaosenlared.net/>

A las barricadas

<https://alabarricadas.org/>



albisteak



**BEGIRA EZAZU MUNDUA
BESTE BEGI BATZUEKIN**

**IRAKURRI ETA EDATU
PRENTSA LIBERTARIA**

liburutegiak - liburuak

Federación Anarquista

<https://www.federacionanarquista.net/>

Editorial Germinal

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

Biblioteca anarquista

<https://es.theanarchistlibrary.org>

toki interesgarriak

Grupo Moiras

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

Liberación Animal

<https://www.nodo50.org/liberacionanimal/>

Federación Estudiantil Libertaria (FEL)

<https://felestudiantil.org/>

Cruz Negra Anarquista

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

**ekin ren
ekin z**

La dignidad humana y Dios

De entre todos los argumentos que apuntan hacia una irracionalidad por parte de la idea de "Dios", tal como lo conciben las religiones monoteístas, me quedaría con el que posiblemente sea, para mí, el más difícil y complejo por los elementos psicológicos que participan en él, constituyendo un intrincado proceso relacional entre el poder y la sumisión; entre el derecho a someter y el derecho a la autonomía.

Independientemente de cómo defina el diccionario el concepto "dignidad", me permito presentar mi propia definición en base a la cual voy a exponer mi argumentación. Entiendo por dignidad aquel respeto reverencial que merece todo ser sintiente por el hecho de haber sido dotado de un sistema o mecanismo neurológico que le sirve para detectar ciertos peligros que puedan poner en peligro su integridad física a través del dolor. Dicho mecanismo se basa en la conciencia, en el "darse cuenta" o en el percibir las diferentes variaciones, tanto de dolor físico como de las aflicciones psicológicas, como producto de las frustraciones devenidas a lo largo de la vida del/la individux consciente. Todo ello constituye una enorme posibilidad de experimentar el sufrimiento en sus cotas más elevadas, tal como sabemos a ciencia cierta, no sólo por experiencia propia, sino por la ajena. Y ese hecho, esto es, el saber que ciertos seres vivos pueden llegar a sufrir indeciblemente, nos induce a lxs humanxs [como seres con empatía] a procurar evitar en la medida de lo posible el que dichos seres lleguen a experimentar sufrimiento sea de la naturaleza que sea. Y es ahí donde surge ese respeto que constituye la base de toda dignidad desembocando en el derecho fundamental que tiene todo ser viviente a que se le respete su integridad física, sus deseos, sus intereses y, en definitiva, su bienestar.

No obstante, el hecho de que exista un ser con capacidad de experimentar dolor con la sola finalidad de constituir un sistema de protección que le sirve sólo parcialmente [ya que no impide evadir todas las situaciones peligrosas que el/la individux desearía] merece un análisis concienzudo que determine la responsabilidad de quien inventó tal mecanismo. Está claro que nada puede tener una finalidad por sí misma, sino que desde el momento en que se fabrica, se construye o se crea algo, la utilidad de dicha creación siempre estará en función de los deseos o intereses del/la creador/x y nunca de lo creado en virtud del hecho incuestionable de que las necesidades surgen a partir de la existencia y no antes. Cabe deducir, entonces, que si Dios/x creó al ser humano y al resto de animalxs sintientes, no sólo dicha creación obedecía a sus intereses –y no a los de lxs animalxs] sino que, además, para satisfacer tales intereses Dios/x no tuvo el más mínimo escrúpulo a la hora de dotar a sus criaturas de ese sádico y maquiavélico sistema.

¿Qué tipo de omnipotencia es la de ese ser –que, supuestamente, es bondadoso y que desea lo mejor para sus criaturas] que no puede construir un mecanismo de defensa que no esté basado en el dolor? Hoy en día vivimos en un mundo tecnológico que nos permite a lxs humanxs detectar multitud de averías, peligros y situaciones indeseadas a través de diversos mecanismos no basados en el dolor. ¿Seremos más poderosos que Dios/x o, mejor, deberemos sospechar de su supuesta bondad? Si el ser humano ha podido construir sistemas de alarma inocuos e inofensivos, está claro que un ser todopoderoso podía hacerlo. De hecho, así lo hizo con las plantas.

¿Por qué, entonces, nos creó con ese mecanismo inconcebible para una mente humana?



En las relaciones de poder entre lxs humanxs se establece una jerarquía de individuxs que lo ostentan, pudiendo llegar a alcanzar una autoridad ilimitada. El origen de esa desproporción entre la autoridad y el/la sometidx hay que buscarla en los albores de la civilización humana como producto heredado de la evolución. En la gran mayoría de especies de animales superiores se vislumbra un/x líder/esa que, en virtud de su sexo, fuerza física o inteligencia, toma el poder para beneficiarse de los privilegios que se derivan de esa toma de poder, además de obedecer a una necesidad, tal cual es el orden y la disciplina de la manada. El ser humano, como un/a animal más, evolucionó a partir de unxs primates que debieron, ya, establecer ese tipo de jerarquía, y de esas relaciones surgió el liderazgo del/la jefx tribal que adoptaría diferentes matices según la cultura de cada tribu o civilización. El/la individux, despojadx de gran parte de su dignidad, entendía el sometimiento a su líder/esa como algo natural y necesario, además de atribuirle intrínsecamente un mayor rango o estatus social que le permitía abusar de su poder por el hecho de ser líder. En esas condiciones primitivas no podía darse una revolución social basada en los derechos humanos tal como los entendemos hoy, sino que cualquier reivindicación por parte de la plebe que se encaminara a disminuir el poder establecido hubiera supuesto una ofensa al orgullo de la autoridad de turno desembocando en unas más que posibles represalias que ningún/a sometidx deseaba. Esa condición de autoridad incontestable adquirió, con el tiempo, una consolidación de la misma que se transmitiría de generación en generación y sólo, muy de vez en cuando, se vería perturbada por alguna que otra revolución como producto del hartazgo social.

Y es ahí, una vez arraigada la idea de líder/esa o jefx, donde nace uno de los antropomorfismos más apabullantes de los practicados por el ser humano en el transcurso de la elaboración de la idea de "dios/x". Y no podía ser de otra forma, ya que quienes imaginaban cómo pudieran ser lxs diosxs no podrían sino atribuirles propiedades humanas como únicas referencias conocidas. Simplemente se "copiaba" de lo ya conocido en el ámbito humano. A partir de ese punto la imaginación humana no se dio tregua y no escatimó a la hora de confeccionar esa idea o "paraidea" de "Dios/x" otorgándole todo el poder que el ser humano quisiera para sí. Y ya puestos, se despojó de su dignidad entregándola a su propio invento. Así nació la

sumisión a un poder inmaterial, metafísico, a quien el ser humano le permitía cualquier atropello que nunca se consideraría como injusto desde el momento en que el propio ser humano se vació de su dignidad aceptando todas y cada unas de las decisiones divinas con resignación. Ni siquiera el/la creyente modernx se plantea el poner límites a su dios/x. No le incomoda el que la omnipotencia de su dios/x no pueda evitar las catástrofes naturales que ocasionan año tras año infinidad de muertes y de sufrimiento. Dios es inalcanzable. Sus designios son inescrutables. A Dios/x se le permite todo por el mero hecho de ser Dios/x.

No obstante, si prescindimos de las múltiples “corazas” de las que se pertrechan tanto lxs creyentes de a pie como de lxs teólogos que blindan a Dios/x contra la razón, debemos afirmar con toda rotundidad que no hay justificación posible a la infinita autoridad divina ni, mucho menos, a sus decisiones que afectan negativamente al ser humano.

Desde el mismo momento en que el ser humano moderno —a través de la democracia— le quita poder a la autoridad [que surge de la misma masa de ciudadanxs] y le despoja del estatus que antaño le concedió [y todo ello en virtud de una mayor apreciación de las injusticias que se cometían] debería modificar ese antropomorfismo quitándole el derecho a Dios/x a hacer lo que le venga en gana. Quizás, así, podríamos entrever a un/x dios/x “más humanx”, más humilde y, en definitiva, más racional. Pero ello no es posible. El/la creyente y el/la teólogo no permitirían nunca un cambio de actitud ya que ello, en sí mismo, constituiría una aceptación implícita de la invención de Dios/x. Dios/x tiene que ser lo que se dijo en principio que era, ya que Dios/x es inmutable. Las consabidas consignas “La mente de Dios/x es inalcanzable” o “Los caminos del/la Señor/a son inescrutables” deberán mantener su vigencia al precio de mantener la deshonestidad intelectual que se necesita para mantener un concepto tan contradictorio e irracional como para que desde el materialismo filosófico se considere a “dios/x” como una “pseudoidea”, y con toda la razón del mundo.

En las relaciones humanas modernas en las que se necesita una autoridad, ésta surge por una necesidad de orden, de disciplina o para cumplir un propósito común. La autoridad sólo es necesaria en función de los fines que se marca la propia sociedad, y dicha autoridad, en las democracias modernas, no despoja al ser humano de su dignidad, sino que la respeta al tiempo que se iguala con la propia del/la individux que ostenta el poder. El/la líder/esa y el/la ciudadanx entran en una igualdad social respecto tanto del respeto mutuo como de todos los derechos inherentes a cualquier ser humano independientemente de su raza, cultura, religión o sexo. No hay autoridad posible que justifique el abuso de poder que se da en la relación Dios/x-ser humanx. La sumisión a la que se somete el ser humano respecto de las autoridades divinas es una actitud vergonzosa e indigna que pisotea sus derechos más elementales. Dios/x podrá ser todo lo “más” que se quiera respecto de sus criaturas, pero se olvida que la dignidad humana no tiene límites, por lo que nunca Dios/x podría pasar por encima del ser humano a no ser que se admita su abuso de autoridad y prepotencia. Fuera de las necesidades inherentes al ser humano [como ser imperfecto involuntariamente] nada justifica la sumisión a un ser todopoderoso. El ser humano, con su capacidad de raciocinio, no necesita de inventos divinos para conducirse por la vida. Decir lo contrario constituiría un insulto a la inteligencia

humana, la cual ha demostrado de sobra ser más capaz a la hora de resolver sus problemas que todo el poder de lxs diosxs.

Una vez aclarado el concepto de dignidad, cabe dirimir si Dios/x podría ser un ente con dignidad. Si nos atenemos a la definición dada, Dios/x no puede ser contrariadx y perjudicadx al no tener un sistema físico que le hiciera experimentar dolor o frustración. Sí, ya sé que desde la mágica teología se me dirá que Dios/x tiene deseos, voluntad e intereses. Entonces, ¿y por qué deberían prevalecer los intereses divinos a los humanos? Una vez más se permitirá “todo” a Dios/x y se contestará: “porque es Dios/x”. Una respuesta que requiere de una petición de principio que exige un “¿por qué, Dios/x, puede exigir cualquier cosa al ser humano? Y es ahí cuando la teología busca desesperadamente entre sus libros una posible respuesta... pero no la encuentra ni la encontrará sino a riesgo de utilizar sus consabidas artimañas y sofismas metafísicos creados “ad hoc”. No hay respuesta posible. Nada justifica la sumisión, ni la obediencia, ni la alabanza, ni los honores a ese invento y quimera surgida en la incipiente civilización humana. Sólo desde un antropomorfismo ingenuo se puede concebir a un ser inmaterial con características psicológicas que desembocan en las necesidades típicas de las relaciones de poder existentes entre lxs humanxs. Un antropomorfismo que se vio desbordado al conceder a un ente divino las mismas necesidades humanas de poder, ambición, orgullo, respeto y arrogancia en cantidades ilimitadas.

Pero hay más. Si realmente existiera un ser perfecto, omnipotente, omnisciente (y toda la retahíla de atribuciones antropomórficas que se le da y, por supuesto, todas ellas positivas) habría que preguntarse si el hecho de crear a un ser infinitamente inferior a su creador/a [y con todas las necesidades que dimanaban de su imperfección] no es, en sí mismo, un ataque a la dignidad de la creatura, quien deseando tener todo lo que tiene Dios/x, no sólo no puede obtenerlo, sino que es amenazadx con infiernos si no obedece sus dictados irracionales. Si el ser humano hubiera podido escoger entre ser Dios/x o ser humanx, no cabe duda sobre cuál habría sido su elección. La incomparable situación de ventaja en la que se halla un ser perfecto, feliz, sin sistema nervioso, que lo sabe todo, que lo puede todo y un largo etcétera, comparada con la insignificancia, la impotencia, la ignorancia, la materialidad y, en definitiva, la continua búsqueda de satisfacción de sus necesidades —que Dios/x no tiene— hacen que el ser humano se pregunte “¿Qué narices he hecho, yo, para merecer eso!” Pero, si el ser humano no hizo nada para merecer su condición material y humana repleta de sufrimiento, más indigno es el hecho de que exista un ser como Dios/x que no permite que otros seres participen de sus maravillas y de su supuesta felicidad y, lejos de ello, crea a unos diminutos seres infelices pasándoles por el morro todo su esplendor divino en un acto de sadismo como quien se pavonea de sus riquezas ante el/la pobre mendigx que extiende su mano para recoger las migajas de lxs pudientes.

No cabe duda de que esa indigna situación humana no puede proceder de la voluntad de un ser a quien se le otorga una benevolencia infinita y un amor hacia sus criaturas inconmensurable. Tales despropósitos surgen de la irrefrenable atribución de características.

Bernat Ribot Mulet

¡Dejemos de hacer el capitalismo!

Este texto de John Holloway, titulado originalmente Stop Making Capitalism, apareció en 2005 en la compilación editada por Werner Bonefeld y Kosmas Psychopedis titulada Human Dignity. Social Autonomy And The Critique Of Capitalism (Hart Publishing). Traducción del original por Tía Akwa.

En la famosa historia de Mary Shelley, el Dr. Frankenstein crea una criatura, y la criatura luego adquiere una existencia independiente, una existencia duradera en la que ya no depende de la actividad creativa del Dr. Frankenstein. En otro cuento, un cuento de Jorge Luis Borges, "Las Ruinas Circulares", un hombre crea a otro hombre, pero no lo hace en un laboratorio sino soñando. El hombre creado tiene toda la apariencia de ser un hombre normal con una existencia independiente y duradera, pero de hecho se mantiene vivo sólo por la constante actividad creativa, el soñar, del primer hombre. Su existencia no es una ilusión, pero su duración sí lo es: su existencia depende, de un momento a otro, de la actividad creadora del soñador.

La historia de Frankenstein se toma a menudo como una metáfora del capitalismo. Hemos creado una sociedad que está fuera de nuestro control y que amenaza con destruirnos: la única forma en que podemos sobrevivir es destruyendo esa sociedad. Pero tal vez deberíamos pensar más bien en términos del relato de Borges: hemos creado una sociedad que parece estar totalmente fuera de nuestro control, pero que en realidad depende de nuestro acto de constante recreación. El problema no es destruir esa sociedad, sino dejar de crearla. El capitalismo existe hoy no porque lo creamos hace doscientos o cien años, sino porque lo creamos hoy. Si no lo creamos mañana, no existirá.

Cada día creamos un mundo de horrores, de miseria, violencia e injusticia. Tomamos parte activa en la construcción de la dominación que nos oprime, la obscenidad que nos horroriza. Creamos plusvalía, respetamos el dinero, aceptamos e imponemos una autoridad irrazonable, vivimos al reloj, cerramos los ojos a los hambrientos. Hacemos el capitalismo. Y ahora debemos dejar de hacerlo. ¿Qué significa pensar que la revolución no destruye el capitalismo, sino que deja de crear capitalismo?

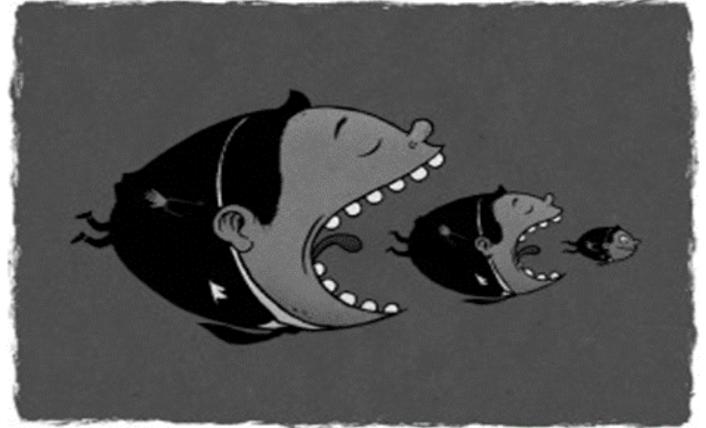
Cambiar la pregunta no resuelve el problema de la revolución, no quiere decir que ahora sepamos cómo hacerlo, pero quizás nos pueda llevar a un replanteamiento de las categorías del pensamiento revolucionario. Tal vez abre una gramática diferente, una lógica diferente del pensamiento revolucionario, una forma diferente de pensar sobre la política revolucionaria. Quizás abre una nueva esperanza. Eso es lo que quiero explorar.

II

La idea de que revolución significa destruir el capitalismo descansa en un concepto de duración, es decir, en la idea de que el capitalismo ahora es y seguirá siendo hasta que lo destruyamos. El problema es que, al asumir la duración del capitalismo, los revolucionarios socavan la base de su propio llamado a la revolución.

Cualquier sistema de dominación depende de la duración, del supuesto de que, sólo porque algo existe en un momento, seguirá existiendo en el siguiente. El/la maestrx asume que porque gobernó ayer, seguirá gobernando mañana. El/la esclavx sueña con un mañana diferente, pero muchas veces lo ubica más allá de la muerte, en el cielo; asume en ese caso

que no hay nada que pueda hacer para cambiar la situación. El poder de hacer está subordinado a lo que es.



Esta subordinación del hacer al ser es una subordinación del/la sujeto al objeto. La duración, entonces, es una característica de una sociedad en la que el/la sujeto está subordinado al objeto, una sociedad en la que se supone que la subjetividad activa es incapaz de cambiar la realidad objetiva. La realidad objetiva o la sociedad tal como es se opone a nosotros: el/la sujeto está separado y subordinado al objeto. Y los verbos (la forma activa de hablar) están separados y subordinados a los sustantivos (que niegan el movimiento).

Bajo el capitalismo la separación de sujeto y objeto, y por tanto la duración, adquiere una peculiar rigidez. Esto tiene sus raíces en la separación material de sujeto y objeto en el proceso de producción. La mercancía que producimos se nos presenta como algo externo, como un objeto que niega toda relación con el trabajo del/la sujeto que la produjo. Adquiere una existencia aparentemente completa; separada de la obra que lo constituía. Esta separación entre sujeto y objeto, hacer y hecho, verbo y sustantivo es fundamental en la forma en que los sujetos nos relacionamos bajo el capitalismo; tan fundamental que llega a permear todos los aspectos de la existencia social. En cada aspecto de nuestras vidas hay una separación del/la sujeto del objeto, del hacer del ser, una subordinación del/la sujeto al objeto, del hacer al ser. Reglas de duración. Esto se expresa claramente en el tiempo del reloj, en el que un minuto es exactamente lo mismo que el siguiente y el siguiente y el siguiente, y la única revolución concebible es la que da vueltas y vueltas.

Para pensar en cambiar la sociedad, debemos recuperar la centralidad del hacer humano, debemos rescatar al/la sujeto enterrado. En otras palabras, debemos criticar: la comprensión por la crítica, la crítica genética, la crítica ad hominem, el intento de comprender los fenómenos en términos del hacer que los produce. La teoría del valor trabajo de Marx es una crítica de este tipo: en su esencia, la teoría del valor trabajo dice: «La mercancía niega nuestro hacer, pero la hacemos». Con eso, el tema (nuestro hacer) vuelve al centro de la imagen. El objeto pretende ser independiente del/la sujeto, pero de hecho depende del/la sujeto. El ser depende del hacer. Esto es lo que abre

la posibilidad de que podamos cambiar el mundo.

Toda crítica (entendida en este sentido) es un ataque a la duración. Una vez que se restaura la subjetividad en el centro de la sociedad, se rompe la duración. Ya no se puede suponer que un minuto es igual al siguiente. Ya no se puede suponer que mañana será como hoy, porque podemos hacerlo diferente. La crítica abre un mundo de asombro. Cuando Marx dice al comienzo de *El Capital* que la mercancía está fuera de nosotros, nos es ajena, pero su secreto es que la fabricamos nosotros (teoría del valor-trabajo), entonces nuestra reacción es tanto de horror como de esperanza. Nos asombra que debamos pasarnos la vida fabricando objetos que niegan nuestra existencia, que nos son ajenos y nos dominan, pero al mismo tiempo vemos esperanza, porque esos objetos dependen totalmente de nosotros para su existencia: nuestro hacer está en el centro de todo, nuestro hacer es el sol oculto alrededor del cual todo gira.

El objeto, que domina al/la sujeto, depende del/la sujeto que lo crea. El capital, que nos domina, depende de nuestro trabajo que lo crea. El/la amo que domina al/la esclavo depende del/la esclavo. Hay una relación de dominación y dependencia, en la que el movimiento de dominación es una huida constante de la dependencia, una lucha constante del/la amo para escapar de su dependencia del/la esclavo; lucha imposible, por supuesto, porque, si lo logra, dejaría de ser amo. Pero en esta relación de dominación y dependencia no es tanto el momento de la dominación (la arena tradicional del discurso de izquierda) como el momento de la dependencia lo que nos interesa, porque es ahí donde se encuentra la esperanza.

Todos los fenómenos sociales, entonces, existen porque han sido hechos por individuos: el dinero o el Estado son productos humanos tanto como el automóvil. Pero más que eso: todos los fenómenos sociales existen sólo porque han sido hechos y están siendo constantemente rehechos. Un automóvil existe como automóvil sólo porque lo recreamos constantemente usándolo como automóvil; un estado existe como estado sólo porque constantemente lo recreamos al aceptar su autoridad y sus formas. El dinero existe sólo porque lo reproducimos constantemente en nuestras relaciones con los demás. Si dejaráramos de reproducir el dinero en nuestras relaciones sociales, el papel y las monedas seguirían existiendo, pero ya no serían dinero. Estos fenómenos no son como la criatura de Frankenstein sino como la criatura producida por el soñador de Borges. Su existencia depende de nosotros, de un momento a otro.

La existencia del capitalismo no es una ilusión. Lo que es una ilusión es la separación de su existencia de su constitución, en otras palabras, su duración. La duración, por supuesto, no es sólo imaginaria: se genera en la separación social real de sujeto y objeto en el proceso de trabajo, de modo que sólo a través de una transformación completa de la organización social del trabajo (hacer) la duración puede ser destruida. Pero el ataque a la duración es fundamental para el ataque a la organización capitalista del trabajo.

Atacar la duración es desmitificarla, mostrarla como una ilusión. Desmitificar es perforar la irrealidad de un mundo encantado y mostrar que el mundo realmente gira en torno al hacer humano. Sin embargo, se siente como todo lo contrario. Siempre hemos vivido en el "mundo encantado, pervertido, al revés" del capitalismo, el mundo de los objetos, de la duración, del tiempo del reloj. En consecuencia, el mundo en el que nos

introduce la crítica se siente como un mundo de ensueño, un mundo de las maravillas, un mundo de una intensidad imposible, un mundo en el que todo es infinitamente frágil porque depende de su constante recreación.

En este mundo de las maravillas, en este movimiento comunista, los sustantivos se disuelven en verbos, en hechos. Los sustantivos fetichizan el producto del hacer, separan los resultados del hacer de ese hacer y los consagran en una existencia duradera que niega que dependan de ser recreados constantemente. Marx criticó el valor para mostrar que su núcleo era la actividad humana, el trabajo, pero su método crítico de recuperar la centralidad del hacer humano puede extenderse a todos los sustantivos (pero, en el mundo de duración en el que vivimos, con su discurso de duración, es difícil escribir sin usar sustantivos; por lo que el pensamiento crítico realmente requiere crear un nuevo hablar, lo que Vaneigem llama la poesía de la revolución).

El comunismo, entonces, no es la culminación de la historia, sino la ruptura del continuo de la historia (Benjamin), la disolución de la continuidad de los sustantivos en la absoluta fragilidad del hacer humano. Una sociedad autodeterminada es una sociedad en la que está explícito que sólo existe lo que en ese momento se está haciendo, un mundo de verbos. La noción de culminación de la historia implica un movimiento positivo, un movimiento de acumulación de lucha, un movimiento de extensión. Romper el continuum de la historia implica un movimiento negativo, no una acumulación de luchas sino la generación de nuevas intensidades incompatibles con las identificaciones muertas del capitalismo. Tal vez deberíamos pensar en la totalidad, ese concepto que critica la naturaleza fragmentada del pensamiento burgués, no como un movimiento de extensión sino más como un movimiento hacia la totalización de la existencia social en la intensidad de cada momento particular: la búsqueda de un *Jetztzeit* (tiempo de reacción) absolutamente intenso, o *Nunc Stans* (presente eterno) en el que el tiempo se detiene y el capitalismo estalla, o tal vez implosiona. El comunismo sería una sociedad autodeterminada, es decir, una sociedad sin duración, sin sustantivos: un pensamiento aterrador, estimulante.

III

Lo que queremos es un momento de terrible intensidad social que rompa el continuo de la historia, un momento tan intenso que el tiempo del reloj se rompa para siempre. Tales momentos ocurren: las revoluciones son así. Todo se detiene, las relaciones sociales se trastocan, la gente sale a la calle y todo se concentra en el acto de decir ¡no!

Pero no podemos esperar al Gran Momento Revolucionario. No podemos seguir produciendo, capitalizando, debemos romper el continuo de la historia ya. Individual y colectivamente, debemos volvernos hacia el capital y decir "Adelante, ahora vete, sal por la puerta, sólo date la vuelta ahora, porque ya no eres bienvenido. Sobreviviremos». ¡Vete, capital! ¡Que se vayan todos! Todos los políticos y todos los capitalistas. Ya no son bienvenidos. Sobreviviremos.

Decir adiós al capital es romper una relación, empezar de nuevo, crear una tabula rasa, hacer el mundo de nuevo. Romper el continuo de la historia es como romper el continuo de una relación opresiva en la vida diaria. Mientras estamos en la relación, parece imposible, inconcebible, que alguna vez rompamos con ella, pero no lo es. El capital nos está golpeando,

matando a miles de nosotrxs cada día ¡pero ya basta! Aquellxs que quieren construir un partido y tomar el poder estatal nos llevarían a consejerxs matrimoniales y tribunales de divorcio antes de romper la relación. Pero no, no podemos esperar. No hay paso intermedio. Adiós, ciao, tan simple como eso.

¿Es realmente tan simple? No. Por supuesto que no. Pero quizás no sea tan imposible como solemos pensar. El capital existe porque lo hacemos. Depende absolutamente de nosotrxs. Esto es de suma importancia: si no hay trabajo, no hay capital. Creamos capital, y sólo asumiendo nuestra propia responsabilidad podemos entender nuestra fuerza. Sólo si entendemos que hacemos capital con todos sus horrores podemos entender que tenemos el poder de dejar de hacerlo. Los enfoques orientados al Estado (y centrados en la hegemonía y centrados en el discurso) pierden de vista este eje crucial de la dependencia: desvían la mirada del talón de Aquiles del capitalismo, su punto crucial de vulnerabilidad.

Si el capital depende de nosotrxs, entonces el rechazo es la clave de nuestra fuerza. Si el capital existe porque lo hacemos, entonces debemos negarnos a hacerlo. Una huelga de masas global sostenida destruiría el capital por completo, pero las condiciones para eso no existen en este momento. Es difícil ver cómo se podría persuadir a todos en el mundo para que se nieguen a trabajar para el capital al mismo tiempo.

Al menos por el momento, la única forma de pensar la revolución es en términos de una serie de rasgaduras, desgarros, agujeros, fisuras que se van extendiendo a través del tejido social. Ya existen millones de esos agujeros, espacios en los que lxs individuxs, individual o colectivamente, dicen “¡no!, aquí no manda el capital, aquí no vamos a estructurar nuestra vida según los dictados del capital”. Estos agujeros son las negativas, las desobediencias, las insubordinaciones. En algunos casos (el EZLN en Chiapas, el MST en Brasil, el levantamiento en Bolivia, los piqueteros y asambleas barriales en Argentina, etc.), estas insubordinaciones, estos agujeros en el tejido del capital ya son muy grandes.

La única forma en que podemos pensar en la revolución es en términos de la extensión y multiplicación de estas desobediencias, de estas fisuras en el mando capitalista. Hay quienes argumentan que estas desobediencias, estas fisuras en el capitalismo mundial, adquieren significado real sólo cuando se institucionalizan en forma de estados desobedientes o revolucionarios, y que todo el movimiento de desobediencia debe encauzarse hacia ese fin. Pero no hay ninguna razón por la que las desobediencias deban institucionalizarse en forma estatal y muchas razones por las que no.

Estos rechazos son rechazos de indignidad, afirmaciones de dignidad. La indignidad es ser mandadx por otrxs, ser dichx qué hacer, como si unx no tuviera la madurez para decidir por sí mismx, en conjunto con lxs demás. La dignidad entonces es el rechazo de la indignidad, el rechazo del mando ajeno, la afirmación de unx mismx como parte del impulso a la autodeterminación social. Aquí hay dos momentos: rechazo y afirmación, No y Sí, un Sí presente en el No. Dejar de hacer capitalismo y hacer otra cosa.

La negativa en sí no es difícil. A la mayoría de nosotrxs nos resulta fácil no ir a trabajar bajo las órdenes de otrxs. La negativa es el eje crucial en cualquier intento de cambiar el mundo. Pero no es suficiente, por dos razones. En primer lugar, la negativa a trabajar en la sociedad actual nos confronta inmediata-

mente con el problema del hambre. Si no vendemos nuestra fuerza de trabajo, ¿cómo obtenemos los medios necesarios para sobrevivir? En los países más ricos, a menudo es posible sobrevivir con los beneficios del Estado, y esto es lo que hacen muchxs de lxs que se rebelan contra el trabajo. Pero los beneficios estatales son muy limitados y, en cualquier caso, no existen en la mayoría de los países. La negativa a trabajar bajo el mando capitalista es difícil de mantener a menos que vaya acompañada del desarrollo de algún tipo de actividad alternativa.

En segundo lugar, y tan importante como la necesidad de evitar el hambre, está la dignidad, el impulso hacia la autodeterminación social de nuestro hacer. Éste es el impulso de hacer algo que juzgamos necesario, deseable o placentero. Esto es la lucha del hacer contra el trabajo, del contenido contra su forma capitalista. Incluso en el capitalismo moderno, donde la subordinación del hacer al capital en forma de trabajo es una subordinación (o subsunción) muy real, siempre hay un residuo de dignidad, de insubordinación del contenido a la forma. Ser humanx es luchar por la insubordinación del hacer al trabajo, por la emancipación del hacer del trabajo. El/la peor arquitectx lucha siempre por convertirse en la mejor abeja. Ese es el significado de la dignidad.

La lucha del hacer contra el trabajo, es decir, la lucha por la emancipación del hacer, es una práctica cotidiana. Es común que lxs individuxs trabajen (o hagan) en y contra el capital, tratando de hacer bien lo que hacen a pesar de la forma de organización capitalista, luchando por el valor de uso contra el valor. Obviamente también hay muchos trabajos en los que es muy difícil ver algún espacio para una revuelta del hacer contra el trabajo. En tales casos, quizás la lucha de y por la dignidad sólo pueda entenderse como una lucha de negación total (sabotaje y otras formas de rechazo del trabajo). Pero claramente hay muchos ejemplos que van más allá, de individuxs que ocupan fábricas o escuelas o clínicas y tratan de organizarlas de otra manera, creando panaderías o talleres comunitarios o huertas, estableciendo estaciones de radio de resistencia, etc. Todos estos proyectos y revueltas son limitados, inadecuados y contradictorios (como deben ser en un contexto capitalista), pero es difícil ver cómo podemos crear un hacer emancipado que no sea en esta forma intersticial, a través de un proceso de tejido de las diferentes formas de la lucha del hacer contra el trabajo, tejiendo los diferentes haceres en, en contra y más allá del capital.

La emancipación del hacer significa la autodeterminación del hacer. Esto implica algún tipo de organización de consejo, alguna forma en la que la gente se reúna para determinar qué hacer y cómo hacerlo. La tradición de los consejos (o soviets) tiene una larga historia en el movimiento comunista y se repite en diferentes formas en todas las rebeliones. Su punto central es la insistencia en la autodeterminación colectiva del hacer. Esto significa el rechazo del liderazgo desde afuera, la aceptación de que lxs individuxs aquí y ahora, con todos sus problemas y debilidades y neurosis, con todos los hábitos inculcados por siglos de dominación, deben determinar su propia actividad.

En estos muchos experimentos (sean o no impuestos por la necesidad de sobrevivir), el tema central no es la «supervivencia sino la emancipación del hacer, la creación de un hacer moldeado no por el beneficio sino por lo que lxs hace-

dorxs consideran deseable». Toda revolución que no se centre en la emancipación del hacer está condenada al fracaso (porque no es revolución). La emancipación del hacer nos lleva a otro tiempo, a otra gramática, a otra intensidad de vida. La emancipación del hacer es el movimiento de antifetichización, la recuperación de la creatividad. Sólo así las fisuras pueden convertirse en polos de atracción en lugar de guetos, y sólo si son polos de atracción pueden expandirse y multiplicarse. Las revoluciones en Rusia y Cuba fueron inicialmente polos de atracción para muchxs que soñaban con otro tipo de vida: el hecho de que no existiera una verdadera emancipación del hacer en estas sociedades hizo que paulatinamente dejaran de ejercer esa atracción (aunque el apoyo y la solidaridad continúan en el caso de Cuba). Y lo mismo ocurre con muchos proyectos alternativos hoy: si el único resultado de estos proyectos es que lxs participantes son pobres, aisladx y aburridxs, entonces los proyectos no serán polos de atracción. Si las rebeliones no son atractivas, no se extenderán. En otras palabras, dejar de hacer capitalismo tiene que ser pensado como un proyecto realista, pero si el realismo no es un realismo mágico, deja de ser realista.

La lucha del hacer contra el trabajo es una lucha por crear una riqueza humana diferente: una riqueza moldeada por los deseos sociales y no por la apropiación capitalista, una riqueza que no es apropiada por el capital. Ahora la gente produce una enorme riqueza cada día, pero casi toda es apropiada por el capital, de modo que la única forma en que podemos tener acceso a esa riqueza es inclinándonos, inclinándonos ante el mando del capital. Es fácil negarse a trabajar para el capital, pero ¿cómo podemos sobrevivir sin subordinarnos al capital?

Todo intento de acceder a la riqueza del hacer humano tropieza con la forma de valor "propiedad". Pero la propiedad no es una cosa sino un verbo, un proceso diario repetido de apropiación del producto de nuestro hacer. El proceso de apropiación (que se extiende constantemente a nuevas áreas del hacer) se apoya en la violencia, pero depende en gran medida de la fetichización del proceso, de la transformación del verbo "apropiarse" en el sustantivo "propiedad". La resistencia al proceso de apropiación es parte del mismo proceso de construcción de otro hacer, un hacer que desfetichiza al mismo tiempo que crea otra sociabilidad.

IV

Dejen de hacer capitalismo: rechacen. Pero esto implica un segundo momento: hacer otra cosa en su lugar. Ese algo más es una prefiguración, el embrión de una sociedad aún por nacer. ¿Hasta qué punto puede crecer este embrión en el útero de la sociedad existente? Hay muchos problemas, problemas inevitables, y no existe una solución modelo para aplicar. Pero una cosa está clara: que debemos dejar de hacer capitalismo ahora, que debemos dejar de crear la miseria, la opresión y la violencia que nos rodean. ¡Ya basta! ¡Que se vayan todxs! Las consignas de los últimos años dejan claro que mucha gente está harta del capitalismo.

Por supuesto, hay muchos problemas. Después de que decimos "adelante, ahora vete, sal por la puerta", todavía hay muchas fuerzas que nos succionan de vuelta a la relación. Pero el eje de nuestro pensamiento no debe ser la continuidad sino la discontinuidad, la ruptura, el quiebre. Debemos dejar de hacer capitalismo ahora. El problema de lxs teóricxs es que tal vez nos dediquemos a desatar (o incluso a atar) nudos gordianos cuando lo que necesitamos es partir de la energía de Argentina en diciembre de 2001, de Bolivia en octubre de 2003, de México en 1994. Dominación no; la ruptura es el centro de nuestro pensamiento.

La ruptura no significa que el capitalismo desaparezca. Las fisuras no significan que el capitalismo desaparezca. Pero en lugar de pensar en la revolución como un evento que ocurrirá en el futuro (quién sabe cuándo) y que será relativamente rápido, parece mejor pensar en ella como un proceso que ya está en marcha y puede llevar algún tiempo, precisamente porque la revolución no puede separarse de la creación de un mundo alternativo.

Observamos dónde queremos ir. Y lo que vemos brilla en la niebla de la mañana como una isla al otro lado del mar. Pero no podemos llegar ahí poniendo peldaños y saltando de un paso a otro, construyendo el partido, ganando el control del Estado, implementando la reforma social. Eso no funcionará, porque la isla que vemos brillar en la niebla no está en el mar sino en el cielo, y la única forma de llegar es volar. Parece imposible hasta que nos damos cuenta de que ya estamos volando.

Página web IFA website

<https://i-f-a.org>

¿Qué pasó con el "siglo anarquista"?

Se suponía que sería, nos dijeron con entusiasmo, el siglo anarquista. Muchxs seguramente recordarán que esta profecía fue formulada, por ejemplo, por David Graeber y Andrej Grubačić en su artículo ampliamente leído "El anarquismo o el movimiento revolucionario del siglo XXI". Pero sería injusto e imprudente señalar a estos dos autores como las voces solitarias que expresan tal optimismo. Aunque sus argumentos fueron claramente influyentes, articularon, entre otras cosas, lo que rápidamente se estaba convirtiendo en cierto sentido común de la izquierda radical. Podría decirse que la mayor parte del siglo XX puede verse como un lento alejamiento del socialismo de estado y hacia el anarquismo, pero en 2004, cuando Graeber y Grubačić publicaron su artículo, el anarquismo estaba en todas partes, dominando el panorama de los movimientos sociales y estructurando sus debates, estrategias y normas. Se paseaba por los pasillos de las universidades cada vez más a menudo.

Sintiendo que había llegado la hora del anarquismo

Había otra razón para este optimismo, igual de fuerte, pero en última instancia fallida. Ya sea matando a millones de individuos en gulags o capitulando ante el capitalismo de manera tan fundamental que se destruyó cualquier apariencia de socialismo, los diversos compromisos de la izquierda con el poder estatal a lo largo del siglo XX fracasaron. Indiscutiblemente, había que encontrar otra forma de destruir tales sistemas, que son en sí mismos tan implacablemente destructivos. Sin embargo, esta verdad ha alentado demasiado a menudo una caída en el pensamiento binario dentro del anarquismo. Si no era a la antigua, la forma estatista, la forma electoral, la forma marxista, entonces tenía que ser el anarquismo, y tenía que ser una expresión muy específica del anarquismo articulado por estos nuevos movimientos sociales y su comprensión específica de intervención política y social. Pero simplemente señalar los fracasos de la vieja izquierda (incluso el viejo anarquismo clásico o el anarquismo con A mayúscula) no dice nada sobre la validez normativa y estratégica de este desarrollo del pensamiento radical. Así como el capitalismo floreció en la segunda mitad del siglo XX, en parte debido a su capacidad para presentarse como la única alternativa viable al bloque comunista cada vez más desintegrado, así se podría decir que el "nuevo anarquismo" fue adoptado tanto por lo que no era en cuanto a lo que era lo que era. Pero lo que era falso para el capitalismo no lo era menos para el anarquismo. Necesitamos ser convincentes por nuestro propio bien, no basándonos en los fracasos de los demás. Así como el capitalismo floreció en la segunda mitad del siglo XX, en parte debido a su capacidad para presentarse como la única alternativa viable al bloque comunista cada vez más desintegrado, así se podría decir que el "nuevo anarquismo" fue adoptado tanto por lo que no era en cuanto a lo que era. Pero lo que era falso para el capitalismo no lo era menos para el anarquismo. Necesitamos ser convincentes por nuestro propio bien, no basándonos en los fracasos de lxs demás.

Las deficiencias de este razonamiento binario, por importante que sea recordarlas, no disminuyen, por supuesto, la validez de la primera razón de la esperanza anarquista. Durante un cierto período, el anarquismo sin duda formó una coyuntura radical, moldeó el sentido común, moldeó el debate. Pero lue-

go, casi tan rápido como apareció en el escenario mundial, el anarquismo comenzó a desaparecer. Fue reemplazado cada vez más por un renovado interés en las estrategias electorales y un creciente rechazo de lo que Nick Srnicek y Alex Williams han descrito como "política popular". Este "giro electoral" fue, por supuesto, recibido con entusiasmo por aquellos que nunca se habían entusiasmado con el pro-

yecto anarquista, pero parece haber atraído también a muchxs anarquistas. David Graeber, con mucho el campeón más destacado del anarquismo, se convirtió en una especie de converso a esta dinámica cambiante antes de su prematura muerte, promoviendo con entusiasmo a Jeremy Corbyn y el Partido Laborista que Corbyn dirigió brevemente. Sutilmente, lxs anarquistas de todo el Reino Unido comenzaron a llamar a la puerta y a animar a la gente a acudir a las urnas, una medida que se repitió en muchos otros países donde surgieron partidos de izquierda nuevos o recién revividos del vibrante mundo de los movimientos sociales de inspiración anarquista. Lxs amigxs que se habían burlado de mí por mis intentos ocasionales de ayudar a lxs parlamentarixs del Partido Verde a ser elegidxs ahora estaban haciendo campaña con toda su fuerza para su candidatx laborista local.

La característica verdaderamente notable e inquietante de este cambio fue su alcance, sobre el cual lxs propios anarquistas guardaron más o menos silencio. Mientras tanto, a casi nadie parecía importarle lo que estaba pasando: ¿era éste el final de un breve resurgimiento del anarquismo? ¿O era este enfoque de alguna manera consistente con el anarquismo supuestamente "nuevo" del siglo XXI? Si bien podemos suponer con seguridad que en cafeterías, pubs y conferencias por correo electrónico de todo el mundo la gente ha estado pensando en estas preguntas, aparentemente no ha habido un intento sostenido o colectivo en el mundo académico de los estudios anarquistas de tomar una actitud honesta y crítica.

Evaluación de estos últimos años

Hay una serie de razones para esto, algunas de las cuales no sólo están justificadas, sino que también son completamente positivas desde mi punto de vista. Siempre me ha preocupado la forma en que el anarquismo está volviendo a la vida, y he argumentado que la prefiguración, esa característica definitoria de la práctica anarquista contemporánea, está definida de ma-



nera demasiado estrecha dentro de un cuerpo de prácticas que, en última instancia, aún se enfocan en la protesta en lugar de sostenerse en la construcción de un nuevo mundo. No estaba solo, por supuesto, y está claro que muchxs académicxs anarquistas ahora se dedican a examinar la miríada de ejemplos de organizaciones alternativas de base. En algún nivel, es deseable que dicha investigación no se preocupe por el estado actual de los movimientos sociales que están en (o desapareciendo) de las portadas de los periódicos, y en su lugar se centre en proyectos y prácticas localizadas que permanecen casi invisibles para el resto del mundo.

El teórico cultural Stuart Hall siempre ha recordado incansablemente a la gente de izquierda la importancia de vigilar de cerca el terreno coyuntural: la composición social y política particular de un momento dado y las posibles direcciones que podría tomar. Parte de este análisis coyuntural fue una comprensión del papel que juega el sentido común en la configuración de las prácticas sociales y las formas en que ese sentido común puede cambiar, a veces de manera sutil pero no menos poderosa. Sin duda, el anarquismo ayudó a moldear el sentido común no sólo de la izquierda radical, sino también dentro de un campo mucho más amplio de práctica social (por ejemplo, la organización por consenso o estructuras horizontales se convirtió en la norma en muchos grupos); asimismo, enfatizó la práctica prefigurativa y la cultura del bricolaje, en lugar de resolver nuestros problemas con la ayuda del estado. Sin embargo, esta cultura puede y probablemente cambiará.

Pero si es cierto que el siglo anarquista no avanzó mucho antes de dar un rápido desvío en el "giro electoral", también es cierto que este cambio en el panorama de los movimientos sociales está lejos de ser permanente. El camino en el que estamos ya nos ha llevado a otro lugar. No de vuelta al anarquismo, todavía no, de todos modos, sino al paisaje abierto. Cuando se trata de política radical (y, de hecho, de muchas otras cosas), la coyuntura actual es en gran medida incierta y cuestionada. Como en este número de Estudios Anarquistas analiza Owen Worth, las limitaciones de las estrategias electorales se hicieron evidentes (para aquellxs que aún no las habían visto) casi tan rápido como (re)surgió el interés por ellas. Los diversos movimientos electorales que surgieron con Corbyn y Sanders, Syriza y Podemos tendrán que encontrar una nueva forma de entender sus propios fracasos y decidir cómo responder a ellos. Aquí, Worth propone un enfoque contrahegemónico basado en una genuina convergencia de izquierda, una posición que probablemente ganará terreno, pero a la que muchxs anarquistas aún se resistirán.

Independientemente de estas recientes derrotas de la izquierda electoral, todavía hay quienes defienden la necesidad de tal política señalando el reciente fracaso del anarquismo. La izquierda ha tenido más de un siglo para corregir la derrota de Bakunin por parte de Marx, y ha fallado, una y otra vez; que lxs anarquistas hayan sido incapaces de destruir el capitalismo global en menos de dos décadas difícilmente es un argumento de su inadecuación como proyecto político, y mucho menos un argumento para el regreso a una política que ha fracasado de manera más consistente, espectacular y asesina durante más de un siglo. Pero una vez más: la inadecuación de este argumento no justifica en modo alguno nuestra propia política. Frankie Hines argumenta que la centralidad de la prefiguración para el anarquismo contemporáneo está motivada en gran

medida por el esfuerzo continuo por distanciar el anarquismo del marxismo, recordándonos implícitamente una vez más, que tanto la "prefiguración anarquista" como los giros "electorales" de los últimos años parecen estar, al menos parcialmente, motivados y moldeados por el rechazo mutuo. Sin embargo, en contraste con las crecientes críticas al anarquismo y los movimientos sociales de inspiración anarquista que emergen de los pasillos electorales, Hines plantea preguntas que desafían no al anarquismo en sí, sino a su preocupación contemporánea por la prefiguración y el rechazo absolutista de la violencia.

Por supuesto, nunca podríamos darnos el lujo de no tener que pensar seriamente en la estrategia de izquierda, pero el terreno actual nos presenta desafíos particulares y oportunidades potenciales. Pero para comenzar a avanzar, debemos comprometernos más explícitamente con este momento presente, lo que también significa examinar de manera crítica y honesta nuestro pasado reciente. ¿Cómo llegamos a donde estamos y dónde estamos? En 2004, la idea de que alguien como Graeber defendiera al Partido Laborista era inimaginable: se suponía que íbamos a cambiar el mundo sin tomar el poder (del Estado). Es deseable que las estrategias individuales y colectivas estén cambiando, pero la aparente falta de voluntad de lxs anarquistas para abordar y comprender honestamente estos cambios es curiosa, por decir lo menos. En una entrevista con Gabriel Kuhn, debatimos las razones de este silencio y consideramos como hizo Kuhn en otros lugares más tarde en el siglo anarquista. Por supuesto, la respuesta a esta pregunta no es simple ni absoluta, y mientras leía sus pensamientos y al mismo tiempo miraba los otros dos artículos publicados aquí, se me ocurrió que el anarquismo de hoy parece haber perdido su sentido común y el asociado.

Posibilidades de movilización de masas

Por supuesto, lxs anarquistas nunca se cansan de repetir cómo valoran la diversidad, pero el siglo anarquista se volvió imaginable precisamente porque la diversidad estaba contenida en muchos aspectos dentro de los parámetros relativamente estrechos de una cierta idea radical: el sentido común anarquista. El anarquismo actual parece haber perdido el sentido común y las posibilidades asociadas de movilización de masas.

Occupy no cambió el mundo, más que un regreso a las urnas: hay muchas otras formas en las que podríamos esperar que lo hiciera, y muchxs anarquistas, y no sólo tú, aparentemente están bien con sus propias estrategias elegidas. Sin embargo, si vamos a reunirnos en algo que se sienta como un movimiento de masas con alguna esperanza real de desafiar la hegemonía actual, tendremos que unirnos para considerar con más humildad cómo llegamos a donde estamos ahora y qué planeamos hacer a continuación. Como mínimo, parece intelectual y políticamente incorrecto presionar colectivamente por un siglo anarquista y luego alejarse en silencio cuando las cosas no salen como se planearon.

Matthew Wilson es un académico y activista que utiliza ambos roles para explorar el potencial contrahegemónico del movimiento cooperativo. Su libro Reglas sin gobernantes fue publicado por Zero Press.

Enlaces relacionados / Fuente: <https://www.afed.cz/text/7880/co-se-stalo-s-anarchistickym-stoletim>

Matthew Wilson

Renovar la revolución. Anarcocomunismo para el siglo XXI

Pensar siquiera por un instante que el concepto de revolución es transparente y de un sentido unívoco es erróneo y está a la vista: por un lado vemos a lxs historiadorxs burguesxs referirse a la “revolución americana” cuando una casta privilegiada de esclavistas se hizo con el poder de un futuro imperio; por el otro lado, vemos a otrxs historiadorxs, también burguesxs pero de izquierda, llamarle “revolución” a la toma del poder político por parte de un partido político de vanguardia. En la medida de que es un concepto, el éxito al definir qué ha de entenderse por revolución debe medirse respecto de en qué medida él nos permite comprender nuestros objetivos y los medios para llevarlos a cabo. Es por eso que he querido proceder en este escrito. No sólo para describir un cambio de tendencias dentro del pensamiento anarcocomunista, sino también en el espíritu de renovar nuestra propia tradición, única forma de evitar el dogmatismo y la fosilización de las ideas.

La tesis del escrito es, en realidad, sencilla: progresivamente, con el transcurso del siglo XX e inicios del XXI, hemos observado el agote del concepto de revolución propio de nuestrxs clásicxs para ser reemplazado por otro. Es decir, que el comunismo libertario, como pensamiento político, se renovó y ahora piensa las cosas de una manera diferente. Sin embargo, hay que entender esto con matices. No es que el concepto actual que presentaré haya sido inaudito a inicios del siglo XX ni que el viejo, en todas sus dimensiones, haya sido arrojado a la basura. Una historiografía que pueda sistematizar todas las concepciones de revolución habidas en el pasado y el presente en las distintas tendencias anarquistas es algo que requeriría las herramientas de una investigación académica y, por tanto, excede el interés de este escrito.

¿En qué consiste el concepto antiguo de revolución? Primero démosle un nombre, nada más para entendernos. Denomino al concepto antiguo de revolución el concepto insurreccional, cataclísmico o explosivo de revolución. De forma resumida, este modo de abordarla la piensa como una rebelión o insurrección de carácter general —más o menos extendida en el tiempo— donde las masas —a veces “el proletariado”, “lxs explotadxs”, etc.; y, en nuestro caso, sin líderes/esa ni partidos— derrocan, destruyen y acaban con la estructura de dominación, permitiendo el asentamiento de formas de organización no jerárquicas basadas en la solidaridad, el apoyo mutuo y los acuerdos voluntarios. Este modo de ver el asunto lo hallamos en textos como “La anarquía” de Malatesta, “Concepción anarquista de la revolución” de Fabbri o “El espíritu revolucionario” de Kropotkin.

Sabemos que nuestrxs clásicxs no eran unxs ingenuxs y tenían —a veces más, a veces menos— nociones acerca de cuál es el problema de pensar las cosas del modo anteriormente expuesto. Resulta, ciertamente, misterioso el cómo y el por qué se constituiría tal movimiento masivo que no sólo se rebela contra la sociedad jerárquica sino que además con la finalidad, no sólo de obtener reformas inmediatas, convertir a lxs dominadxs en dominadorxs o “derechos sociales”, sino para “instaurar” un orden completamente nuevo radicalmente horizontal y comunista. Malatesta y Fabbri nos hablan, por ejemplo, de la necesidad de proceder intensamente en propaganda.

Kropotkin confía en el poder enaltecedor incluso de un cartel burlesco pegado en una ventana, etc. Otrxs en cambio, que asumieran un punto más determinista-económico (mal llamado “materialista”), podrían haber asumido la teoría de la pauperización que se reproduce en textos como el Manifiesto comunista de Marx: el capitalismo acabaría por deteriorar tanto la vida de lxs individuoxs que ellxs procederían a rebelarse contra sus asesinxs explotadorxs, derrocando el capitalismo y el Estado (algunos textos de Fabbri coquetean con esta idea).



Es necesario abordar este optimismo con herramientas que nuestrxs clásicxs no tenían; pero también con el conocimiento de que el capitalismo no se ha mantenido estático durante el paso del siglo XX. Si nuestrxs autorxs, sugiero, eran portadores de un optimismo tal, de creer la posibilidad de una revolución de esas características, se habría fundado sobre algo real en aquel momento, pero no real en el nuestro (es decir, como mostraré más adelante, la sociedad del capitalismo tardío en que vivimos, y en el que no vivían Kropotkin o Malatesta, nos ha arrebatado cualquier posibilidad de esa cándida esperanza).

El concepto de cultura de las ciencias sociales es clave para entender el fenómeno del optimismo de lxs clásicxs. El optimismo del temprano movimiento anarquista se sostendría sobre un hecho antropológico e históricamente constatable: el capitalismo comenzó una expansión desenfrenada en el mundo desde Inglaterra en el siglo XVIII. Pero esa expansión acelerada no significa que sus tentáculos hayan podido abrazar plácidamente cada región, cada país, cada pueblo. El proceso fue lento e irregular. Y he ahí lo importante: individuoxs de sociedades precapitalistas, con ciertos hábitos tradicionales solidarios en un respecto u otro, con estilos de vida donde la lógica del mercado no era universal, vieron ingresar, con el fin de asentarse, un modo de vivir ajeno y extraño para ellxs[1], acompañado de nuevos códigos jurídicos que los respaldaban. La explosión de múltiples movimientos políticos a inicios del siglo XX que buscaban resistirse al capitalismo ha de ser vista como la resistencia de una cultura precapitalista que rehusaba morir. El cambio cultural, según sea el caso, toma muchísimo tiempo, y no siempre basta con cambios políticos y económicos; muchas veces se requiere el ejercicio de un sinnúmero de maniobras, desde la represión hasta el adoctrinamiento, continuado y por generaciones[2].

Es por esto que quizá nuestrxs clásicxs al momento de interpelar a las masas para rebelarse contra las jerarquías que las explotan y humillan, exponiendo con bella prosa la situación de lxs oprimidxs y de la tiranía, esperaban más reacciones de ilusión y esperanza (por muy templadas que hayan sido) y no expresiones apáticas y ridículas del orden de “siempre ha sido así”, “el/lx pobre es pobre porque quiere y no se esfuerza”, “¿para qué me meto en política si igualmente mañana tengo que salir a trabajar?”, etc., que son comunes como réplica a las propuestas que provienen de la política radical actualmente.

Este optimismo de lxs promotorxs tempranxs del concepto insurreccional de revolución, a raíz de lo anterior, tenía un fundamento. Era, no obstante, digámoslo con la altura de miras de la historia, excesivamente optimista, pues deposita sus esperanzas en costumbres precapitalistas cuyo fundamento no jerárquico podría ser, de plano, falso (“comparto, porque de lo contrario dios/x me va a castigar”) o que tenían por contrapartida una serie de otros hábitos jerárquicos, desde patriarcales, capacitistas hasta gerontocráticos (el dominio de lxs ancianxs sobre lxs jóvenes). Allí, donde una cultura tiene prácticas productivas no totalmente mercantilizadas, puede existir fuerte división sexual del trabajo, explotación doméstica, tiranía de lxs padres/madres sobre lxs hijxs, de las “autoridades tradicionales” sobre el resto de la población, etc.[3] Ésta es la razón por la que Murray Bookchin enfatizará la necesidad de que nuestra política no esté orientada solo por un espíritu prejerárquico sino que no-jerárquico (o antijerárquico)[4].

Pero he dicho que el capitalismo tardío ha hecho su propio trabajo para desbaratar la posibilidad de seguir pensando el concepto insurreccional de revolución. Éstas son observaciones hábilmente descritas por autorxs como Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional*. Con el avance del capitalismo después de la segunda guerra mundial, presenciamos en los países occidentales la proliferación de múltiples bienes de consumo, cuyo público eran tanto las capas medias como la clase obrera. Con esto se generan dos fenómenos interrelacionados. Uno, que revela el carácter eminentemente totalitario del capitalismo, que tiene que ver con vincular nuestra supervivencia con un determinado estilo de vida basado en el consumo de ciertos bienes: si no tenemos un smartphone con internet, con correo electrónico, si no sabemos utilizar los programas de Microsoft Office más actuales, si no tenemos un traje con camisa y corbata, con tacones, si no tenemos el lenguaje que enseñan en las escuelas estandarizadas, si no poseemos los estándares de higiene y presentación, no es posible siquiera acceder a un trabajo. Lo que genera esto es que quien quiera trabajar deberá adaptar su forma de vida a lo que el mismo capitalismo proscribiera, siendo lo más irónico que esos bienes que son exigidos por el sistema para trabajar son también bienes de consumo que el mismo capitalismo produce y nos obliga a comprar con el dinero que nos paga. El paso de las generaciones enfrentadas a este totalitarismo capitalista permanente genera el segundo fenómeno. La cultura es modificada por el capitalismo en un sentido profundo y fundamental. Los valores propios de la lógica del mercado y del trabajo, la competencia, el individualismo, la desconfianza en el/lx otrx, el arribismo, el narcisismo, etc., son tomados como valiosos por lxs individuxs, y son reproducidos en el interior del seno familiar, de la nación, de la escuela, de la universidad y la cultura popular. El mito (o más bien la mentira) del ser humano que se hace a sí mismo

(self-made human), que los sociólogos de los años 80’ denunciaron por su carácter ficticio[5], es lo que provoca que actualmente se siga tomando a lxs millonarixs extravagantes como ejemplos a seguir. Pero, en realidad, esto último está lejos de ser lo verdaderamente nocivo de generaciones y generaciones expuestas a la proliferación de bienes de consumo. Lo grave tiene que ver con cómo el estilo de vida que queremos tener, la vida que deseamos, la sociedad que buscamos, se sustenta sobre la posesión y consumo de determinados bienes, hasta el punto que no podemos concebir una forma de habitar que esté desconectada del consumo de esos bienes. En efecto, el tener tantos bienes a disposición que efectivamente deseamos nos provee un nuevo temor: el temor de ya no poder tener acceso a esas cosas tan deseables. Nos aterra la posibilidad de no poder tener acceso inmediato a cosas que hoy en día, si tenemos el dinero, podemos ir a comprar en el momento... ya nos enfada encontrar un restaurante cerrado cuando queríamos comer una hamburguesa a las 3 de la mañana. Si había vestigios de hábitos precapitalistas (parcialmente) no jerárquicos cuando el capitalismo comenzó a asentarse en nuestras sociedades, están reducidos casi completamente en cenizas hasta el punto que no falte mucho tiempo que nos preguntemos por qué no cobramos cuando nos preguntan qué hora es.

Esta dependencia entre pensar un estilo de vida “deseable” y los bienes de consumo ha generado una serie de efectos que son perjudiciales para el movimiento anarquista. Esto, que llamaré provocativamente un “bookchinismo vulgar” sostiene que no tenemos que pensar un estilo de vida demasiado distinto del que tenemos actualmente, sólo tenemos que hacernos con los medios de producción para que produzcan de forma ética. En nuestra época razonar así se torna especialmente tentador por los efectos que la robotización, la automatización y las inteligencias artificiales podrían tener a la hora de hacer que lxs individuxs dejemos de trabajar y nos dediquemos al ocio. El libro de Bastani[6] que habla de un “comunismo lujoso completamente automatizado” es la cúspide de esta idea, y es, en buena medida, una interpretación posible de los escritos de Bookchin en torno a la postescasez y la tecnología. Pero razonar de este modo es venenosamente ingenuo, incluso más ingenuo que cualquier defensor del concepto insurreccional de revolución. Un comunismo lujoso completamente automatizado presupone una especie de ficticia revolución mundial donde todos los medios productivos existentes pasan a manos de una sola entidad (ya sea un/x individux o una colectividad) que puede llevar a cabo un comunismo planificador con alto grado de racionalidad técnica y eficiencia (el mercado y la competencia generan, en efecto, ineficiencia). De esta forma podríamos seguir teniendo smartphones hechos con tierras raras del territorio chino, aluminio australiano y baterías de litio bolivianas, porque todo será cuidadosa y racionalmente planificado: seguiríamos teniendo nuestros queridos teléfonos móviles, pero ahora gratuitos y producidos “éticamente”.

Razonar así tiene una pseudoventaja adicional en la medida que pasa por encima de un problema vital cuando hay una economía de planificación colectiva, pero donde sí hay recursos escasos: tener que ponernos de acuerdo como comunidad sobre qué priorizar[7]. Es una pseudoventaja porque, a menos de que queramos ignorar que el mundo es mucho menos rosa de lo que realmente es, una colectivización mundial de los medios de producción que nos permita llegar a algo siquiera re-

motamente parecido a la postescasez o al comunismo lujoso completamente automatizado es un presupuesto absolutamente arbitrario y que cae quizá en las formas de utopismo más absurdas jamás pensadas. Es por esto, aunque sólo lo tocaré tangencialmente más adelante, que la democracia (directa) sí que es un tema a la hora de pensar una salida del capitalismo.

El escenario en que nos encontramos, donde vemos emerger el concepto nuevo de revolución, nos obliga a plantarle cara a una pregunta que muchos no querrán esbozar: la pregunta radical sobre la viabilidad de nuestro estilo de vida o, lo que es lo mismo, la desnaturalización de aquellas prácticas de consumo que hoy damos por sentada. ¿Pero qué caracteriza a este novísimo concepto de revolución? Para decirlo de forma sintética, entendemos por revolución un proceso continuado en el tiempo, compuesto por acciones violentas y no-violentas, donde lxs individu@s constituyen modos permanentes y semipermanentes de operar y que sean conducentes a provocar un cambio tanto a nivel individual como a nivel social y cultural. Ya no se piensa que todas las acciones que harán quienes promueven una sociedad sin jerarquías serán meras preparaciones para una gran explosión destructora de las jerarquías, porque hoy las jerarquías viven en nuestras mentes y nuestros cuerpos; el capitalismo, el Estado, el patriarcado y todas las formas de dominación no tienen ya la forma de un dragón que está frente a nosotr@s, sino la de un parásito que extraer de nuestro interior y pisar en el exterior. Revisemos brevemente algunos conceptos fundamentales de este concepto de revolución.

Hay tres conceptos que me parecen centrales a la hora de pensar la dimensión social de nuestro concepto de revolución. El primero es el concepto de prefiguración (o políticas prefigurativas). Hay que decir, antes que todo, que la idea de prefiguración dentro de la tradición anarquista tiene antecedentes en autores como Landauer[8] (con la Sozialistischer Bund), quien enfatizó fuertemente la necesidad de no esperar a la destrucción espontánea del capitalismo por un movimiento insurreccional general, sino que comencemos a vivir de otra manera aquí y ahora. Con prefiguración se enfatiza la necesidad de no dejar nuestro anhelo en un futuro utópico infinitamente lejano, sino que hagamos lo que sea en cada caso posible para empujarlo en el tiempo y lugar presentes de forma progresiva: prefigurar ese futuro en la actualidad. En este sentido, el comunismo y la anarquía no serían algo que describe un determinado sistema acabado y delimitado por implantar por parte de un conjunto de individu@s en una extensa cantidad de terreno, sino diversas acciones donde se opera fuera de la lógica del mercado y el Estado. ¿Pero qué formas toman esas prácticas de prefiguración? Aquí aparece el segundo concepto, que está presente el pensamiento de autores como Murray Bookchin: las instituciones revolucionarias[9]. Por una institución se puede entender una serie de prácticas que tienen continuidad en el tiempo y cuy@s miembr@s se orientan conscientemente a la realización de fines concretos. Una institución revolucionaria consiste en prácticas permanentes o semipermanentes donde se empujan prácticas prefigurativas de todo tipo, donde comienzan a constituirse pequeños islotes dentro de la sociedad jerárquica que ya están operando de otra manera, de formas basadas en la horizontalidad y la solidaridad, donde prime la lógica de la democracia directa y el regalo. Ejemplos de instituciones revolucionarias se conducen con un haz de prácticas

que ya son patrimonio del movimiento anarquista y antifascista: equipos de fútbol[10], dojos y gimnasios antifascistas, ollas comunes, redes de mujeres y disidencias contra la violencia machista, grupos de estudio, sindicatos, talleres de artes y oficios, ateneos y escuelas libertarias, etc., etc., etc. El operar de estas instituciones revolucionarias tiene dos efectos: en primer lugar, comienzan a consolidarse dinámicas en la población ajenas a la lógica jerárquica y, por consiguiente, que permiten reimaginar formas de vida distintas a las del totalitarismo capitalista. Estas dinámicas, si quieren seguir avanzando en la causa de la anarquía y el comunismo deberían, además, tener una aspiración expansiva, tanto a través del enrolamiento de nuev@s miembr@s a su operar, como a través de establecer redes entre ellas. En segundo lugar, comienza a hacer proliferar el tercer concepto con el que pensar la dinámica social de nuestro concepto de revolución: la idea de una cultura revolucionaria. La cultura revolucionaria fue también teorizada, aunque superficialmente, en escritos tardíos de Bookchin. De acuerdo a él, podemos pensarla como una cultura “que abrace nuevas formas de pensar y sentir, y nuevas interrelaciones humanas, incluyendo la manera en cómo experimentamos el mundo natural”[11]. Para él, sería la cultura revolucionaria la que puede llevar al “cambio revolucionario hasta llegar a una plena conformidad con los objetivos del anarcocomunismo”. Pero esto aún es demasiado vago. Creo que sólo puede entenderse adecuadamente la idea de una cultura revolucionaria si antes abordamos el ámbito individual del concepto de revolución que aquí estamos revisando.

Hay que decir que la tradición anarquista ha estado históricamente privada de una correcta teoría de la subjetividad. Pese a que en la tradición marxista esto es aún más grave, el comprender adecuadamente el devenir revolucionario del/lx sujetx es algo que aún requiere de sus propias descripciones extensas. El concepto central de la idea de revolución que aquí se presenta es el concepto de autonomía. El concepto de autonomía, como tópico central de una teoría del/lx sujetx, mérito de Bookchin enfatizarlo en textos como Anarquismo social o anarquismo personal, es el verdadero vínculo entre la tradición anarquista y el pensamiento racionalista-ilustrado-humanista que tiene como su primer antecedente a Sócrates. La idea es relativamente sencilla: lxs individu@s no sólo podemos ser esclav@s y estar coaccionad@s por agentes externos (como el Estado) sino que también de nosotr@s mism@s. Lxs individu@s somos portador@s de una serie de fuerzas y tendencias innatas y adquiridas que movilizan nuestra acción y que, la mayoría del tiempo, actúan sin mediación de nuestra reflexión o voluntad. Lxs individu@s no siempre somos autónom@s; muchas veces somos heterónom@s: nos mueve la tradición que hemos adquirido en la escuela, la televisión, nuestras familias; ahí aprendemos normas patriarcales y jerárquicas que reproducimos sin cuestionarlas. Los valores nacionales que se enaltecen en el folclore y los mitos de nuestro territorio implican muchas veces concepciones supremacistas, racistas, clasistas que damos todo el tiempo por sentada. No es que estas fuerzas constantemente equivoquen su objetivo o que su contenido sea inmoral; el punto no es ése. El punto tiene que ver con que lxs individu@s ejecutamos acciones muchas veces inconscientes de cómo ellas se alinean con la sociedad jerárquica. Y es ahí donde aparece la idea de un/x sujetx autónomx. Hay que enfatizar lo que precisamente es: una idea. Los seres humanos tenemos

capacidades limitadas y, como tales, no podemos actuar con absoluta autonomía. Muchas veces sabremos qué es lo correcto, pero nuestra voluntad se doblega frente a los impulsos y las tentaciones. Otras veces aspiraremos a hacer un cuidadoso escrutinio de nuestros valores y aún quedarán vestigios de elementos jerárquicos e inmorales que escaparon a nuestro análisis. La autonomía es un ideal al que ha de aspirarse siempre en la vida diaria. No tiene que ver con comportarse como arcángelxs habitantes de un mundo humano, sino como individuoxs críticxs y reflexivxs que, de acuerdo a lo que es posible en cada caso, intentan hacer lo mejor posible para que las consecuencias de sus acciones sean previsibles para ellxs. En otras palabras, intentar todo el tiempo ser responsables de nuestra propia vida.

Esto último, evidentemente, no es fácil. La pedagogía libertaria, desde Ferrer Guardia hasta Martín Luengo, en su vertiente sociopolítica y anarcocomunista, ha sido siempre una gran reflexión sobre cómo podemos generar espacios para que lxs individuoxs, desde la infancia hasta la adultez, podamos hacernos críticas, reflexivas, racionales, en una palabra, autónomas. Josefa Martín Luengo enfatizaba la necesidad de que la actividad pedagógica en el aula (de una escuela libertaria preferentemente) se ocupe de “contramanipular”[12] a lxs jóvenes, a la luz de que la sociedad jerárquica está todo el tiempo intentando implantarse en ellxs de la mano de valores, costumbres, hábitos, tradiciones e ideas jerárquicas. La sociedad jerárquica, y aquí sirvámonos de conceptos útiles que vienen del pensamiento postestructuralista, se expresa desde ideas erróneas y concepciones supremacistas del mundo, hasta en el dominio de los cuerpos, de sus pulsiones e impulsos, que se expresa sutilmente al moldear el comportamiento desde el aula de clases hasta la ciudad llena de cámaras de vigilancia. La sociedad jerárquica promueve permanentemente que lxs individuoxs no sean autónomxs: no cuestionen, no critiquen, no piensen, no sueñen, no inventen. Estamos en una lucha: la lucha por arrebatar de los tentáculos de la sociedad jerárquica las conciencias de los seres humanos.

La idea de una cultura revolucionaria comienza a tomar forma, pero para describirla en toda su extensión debemos derribar un par de nociones bien asentadas en el pensamiento político anarquista. Observaremos, sugiero, que cultura revolucionaria, movimiento revolucionario y comunidad anarquista-comunista son, en verdad, la misma cosa. El modelo clásico es bien conocido: el movimiento político hace una revolución y, con ella, da origen a una comunidad donde se ha instaurado el comunismo y la anarquía. Pero comunismo y anarquía, como vimos antes, son, en verdad, acciones institucionalizadas, dinámicas, es decir, verbos. Con lo visto hasta ahora podemos reformular el asunto de la siguiente forma: lxs individuoxs autónomxs, comprometidxs con la expansión de un mundo de individuoxs autónomxs, descubren que tienen poca efectividad al momento de hacer praxis cuando la hacen solcs. En ello, se toma conciencia que si se uniesen, si actuasen en conjunto, es decir, si deviniesen movimiento, podrían aumentar su efectividad a la hora de expandir la lógica de la autonomía, precisamente de la mano de actividades permanentes y semipermanentes promotoras de la autonomía, en otras palabras, a través de instituciones. Y dado que ese movimiento de individuoxs autónomxs comienza a generar instancias donde empieza a operarse de modos ajenos a la sociedad jerárquica, se consti-

tuye una cultura nueva, una cultura revolucionaria, que genera hábitos, costumbres, ideas y modos de vida nuevos, que son el resultado de la vida de individuoxs que han decidido ser, en cada momento, racionales, reflexivxs, críticxs, es decir, autónomxs. Pero obsérvese más de cerca: esxs individuoxs ya están vinculados entre sí de la mano de las actividades que ellxs realizan, tanto entre sí como con otrxs individuoxs en camino a ser autónomxs y, por consiguiente, esa red de individuoxs, unidxs por el ideal de un mundo autónomo, son, propiamente, la comunidad anarquista. La comunidad anarquista es movimiento, y el movimiento anarquista es comunidad. Y como comunidad, con una cultura propia, puede aspirar a infiltrarse en cada uno de los recovecos de la sociedad jerárquica, apropiarse de todas las grietas (para usar la expresión de Holloway), de formas violentas y no violentas. Ser como termitas que derribarán la casa del capitalismo, el Estado, el patriarcado, etc., de la mano de pequeños mordiscos; ser como la placa bacteriana que, siendo invisible a los ojos del jerarca, corroe el diente con su ácido láctico hasta destruir su estructura[13]. La revolución es el gran proceso donde la lógica de la autonomía se impone sobre la lógica de la heteronomía, resultado de la acción del movimiento promotor de la autonomía en contra del cáncer promotor de la heteronomía.

El hecho de ser una comunidad que está compuesta por una serie de sujetxs críticos hace posible poner sobre la mesa la cuestión de los estilos de vida. Al darse cuenta de los elementos totalmente insostenibles de nuestros hábitos de consumo, se comienzan a dar pasos en la modificación de éstos, junto con todas las demás prácticas[14]. Es aquí donde la cuestión de la democracia se torna relevante. En conjunto, lxs individuoxs ponemos sobre la mesa nuestras necesidades[15], nuestros recursos, saberes, limitaciones, etc., y colectivamente imaginamos y construimos el mundo que queremos. En esto, ante recursos escasos, tanto materiales como humanos, valdría la pena que cada voz sea escuchada, que cada argumento sea debatido, que cada sensibilidad sea tenida en cuenta, con el fin de poder generar decisiones, de asumir compromisos, de priorizar ciertos senderos sobre otros, etc.[16]. El hecho de que en el presente un movimiento tal no pueda permitir que todas las actividades en el tiempo de lxs sujetxs que lo componen tengan un carácter horizontal y desmercantilizado es muestra de la necesidad de seguir en la lucha. En efecto, como nos recuerda Dominick en relación a la adopción del veganismo: “Aquellxs de nosotrxs quienes hemos sido criadxs para ser consumidorxs ciegos, ciudadanxs obedientes, esposxs y demás, debemos de alterar radicalmente nuestras actividades diarias, o de otra forma seremos incapaces de dirigir una sociedad liberada en el futuro. En efecto, ni siquiera buscaremos cambiar radicalmente al mundo que nos rodea hasta que aprendamos a dejar de valorar los efectos y elementos superficiales y espectaculares del presente”[17].

Lo dicho hasta ahora es, en esencia, el fundamento conceptual del nuevo concepto de revolución que actualmente se promueve desde el anarcocomunismo. Hay, sin embargo, conexiones teóricas y empíricas que han de ser profundizadas en otros trabajos para que la imagen de ésta sea, no sólo completa, sino que convincente. Las formulo a modo de preguntas: ¿Por qué quien asuma la autonomía como ideal para su vida ha de concluir la necesidad de la eliminación de toda forma de jerarquía?, ¿qué maneras prácticas no jerárquicas –las que se

promueven en las instituciones revolucionarias— son, además de promotoras de la anarquía y el comunismo, promotoras de la autonomía?

Madelyyna Zicqua

Notas:

- [1] Véase Jappe, “¿Libres para la liberación?” en Jappe, Masio y Rojo, Criticar el valor, superar el capitalismo.
- [2] Véase Lazzarato. El capital odia a todo el mundo. Fascismo o revolución. Acerca de cómo el imperio español impuso la lógica del trabajo a las poblaciones indígenas en América, véase el caso de las mitas toledanas, Noejovich, y Salles, “La deconstrucción y reconstrucción de un discurso histórico: a propósito de la mita toledana”.
- [3] Véase Azaryan y Piragibe, “Anarquismo, por la autonomía y contra las costumbres”, disponible en: <https://www.portaloaca.com/pensamientolibertario/textos/anarquismo/anarquismopor-la-autonomia-y-contra-las-costumbres/>
- [4] Bookchin, “Las formas de la libertad” en Anarquismo en la sociedad de consumo.
- [5] Por ejemplo, Bourdieu y Passeron en Los herederos o Coleman en “Social Capital in the creation of Human Capital”
- [6] Véase Bastani, “Fully Automated Luxury Communism”.
- [7] Cuando Lenin en su panfleto El Estado y la revolución piensa el comunismo, recurriendo a esa concepción que bastardiza a Marx y lo hace sostener una falsa teoría que distingue socialismo de comunismo, se le piensa precisamente como un flujo ilimitado de bienes donde lxs individu@s no deben operar con ninguna reserva respecto de su consumo particular.
- [8] Véase Landauer, “Llamamiento al socialismo”.
- [9] Biehl, “Bookchin’s Revolutionary Program”, disponible en: <https://roarmag.org/magazine/biehl-bookchins-revolutionary-program/>.
- [10] Sobre esto véase Kuhn, “Soccer vs. State” y Fernández Ubiría, “Anarquismo y fútbol”.
- [11] Bookchin, “Las ciudades: el florecimiento de la razón en la historia” en La próxima revolución.
- [12] Martín Luengo, “La escuela de la anarquía”.
- [13] Pese a la creencia popular, no existen bacterias que consuman nuestros dientes. Lo que realmente ocurre es que la placa bacteriana metaboliza las azúcares de la comida que consumimos, y ello da por resultado la producción de ácido láctico, que es lo que genera la caries. Me tomo este espacio

para recordar, enfáticamente, que el uso diario de hilo dental, como el cepillado, son parte de la higiene mínima de nuestros dientes; no es ni un capricho, ni un instrumento burgués.

[14] Por ejemplo, las prácticas que son conducentes a la abolición del patriarcado, véase mi texto “Praxis prefigurativa anarquista queer”, disponible en: <https://www.portaloaca.com/pensamientolibertario/textos/anarquismo/praxis-prefigurativa-anarquista-queer/>.

[15] El anarquismo, con sensatez, ha rechazo asumir con ligereza la idea de que haya “necesidades falsas”. Malatesta (en “Comunismo” en Páginas de lucha cotidiana) comentaba “¿Cómo sería posible, imaginable, una regla aplicable a todos? ¿Y quién sería el genio, el dios, que podría dictar esa regla?”. En efecto, sería absurdo decir que el hecho de que nuestras necesidades provengan de la cultura ello la falsifica. La idea de que hay “necesidades naturales, biológicas” carece de sentido, a la luz de que un/individuo que come puede vivir 30 años si lo hace alimentándose con pan u 80 si lo hace con una dieta saludable, libre de carne, con nutrientes esenciales, etc. Las necesidades están vinculadas directamente con el tipo de vida que se quiera tener (y eso incluye una vida más corta o más larga). Sin embargo, para volver con Marcuse, hay necesidades que hemos recibido de la sociedad cuya satisfacción es insostenible para un mundo sin jerarquías. De este modo, no hemos de cuestionar el hecho de que lxs individu@s tengamos necesidades tales o cuales, sino en qué medida estaríamos dispuest@s a no satisfacerlas, a trabajar en “dejar de necesitarlas”, como quien siendo adicto deja el cigarrillo, precisamente por nuestra convicción en esa sociedad que queremos construir para tod@s. En este sentido, la actividad colectiva de pensar un mundo diferente tiene una dimensión terapéutica que no ha sido profundamente atendida por una psicología anarquista.

[16] Shantz comenta cómo prácticas como el bricolaje son una “alternativa a la valorización del mercado y la producción con fines de lucro incorporada en las empresas corporativas. Lxs aficionad@s al bricolaje anarquistas recurren a la producción autovalorante enraizada en las necesidades, experiencias y deseos de comunidades específicas. En lugar de un espíritu consumista que fomenta el consumo de artículos prefabricados, lxs anarquistas adoptan un espíritu productivista que intenta una reintegración de la producción y el consumo”. Véase Shantz, “Futuros anarquistas en el presente”, disponible en: <https://www.portaloaca.com/pensamientolibertario/textos/anarquismo/jeff-shantz-futuros-anarquistas-en-el-presente/>.

[17] Dominick, “Liberación animal y revolución social. Una perspectiva vegan del anarquismo o una perspectiva anarquista del veganismo”

Anarquismo, por la autonomía y contra las costumbres

A lo largo de la tradición del comunismo anárquico se ha presentado como algo digno de ser observado el cómo determinadas culturas, en contraste con las que han sido pervertidas del todo por el capitalismo, poseen determinados espacios donde se opera por lógicas de apoyo mutuo, lo que David Graeber habría llamado «comunismo cotidiano». El que haya dinámicas de solidaridad arraigadas en determinados ámbitos de la cultura es una muestra de que una sociedad articulada basada en estos vínculos, y no en los de competencia, es algo posible. Es, sin embargo, necesario exponer los límites de este tipo de hechos para un pensamiento revolucionario.

Existe una distinción que será relevante para nuestra exposición. Las acciones pueden tener su fundación, en líneas generales, de dos formas. O bien, movidas por lo que podemos llamar «pasividades» o «determinantes pasivos», o bien producto de una voluntad activa. Las pasividades son hábitos y tendencias que han sido arraigadas en nosotr@s resultado de habitar en una determinada cultura, un determinado entorno, una determinada regularidad, que conforma modos habituales de hacer las cosas. La tradición y las costumbres que ejecutamos todo el tiempo en la cotidianidad pertenecen al ámbito de las pasividades. Lo que tienen de particular aquellas cosas que hacemos movid@s por pasividades es que no se pone nunca en juego el

fundamento y las motivaciones de la práctica, y si ésta en general se alinea con nuestras aspiraciones y convicciones. El que buena parte de nuestro hacer se funde en pasividades es lo que genera que, muchas veces, en un momento oportuno, nos demos cuenta de que algo que hicimos siempre carecía de sentido, que teníamos por verdadero algo de lo que no tenemos real constancia, que, por ejemplo, había incoherencia cuando decíamos que amábamos a lxs animales pero comíamos jamón (porque desde peques comimos jamón).

El moverse por una voluntad activa radica, en cambio, en un proceder en que el sujeto actuante inspecciona si lo que hará se alinea con los fines que persigue y, a la vez, se cuestiona si los fines que persigue se fundan en verdaderas evidencias. Muchas veces cuando nos decidimos por proceder activamente en determinados ámbitos que anteriormente estaban colonizados por pasividades, nos damos cuenta que estábamos procediendo equivocadamente. De hecho, en buena medida, el que lxs anarquistas adquiramos muchas veces modos de vida alternativos se funda en un cuestionamiento generalizado y activo a las costumbres y hábitos con los que la sociedad jerárquica nos educó en primer lugar. Mas, también puede ocurrir que un hábito, al ser analizado activamente, se legitime en su racionalidad, como cuando desde peques nos educaron a lavarnos diaria-

mente los dientes o a lavarnos las manos luego de ir al baño. No es que el contenido de la costumbre sea errado, sino en qué medida está legitimado a la luz de evidencias.

Consideremos ahora lo siguiente: ¿Qué queremos lxs anarquistas? Lxs anarquistas queremos constituir un mundo donde en todos los ámbitos se proceda horizontal e igualitariamente. Un mundo donde todxs estemos permanentemente procediendo a través de la convicción de que debemos vivir sin oprimir a otros, de que debemos ayudarnos y apoyarnos mutuamente en el enaltecer y hacer progresar las vidas de todxs. Ningún/x anarquista genuinx, desde Malatesta hasta Graeber estaría en desacuerdo con una afirmación de ese estilo.



Ahora bien, consideremos ahora los espacios de solidaridad que están arraigados en la cultura y determinemos sus potenciales para fundar una cultura revolucionaria. Los inuit, recordaba Kropotkin en El apoyo mutuo, tenían tendencias «comunistas» a la hora de abastecer medios de vida a todxs.

En España son, afortunadamente, marginales aquellxs que creen que la salud no debe ser de acceso universal. En Brasil nadie pensaría siquiera cobrar por darle la hora a alguien y en Irán sería impensable que te pidan dinero por una recomendación sobre dónde beber buen café. Todas esas dinámicas, donde prima la lógica del regalo, no están fundadas genuinamente en una convicción respecto de lo nocivas que son las relaciones mercantiles en todos los ámbitos de la vida, sino que pueden fundarse en la mismísima nada, en la repetición de acciones que genera costumbres. Muchos hábitos caritativos que provienen, de hecho, del cristianismo, más allá de que en su origen el cristianismo pudo haber sido basado en una convicción ética genuina, surgen del miedo al castigo, a perder la vida eterna, a ser reprobado ante los ojos de Dios/x, etc. Lo anterior podría ocasionar que un cuestionamiento del dogma religioso sobre el que se fundaba la práctica destruya la práctica misma. También podría pasar que la evolución natural de las costumbres y prácticas de una cultura, en la medida de que no se sostiene sobre convicciones activamente asumidas y ejecutadas, simplemente los dejes de lado, ni siquiera por la intervención de un agente externo más que el mismo tiempo.

Éste es, en buena medida, el motivo por el que las tradiciones y las costumbres no mercantiles tienen más bien poco que ofrecer para explotarse en términos políticos. Una comunidad sólo puede vivir éticamente si es que lxs individuox que sostienen esa comunidad son éticxs, es decir, si lxs individuox que en ella habitan la sostienen como fruto de una convicción permanente en el enaltecimiento de la humanidad a través de la falta de jerarquías. Una política revolucionaria debería, así, estar orientada hacia el cambio de prácticas, pero también, sobre todo, a realizar una «revolución moral», como le llamaba Malatesta, donde lxs individuox adquieran una convicción activa respecto de la solidaridad y la horizontalidad. Para hacer tal cosa, la práctica anarquista central ha de radicar en promover y cultivar la autonomía de lxs individuox, de modo que ellxs se tornen críticxs respecto de lo dado; que no den asentimiento a costumbres y prácticas que les han sido dadas y que no se pueden acreditar en primera persona.

Dana Azaryan & Sora Piragibe

Lura Banaketak

**Gurekin kontaktatu nahi baduzu idatzi helbide honetara:
Si quieres contactar con nosotr@s escribe a esta dirección:**

Lura-Banaketak@riseup.net

Utopismo y prefiguración

Este es un texto de Ruth Kinna del 2016, titulado "Utopianism and Prefiguration", compilado en el libro de Chrostowska, S. & Ingram, J. (eds). Political Uses of Utopia: New Marxist, Anarchist, and Radical Democratic Perspectives. New York, NY: Columbia University Press, pp. 198-218. Traducción al español por Tía Akwa.

Para lxs anarquistas, las utopías se tratan de acción. Como sostiene Uri Gordon, las utopías están «conectadas umbilicalmente a la idea de revolución social»[1]. El tipo de acción que describe la utopía es un tema de debate. Este ensayo examina cómo el pensamiento utópico da forma al pensamiento anarquista y destaca algunos cambios recientes en los usos políticos de la utopía. El utopismo no se trata como un concepto o método abstracto, ni como un género o lugar literario, porque no es así como lxs anarquistas han entendido la idea. La utopía, señala Gordon, «siempre ha significado algo más que un ejercicio hipotético en el diseño de una sociedad perfecta». Como idea revolucionaria, la utopía está ligada al principio de prefiguración.

Utopía

La prefiguración ha sido identificada como un concepto central en el pensamiento anarquista contemporáneo y se invoca cada vez más para resaltar el carácter distintivo de las prácticas, acciones y movimientos anarquistas. En 2011, dos meses después del inicio de Occupy Wall Street, David Graeber identificó la política prefigurativa como uno de los cuatro principios característicamente anarquistas del movimiento, siendo los otros tres la acción directa, el ilegalismo y el rechazo de la jerarquía. Insinuando el utopismo del concepto, describió a Occupy como un intento genuino de «crear las instituciones de la nueva sociedad en el caparazón de la vieja». Siguiendo la idea, vinculó la prefiguración con la creación de «Asambleas Generales democráticas», la toma de decisiones por consenso y una gama de instituciones de ayuda mutua y autoayuda, incluidas «cocinas, bibliotecas, clínicas, centros de medios»[2]. El surgimiento espontáneo de estos cuerpos y prácticas atestiguó la viabilidad de las aspiraciones radicales, en formas que podrían considerarse contrarias a la idea tradicional de la utopía como un reino imaginario de la inexistencia o imposibilidad ideal. Sin embargo, en la medida en que acciones como Occupy exponen la debilidad de los despidos oficiales del cambio social igualitario, capturado en el mantra «no hay alternativa», también son utópicas.

Si bien hay poca disputa sobre la centralidad de la prefiguración en las literaturas anarquistas, hay una variación considerable sobre la política utópica que la acción prefigurativa fomenta y rechaza de diversas maneras. El ensayo muestra cómo el modelo de utopismo (asociado con lxs socialistas utópicos de mediados del siglo XIX) sirve como contraste para el anarquismo contemporáneo. También toca el conocido encuadre de Abensour de la «utopía como deseo» para ilustrar la unión del utopismo antiutopista con algunas concepciones recientes del utopismo anarquista. Al examinar los debates sobre la interrelación de estos dos conceptos y, en particular, las continuidades y discontinuidades en la historia del pensamiento anarquista, es posible capturar el espectro de la práctica política utópica que describe la prefiguración, que se extiende desde un compromiso utópico hasta un encuadre sociológico de alternativas a un abrazo distópico de una psicología del deseo.

Prefiguración

Para Benjamin Franks, la prefiguración es el principio que utilizan lxs anarquistas para evaluar la legitimidad de las acciones y define el concepto en términos de una relación entre fines y medios. Un compromiso anarquista fundamental, argumenta, es que «los medios tienen que prefigurar los fines»[3]. En la teoría política normativa, el compromiso con la prefiguración lleva a lxs anarquistas a rechazar tanto el consecuencialismo, la idea de que los resultados de las acciones son las medidas adecuadas de rectitud, como la deontología que, en cambio, considera la justicia de las acciones en términos de deber o conformidad con normas o leyes establecidas[4]. La prefiguración, argumenta Franks, lleva a lxs anarquistas hacia la ética de la virtud, una posición que fundamenta la moralidad en el carácter o comportamiento y las intenciones de lxs actores/actrices. Además, Franks asocia la prefiguración con lo que él denomina «ética pragmática». Esto significa que lxs anarquistas rechazan el instrumentalismo, o el principio de que «el éxito de un plan está determinado por su eficacia en la consecución de los objetivos»[5]. Franks asocia el instrumentalismo con Max Weber. Sin embargo, su elisión del instrumentalismo con el consecuencialismo lo lleva a identificar un abanico de exponentes, desde J. S. Mill hasta Lenin, e incluso a aplicarlo a doctrinas que buscan desvincular la evaluación de la acción de las consideraciones de rectitud por la sustitución de la mera «necesidad». El maquiavelismo y el nequevismo son ejemplos. En contraste con este amplio cuerpo de pensamiento, la prefiguración anarquista colapsa la distinción entre medios y fines. En términos que recuerdan el precepto de tintes anarquistas de Gandhi de ser el cambio que deseas ver, Franks sostiene que las acciones «encarnan las formas de relación social que lxs actores/actrices desean ver desarrollarse»[6]. Las implicaciones políticas son que los comportamientos cotidianos son fundamentales para la práctica anarquista y que las decisiones que toman lxs individuos en la conducción de sus vidas proporcionan un lugar principal para las acciones anarquistas. Cindy Milstein se hace eco de esta comprensión. La prefiguración, argumenta, es «la idea de que debe haber una relación éticamente coherente entre los medios y los fines. Los medios y los fines no son lo mismo, pero lxs anarquistas utilizan medios que apuntan en la dirección de sus fines. Eligen acciones o proyectos en función de cómo encajan en objetivos a más largo plazo. Lxs anarquistas participan en el presente de la forma en que les gustaría participar, mucho más plenamente y con mucha más autodeterminación, en el futuro, y animan a otros a hacerlo también. La política prefigurativa alinea los valores de unx con las prácticas de unx...»[7]

La prioridad asignada a la intención como una norma de rectitud no es nueva en el pensamiento anarquista. El anarquista del siglo XIX Kropotkin defendió a lxs asesinos de Alejandro II en 1881, precisamente en estos términos[8]. Del mismo modo, el anarquismo ha sido durante mucho tiempo asociado con el rechazo del instrumentalismo: Weber enmarca su crítica de Tolstoi, en términos de la prioridad asignada por lxs anarquistas

tas a la “ética de los fines últimos” sobre la “ética de la responsabilidad”[9]. Sin embargo, el término “prefiguración” no aparece en los discursos anarquistas del siglo XIX, al menos no habitualmente. Para algunxs autorxs contemporáneos esta ausencia es significativa y su aparición en las últimas dos décadas, o bien, captura el hecho de que ha habido un cambio en el pensamiento, o tal vez en el énfasis, en el pensamiento anarquista contemporáneo en el período posterior a la II Guerra mundial[10]. De hecho, algunxs vinculan el concepto fuertemente al activismo reciente. La fuerte asociación a veces entre la organización del trabajo y el anarquismo histórico, por una parte, y la dicotomía entre el anarquismo social y de estilo de vida, por el otro, ha animado este punto de vista (aunque lxs defensorxs de la prefiguración rechazan rotundamente la crítica del anarquismo de estilo de vida que Murray Bookchin avanzó cuando se consolidó esta distinción)[11]. Para dar un ejemplo, en “Tratar de ocupar Harvard” notas Philip Cartelli: *“Desde el comienzo de Occupy Wall Street, se ha hablado mucho de su política prefigurativa, un modo cada vez más popular de organización y práctica política entre los movimientos de base de la izquierda durante el último medio siglo que modela el tipo de sociedad democrática en la que aspiran a vivir. Sin embargo, en mi experiencia, es más probable que tales políticas radicales de estilo de vida atraigan a activistas fuera de los grupos políticos tradicionales, como los sindicatos o las organizaciones orientadas a temas específicos y políticas.”*[12]

Marianne Maeckelbergh ofrece un relato similar, rastreando la prefiguración a través del feminismo de posguerra, *“los movimientos antinucleares y por la paz, los movimientos de justicia racial en los EE. UU., los movimientos anticolonialistas y antidesarrollistas en el Sur global, y más tarde los movimientos de hágalo usted mismx y por el medio ambiente, todos los cuales alimentaron el movimiento de alterglobalización que desafió el derecho de las organizaciones multilaterales (OMC / BM / FMI / G8) a gobernar el mundo”*[13]. En este contexto, la prefiguración es una expresión de la política contracultural que desapareció a finales de los años 60 para resurgir en las recientes campañas anticapitalistas. Y en lugar de apegarse al «anarquismo» como tal, una doctrina que sugiere un compromiso ideológico denso y una práctica definida, la prefiguración está vinculada a las prácticas, libre de contenido específico. Maeckelbergh encuentra el contraste en la política programática a la antigua.

Las prácticas de hoy encuentran sus predecesoras en los movimientos de la década de 1960, cuando lxs activistas cuestionaron a gran escala la necesidad de un programa político unitario de cambio revolucionario (en otras palabras, la necesidad de determinar de antemano para qué es ‘para’ el movimiento). Estas ideas a menudo adoptaron la forma de practicar la «democracia participativa» y construir relaciones sociales «autónomas»[14].

Las suposiciones estrictamente obreristas sobre el carácter y la composición del movimiento histórico son discutibles. Además, la identificación de la política prefigurativa con determinadas olas de actividad o formas de práctica revela una tendencia al historicismo que es difícil de reconciliar con los tipos de agencia que la prefiguración destaca. La importancia de la dinámica de medios-fines en la política prefigurativa no es que mapee las acciones a un conjunto prescrito de formas aprobadas, sino que gobierna contra juicios basados en la considera-

ción de resultados o, al menos, resultados determinados por cualquier otrx individuex que no sea «agente local»[15]. De manera similar, el peso que se atribuye a las decisiones que toman lxs activistas cuando se involucran en la acción no es que la prefiguración dé como resultado un consenso moral o uniformidad política, sino sólo que respalda la acción directa: el poder de transformación se coloca en manos de lxs individuex, actuando por sí mismxs y/o en colaboración con otrxs.

En el discurso actual, la prefiguración se utiliza para describir el poder creativo de las luchas colectivas[16], el proyecto de construcción de un mundo nuevo en el corazón del viejo, ya sea en el sentido ordinario de la palabra, como presagio[17], o para describir las formas en que se expresan los deseos revolucionarios con respecto a la íntima relación entre transformación social y acción en el presente[18]. Como Franks, David Graeber sitúa el compromiso con la acción directa en la vida cotidiana en el centro de los discursos prefigurativos[19]. La prefiguración está vinculada a la creatividad, la subversión, la alegría y al desarrollo de relaciones y formas de vida alternativas. La política prefigurativa, afirman Federico Campagna y Emanuele Campiglio, *“va de la mano con el deseo de una imaginación a largo plazo y de amplio horizonte”*; la prefiguración se trata de *“el ejercicio continuo de contrastar los paisajes imaginarios con las necesidades y los flujos subterráneos de la vida cotidiana”*[20].

En todos estos sentidos, la prefiguración cuestiona la asociación frecuente e irreflexiva del anarquismo con la destrucción y, en cambio, enfatiza las características experimentales, productivas e innovadoras de las prácticas anarquistas que desafían y buscan reemplazar o desafiar las formas sociales jerárquicas y opresivas. Como sostiene Franks, la política prefigurativa describe el rechazo del vanguardismo y las certezas “científicas” sobre las que se ha construido el elitismo revolucionario y el repudio de las variedades de socialismo que han producido las estrategias de vanguardia: dictaduras sin clases pero altamente centralizadas e industrializadas[21]. Así como rechaza la imposición de medios dictatoriales, incluso fugaces y temporales, la prefiguración abarca acciones que no logran más que ganancias transitorias y momentáneas en la autonomía. Las acciones locales y directas que aportan estos beneficios fomentan comportamientos transformadores. En resumen, la prefiguración descarta ciertos enfoques del cambio social, pero deja la especificación de comportamientos abierta a lxs activistas. A este respecto, y en el contexto de los debates sobre las continuidades y discontinuidades de los movimientos anarquistas históricos y modernos, el enfoque de Franks sobre la prefiguración parece maleable tanto para la política del siglo XIX como para las campañas posteriores a la segunda guerra mundial y las formas contemporáneas de activismo. Sin embargo, como revela la relación entre utopismo y prefiguración, el utopismo del movimiento histórico parece fallar en contra de esta aplicación. En términos de Franks, la sospecha es que estas formas de utopismo admiten una brecha entre medios y fines, comprometiendo la prefiguración al dirigir la acción hacia la realización de objetivos predeterminados.

Prefiguración y utopismo

Es común encontrar que lxs anarquistas contemporáneos describen la prefiguración como una política utópica. En Anarquismo y sus aspiraciones, Cindy Milstein sostiene que imaginar un mundo *«más allá de la jerarquía»* es *«parte de la prefi-*

guración». E insinuando la continuidad del pensamiento anarquista, sugiere que al adoptar una política prefigurativa, el anarquismo contemporáneo *“conserva un impulso utópico”*[22]. En su defensa del utopismo anarquista, Milstein sugiere de forma explícita como un rechazo de otros dos tipos. La utopía, sostiene, no es ni *“un experimento mental, ni tampoco se trata de un proyecto o plan rígido”*. Franks hace un punto similar. Prefiguración, argumenta, es compatible con el utopismo, pero califica las formas en que esto es así; y comparte la preocupación de Milstein de que las utopías, por lo general, caen en una de dos tipos principales: ideal abstracto o el modelo. El primero va en contra de prefiguración por extracción de acción de contenido práctico y el segundo mediante la aplicación de una disposición social ideal que hace del compromiso prefigurativo imposible. Volviendo a la dinámica de la relación medios-fines, Franks sostiene que el papel del pensamiento utópico no puede ser para delinear el “fin” o la finalidad de la acción, porque esto estimula tanto el consecuencialismo y el pensamiento estatista: tanto la idea de que la perspectiva de que los fines mitigan los daños de los medios empleados para su realización y, en primer lugar, que el objetivo puede ser predeterminado.

La concepción del utopismo del que Franks y Milstein están más preocupados por resistir es la pintada por los liberales antiutópicos, que vincula el utopismo con la planificación social rígida, el perfeccionismo moral y la determinación totalitaria del bienestar individual. En estos esquemas, lxs utópicxs aparecen a menudo como peligrosxs fantasiosxs, completamente desconectadxs de la realidad y ciegsx a los costos sociales de sus ideales. En la literatura crítica sobre el anarquismo, este tipo de utopismo se inscribe típicamente en los retratos de Bakunin [23]. La respuesta de Milstein es tratar la utopía como un método vinculado a la práctica más que como un descriptor de una condición social. El utopismo anarquista *«imagina formas de encarnar su ética y luego trata de implementarlas»*[24]. La parecon, el modelo de economía participativa de Michael Albert, podría considerarse un ejemplo de este enfoque, aunque no es un ejemplo que ella cita[25]. Franks sigue una táctica similar. En la política prefigurativa, sostiene, la utopía puede ilustrar los principios anarquistas, modelar su funcionamiento práctico, inspirar acciones o proporcionar un trampolín para el desarrollo de nuevos discursos críticos, siempre que no sirva como el fin en sí mismo.

Además, Franks añade una psicología de la acción. El utopismo anarquista, argumenta, podría considerarse como un mito, comparable al mito de la violencia de Sorel. Al igual que el mito soreliano, el utopismo anarquista no se ve afectado por el fracaso de su logro[26]: tomando prestada la prolija formulación de Milstein, *“los anarquistas están acostumbrados a perder”*[27]. De esta forma, el mito indica una voluntad eterna de soportar la imposibilidad del éxito como condición de lucha. Además, el utopismo anarquista comparte las cualidades irracionales del mito de Sorel, que Franks captura en la noción de deseo. A la luz de la crítica liberal antiutopista, la invocación de Sorel parece extraña; como sostiene Mark Antliff, tanto la naturaleza con rostro de Jano del pensamiento de Sorel como la apelación a la violencia anestesiada son profundamente problemáticas. Sin embargo, el análisis cuidadoso de Antliff de Sorel también ayuda a explicar por qué el mito sigue siendo atractivo para lxs activistas contemporánexs como *«un catalizador de inspiración revolucionaria»*. Para Sorel, señala Antliff,

“los mitos presentaban al público un ideal visionario cuyo marcado contraste con la realidad actual agitaría a las masas”. Su invocación del mito fue un indicador del papel que atribuía a la emoción y la intuición en la acción social. También fue una señal de su rechazo a la “planificación racional” y, más concretamente, a la idea, que asoció con el reformismo socialista, de utilizar modelos sociales para delinear políticas de acción incremental[28].

Una fuerte tradición de pensamiento anarquista crítico, que se remonta al rechazo de Proudhon de todos los sistemas, da fe del antiutopismo que describen Franks y Milstein. Rudolf Rocker reafirmó convincentemente el antiutopismo del anarquismo[29]. Sin embargo, la asociación del anarquismo con la abstracción y el modelo del utopismo infunde mucho del pensamiento anarquista contemporáneo. El título del prefacio de Christian Marazzi a *Por qué estamos luchando, “Éxodo sin tierra prometida”*, insinúa la persuasión de la autocrítica anarquista[30]. Más concretamente, Uri Gordon, Simon Tormey y Saul Newman han avanzado la crítica y han buscado distanciar el anarquismo contemporáneo de las doctrinas dominantes del siglo XIX. A menudo se identifica a Kropotkin como un exponente del tipo equivocado de utopismo: una forma inflexible, centrada en el destino más que en el viaje y arraigada en concepciones abstractas y esencialistas de la naturaleza y el florecimiento humano. En el trabajo reciente de Newman, la distinción relevante es entre *“el «utopismo científico», en el que una futura sociedad anarquista se fundamenta en principios científicos y racionales y será el resultado inevitable de una revolución contra el Estado; y otro que podría denominarse «utopismo del aquí y ahora», en el que la atención se centra menos en lo que sucede después de la revolución y más en una transformación de las relaciones sociales en el presente”*[31].

El debate de Franks sobre la teoría política utópica del siglo XX ayuda a descubrir la razón por la que las tradiciones anarquistas históricas se han identificado persistentemente con el modelo del utopismo. Su opinión de que lxs anarquistas están más abiertxs a comprometerse con el posmodernismo que otros tipos de socialistas (específicamente leninistas), debido a las concepciones fluidas de la utopía que apoya el posmodernismo, apunta a desarrollos teóricos en el campo de los estudios utópicos. El trabajo académico de Miguel Abensour ha sido muy influyente aquí. En un debate reciente, que recomienda Newman, Abensour define el utopismo como una idea de “devenir”, término que utiliza para describir una condición ontológica ligada a la creatividad, individualidad e inventiva del deseo. Hay un sentido amplio en el que el utopismo captura un deseo particular, pero no es uno al que se le pueda dar contenido. Las utopías persistentes, a diferencia de las «formas eternas», designan *«un impulso obstinado hacia la libertad y la justicia, el fin de la dominación, de las relaciones de servidumbre y de las relaciones de explotación»*. Este impulso es una *“orientación hacia lo diferente, el deseo de la llegada de una alteridad radical aquí y ahora”*[32].

Estos desarrollos innovadores en los estudios utópicos tienden a historizar formas de antiutopismo utópico, en gran parte en la crítica de las tradiciones marxistas vulgares, de la misma manera que lxs activistas contemporánexs historizan la política prefigurativa. Sin embargo, la divergencia de las tradiciones históricas anarquista y marxista rara vez se nota y el resultado

es que la convergencia del utopismo anarquista y el antiutopismo utópico contemporáneo no se trata, como sostiene Franks, como un cambio en el pensamiento utópico, sino como una revisión del anarquismo. Así, para Newman, el acoplamiento informa el rechazo de dos corrientes: una que asocia las tradiciones socialistas del siglo XIX con el obrero y una segunda que trata al socialismo como una filosofía de la ilustración que coloca automáticamente las visiones utópicas en un recuadro marcado como abstracción o plano. Sin embargo, otra lectura de la historia es posible y la apertura del utopismo anarquista contemporáneo «aquí y ahora» a formas de pensamiento posmoderno que Newman y otros vinculan con modificaciones paralelas en el anarquismo histórico se puede explicar igualmente por la distancia crítica entre el pensamiento utópico anarquista y otras formas de utopismo socialista. Como ha argumentado David Leopold, la vestimenta convencional “utópica” y “antiutópica” del socialismo del siglo XIX oculta diferencias significativas en la estructura del pensamiento político revolucionario[33].

En el siglo XIX, los argumentos sobre el utopismo se ensayaron a menudo en el contexto de un extenso debate sobre el papel de las herramientas represivas del estado como instrumentos de transformación revolucionaria. Las divisiones sobre este tema se convirtieron en marcadores de compromiso ideológico. Lxs anarquistas y otrxs antiautoritarixs rechazaron firmemente la idea de que los poderes del estado pudieran usarse de esta manera y argumentaron que la posición contraria asumía un modelo de cambio que era elitista y, por lo tanto, contraproducente. Babeuf y Blanqui fueron identificadxs como lxs progenitorxs de esta estrategia. Las estrategias que lxs anarquistas propusieron en respuesta fueron utópicas, pero no en el sentido en que lxs autoritarixs solían pintar tradiciones utópicas, por lo general refiriéndose a planos fantásticos y sin sentido. El indicador importante del utopismo como alternativa al elitismo del socialismo autoritario fue la expresión de los ideales anarquistas a través de acciones directas que trazaron medios consistentemente para los fines de la lucha. Por ejemplo, en los modelos de cambio insurreccionales bakuninistas, la destrucción de los derechos de propiedad individual, registrados en los registros de la propiedad, a menudo se identificaba como un medio de cambio revolucionario y se asignaba a un fin particular: la abolición de la propiedad privada. La destrucción de los registros fue un acto simbólico mediante el cual lxs sin tierra se deshicieron de las protecciones legales formales que respaldaban los derechos de propiedad y el sistema de explotación y opresión rural que sancionaban. La idea de la huelga general siguió una lógica similar, pero en lugar de quemar los registros de propiedad, lxs trabajadorxs tomaron el control inmediato y directo de la tierra y las fábricas y abandonaron la producción con fines de lucro. El modelo tolstoyano era bastante diferente, involucrando múltiples actos individuales de rechazo, además de acciones colectivas, en particular para participar en sistemas de reclutamiento y regímenes de castigo. Aquí, la acción se dirigió hacia la realización de la coexistencia pacífica, y la no violencia es el medio requerido. Para Kropotkin, la revolución tenía un aspecto insurreccional pero se sustentaba en un principio de retirada colectiva. Los fines fueron capturados en el principio de ayuda mutua. El medio apropiado fue la construcción de redes políticas, sociales y económicas, organizadas fuera del alcance del Estado, que

asegaran tanto que lxs activistas tuvieran acceso a las necesidades básicas en períodos de violenta represión e intensos combates, como que las relaciones sociales capaces de sostener las prácticas anarquistas fueron creadas antes del colapso del estado[34].

Al igual que lxs anarquistas acusaron a lxs autoritarixs de centrarse en cuestiones de eficiencia o necesidad en el desarrollo de la estrategia revolucionaria —la misma crítica que Franks atribuye al leninismo—, también se mostraron cautelosos frente a la abstracción. En la obra de Bakunin la relación medios-fines se basa en una comprensión de la libre competencia conceptual. Lxs socialistas, según él, estaban unidxs en su compromiso de “la igualdad, la libertad, la justicia, la dignidad humana, la moral y el bienestar de lxs individuoxs”. Pero éstos no eran extremos, como tal, ya que el significado de estas ideas abstractas siempre estaba abierta a la interpretación: tomaron un matiz particular, cuando se “mapean por unxs pocxs sabixs o genios”[35]. El elemento utópico de su anarquismo fue llenado por una visión de la gente común que negocian significados conceptuales a través de la lucha y el proceso de autoorganización, una vez tirado de los grilletes de su esclavitud en un acto directo de la insurrección. Kropotkin y Gustav Landauer desarrollaron sus alternativas utópicas a través de la crítica de las teorías socialistas de la historia, que consideraban abstractas[36]. Su especial preocupación era poner de relieve la estructura del socialismo científico de Marx y Engels y demostrar que la utopía anarquista se quedó a cierta distancia de ella. Marx, argumentaron, negó que fuera un utópico, pero conjuró una visión del futuro arraigando el socialismo en una teoría del cambio que asimiló las normas, prácticas y formas institucionales prevalecientes, y ridiculizó otras visiones imaginativas como sueños poco prácticos o caprichosos. Los sellos distintivos de su utopismo fueron, en primer lugar, la posibilidad de trabajar prácticamente hacia la realización de una política diferente y, en segundo lugar, el espacio que existía para el pensamiento creativo y el juicio moral al dar forma a esa política. En esto, Kropotkin se alineó con los socialistas utópicos de principios de siglo, particularmente con Charles Fourier, tanto para mostrar la continuidad del anarquismo con estas tradiciones como para probar las posibilidades de realizar un mejor (más hermoso, emocionalmente rico, humano, agradable) futuro que el que la historia, sin intervención, parecía más probable que nos entregara de otro modo[37]. Sin embargo, al apelar a concepciones del deseo, rechazó explícitamente el falansterio y la clasificación de tipos de comportamiento individual que la ciencia de Fourier definía[38].

Como sugiere Franks, lxs anarquistas contemporánexs reconocen una afinidad con formas de utopismo que rechazan el cientificismo, una característica generalizada de las formas dominantes del socialismo histórico. Sin embargo, la característica constante del pensamiento anarquista sobre el utopismo es el encuadre prefigurativo de la transformación social, un encuadre que de diferentes maneras fue diseñado para desafiar los principios de certeza e inevitabilidad. La utopía no se planteó como «el fin» en la relación medios-fines, sino que se invocaba para afirmar la posibilidad de diferentes alternativas, cada una dependiente de la acción directa y el principio del deseo. Como utópicxs, lxs anarquistas elaboraron estrategias para el cambio consistentes con sus principios antiautoritarios precisamente para resistir utopías y proyectos abstractos no

especificados.

Reconocer el carácter de textura abierta del utopismo anarquista histórico y su coherencia con la política prefigurativa contemporánea sugiere una posible reformulación de la concepción de prefiguración de Franks. Franks define la prefiguración en términos diádicos y sostiene que el anarquismo colapsa la distinción entre medios y fines. Su reconocimiento del elemento utópico en la política prefigurativa indica que la prefiguración describe una relación triádica y que el utopismo anarquista media los medios y fines de la acción anarquista, inyectándola con un conjunto de posibilidades que dan sentido a su interrelación ética. En un debate del Comité de los 100, Nicholas Walter señaló el punto de esta manera: *“el desarme nuclear unilateral como fin y la acción masiva no violenta como medio”*. Las ideas utópicas que pusieron el fin y los medios en una relación prefigurativa fue la visión de Gran Bretaña que adoptó soluciones revolucionarias a los problemas sociales existentes, prohibió la bomba, abandonó la OTAN, se retiró de la Guerra Fría y adoptó el «neutralismo positivo», rechazando el «colonialismo» en el exterior y el racismo en casa»[39]. El utopismo puede tener diferentes sabores, pero para ser prefigurativo, las recetas anarquistas de los libros de cocina del futuro deben incluir este ingrediente.

Cuestionar la conjunción del anarquismo histórico con el utopismo rígido también desafía la afirmación de que los cambios que Franks observa dentro de los estudios utópicos se trazan claramente a una evolución dentro del anarquismo desde el utopismo abstracto o modelo, por un lado, al utopismo «aquí y ahora» por el otro. Al restablecer la relación entre el anarquismo y los estudios utópicos, es posible ubicar los cambios significativos en la política anarquista de la utopía en otros lugares. Aunque existen considerables superposiciones entre las formas históricas y contemporáneas de política prefigurativa, el cambio detectable radica en la psicología de la acción a la que se refiere Franks en su análisis de Sorel. En otras palabras, el distanciamiento del anarquismo contemporáneo del histórico ha alentado un alejamiento de la aspiración positivamente utópica y hacia el encuadre distópico del deseo utópico.

El anarquismo y los usos políticos de la utopía

Eliminar el utopismo anarquista de las taxonomías binominales que distinguen el anarquismo histórico, obrero e ideológico del horizontalismo antiideológico contemporáneo revela la existencia de un espectro de prácticas utópicas y prefigurativas y sugiere una serie de usos políticos distintos para la utopía en el activismo contemporáneo. Las utopías podrían desarrollarse sociológicamente en un extremo de este espectro y aparecer como posibilidades nebulosas, vehículos del principio del deseo, en el otro. El peligro de invocar una transformación historizada más dura del utopismo anarquista, cristalizado en el concepto de prefiguración, es que un conjunto particular de enfoques del cambio social se valora a costa de otros. Reconocer el espectro sobre el que descansa el utopismo anarquista admite una diversidad de prácticas prefigurativas.

La literatura contemporánea muestra que el utopismo apoya la diversidad en el activismo. Entre las prácticas prefigurativas que contienen fuertes corrientes sociológicas se encuentran varios proyectos comunitarios de base. Shaun Chamberlain, por ejemplo, describe la *“fuerza para un futuro mejor”* en un proyecto de construcción de comunidad, fomentando una psicología colectiva de esperanza. En un debate sobre el movi-

miento de Transición, argumenta, *«si la desesperación es percibir un futuro indeseable como inevitable, un atisbo de una alternativa realista y bienvenida transforma nuestro desaliento en un impulso masivo para trabajar hacia esa alternativa»*[40]. En un espíritu similar, Mark Smith aboga por una forma de utopismo práctico que modela las formas de vida ecológicas a través de la estimación del riesgo global[41]. Hay al menos una insinuación de Proudhon y Kropotkin en estos enfoques y un eco rotundo en la concepción de la posibilidad utópica de Franco “Bifo” Berardi: *«Como la Fuerza y la Razón han fracasado como principios de cambio social y gobierno político, creo que debemos adoptar el punto de vista de la tendencia, no el punto de vista de la voluntad. La tendencia no es un ideal, una utopía, no es la proyección de un orden racional que la fuerza eventualmente implementaría. La tendencia es una posibilidad implicada en el presente estado de cosas, una posibilidad que actualmente no puede ser desplegada porque el presente paradigma de las relaciones sociales... hace tal despliegue imposible»*. [42].

Las utopías que priorizan las psicologías de la acción suelen girar en torno a la creación de espacios autónomos y la transformación de las relaciones sociales cotidianas. Los sueños y las visiones todavía tienen un lugar en estas líneas de práctica prefigurativa. El reciente debate de Ben Lear y Ralph Schlembach sobre la esperanza y la desesperación incluye una demanda central, «lujo para todxs», que recuerda el llamado de William Morris a la riqueza y el abandono de la riqueza. La utopía proporciona una forma de ir más allá de la desesperación que induce el capitalismo al proporcionar una *“base de nuestra esperanza, no en el desarrollo capitalista, sino en su confrontación y eventual abolición”*. Su utopía antiutópica lleva algunas otras características de su romance utópico: *“Nuestra esperanza no es... utópica en el sentido de que no estamos en el negocio de pintar cuadros detallados de cómo será una sociedad poscapitalista. Eso no significa que no podamos imaginar o experimentar con relaciones sociales que no estén dominadas por la lógica de la acumulación y la valorización... Lo que sí decimos cuando hablamos de una alternativa es que rechazamos la lógica del capital. La visión de un mundo poscapitalista no es la del paraíso;... podemos y debemos imaginar un futuro en el que la producción de riqueza ya no esté ligada a las divisiones de clases y la relación laboral”*[43].

Sin embargo, una tendencia sorprendente en la política prefigurativa es hacia el escape distópico, más que hacia el logro utópico. La conclusión de Lear y Schlembach es que la indignación puede influir poderosamente en el cambio y que la *«falta de voluntad para imaginar alternativas políticas más importantes»* contribuye a la *«sensación de desesperación y rabia»* que sienten lxs activistas. En otros escritos activistas, la idea va un paso más allá. La utopía captura una política ilimitada, pero descrita negativamente como el deseo de resistir, rechazar o destruir. Mark Fisher evoca una idea de movimiento perpetuo, arraigada en un impulso psicológico contra la muerte: *“Como criaturas deseantes”*, señala Fisher, *“nosotrxs mismxs somos lo que perturba el equilibrio orgánico”*, o la tendencia hacia la regulación, la dirección y el control[44].

El debate de Paul Goodman sobre el utopismo ofrece una forma útil de pensar sobre esta reformulación de la política prefigurativa. En un debate sobre el dolor y la ira, Goodman relacionó el utopismo con la paciencia. Paciencia, argumentó,

no significaba calma. Por el contrario, la utopía fue también un detonante de pasiones violentas: la ira, por los obstáculos para la realización del deseo y el dolor utópicos, por las cosas que se entendían ausentes a través de la identificación de ese deseo. Lxs utopistas fueron pacientes en el sentido de que estaban preparadxs para esperar el surgimiento del deseo sentido, a través de su ira y dolor. Esto significaba que el deseo utópico siempre tuvo un objeto e implicó un esfuerzo en el presente para asegurar su logro: la anticipación de la prefiguración de Goodman. En el activismo contemporáneo, el valor positivo que se atribuye a la capacidad de aprovechar las pasiones negativas (desesperación, indignación, odio y, en particular, rabia) no sugiere que la paciencia utópica se haya eclipsado. Pero su invocación sugiere un estrechamiento del utopismo anarquista contemporáneo y en la noción de prácticas prefigurativas abiertas a lxs activistas. El debate de John Holloway sobre la rabia anticapitalista captura el estado de ánimo. Su preocupación es canalizar las fuerzas de destrucción en lugar de enfrentar su negatividad: *“Romper las ventanas de los bancos, disparar a lxs políticxs, matar a lxs ricxs, colgar a lxs banquerxs de las farolas. Ciertamente, todo eso es muy comprensible, pero no ayuda mucho. Es el dinero lo que debemos matar, no sus sirvientes. Y la única forma de matar dinero es crear diferentes cohesiones sociales, diferentes formas de unirse, diferentes formas de hacer las cosas. Mata el dinero, mata el trabajo. Aquí ahora”* [45].

Esta interpretación más negativa de la relación medio-fin sigue siendo prefigurativa y quizás recuerda la famosa declaración de Bakunin de que la pasión por la destrucción también es una pasión creativa. La diferencia es que la expresión justa de rabia, indignación o desesperación a menudo aparece en la literatura contemporánea como una condición del ser más que del hacer. Además, depende de la evocación de imágenes poderosamente distópicas de la sociedad existente, que atrapa, atrapa y esclaviza de diversas maneras a lxs individuos. A la luz de este imaginario distópico, las emociones generalizadas que lxs radicales buscan liberar se asemejan cada vez más a aquellas contra las que advirtió Paul Goodman cuando contrastaba el deseo «sin su objeto» y la adopción del «papel del enojo», con el deseo de algo, y la capacidad de enfrentarse a los obstáculos para lograrlo. Los fines del cambio no sólo se describen con vaguedad deliberada, incluso cuando están vinculados a actividades prácticas, sino que el análisis de los medios se desarrolla como un alejamiento, menos como un empuje hacia. Goodman explicó el enfurecido deseo de desear como una sensación de paraíso perdido o la idea de “el paraíso todavía no”, pero en lugar de respaldar esta idea como un impulso a la lucha eterna, como sugiere Abensour, la rechazó como una causa de frustración continua [46]. La negatividad y el distopismo de la prefiguración contemporánea cambian el enfoque de la acción: tiende contra la especificación de esperanzas y deseos y socava la carga positiva que Bakunin excluye en su destructividad. El poder de estas imágenes bien podría ayudar a facilitar acciones comunes, masas, ocupaciones y manifestaciones, y los nuevos tipos de cohesión social que defiende Holloway, incluso cuando los fines y los medios de protesta se definen de diversas maneras. Sin embargo, es difícil acomodar las prácticas y comportamientos horizontales expresados a través de la ayuda mutua en organizaciones de protesta y campañas comunitarias en estos marcos distópicos,

ya que parecen existir «fuera» del mundo real de una manera que hace que su operación parezca parcial, comprometida o imposible. Vinculado a una política más positivamente utópica, este tipo de actividad podría apoyar una variedad de fines y medios e incluso permanecer indeterminado, pero en cualquiera de sus formas, sería posible para todxs, participante y observador/x, amigx y enemigx por igual, apreciar las formas complejas en las que las acciones pueden diseñarse para prefigurar metas utópicas. Mirar nuevamente la historia anarquista ayuda a descubrir algunos usos políticos de la utopía que podrían contribuir a tal enfoque.

Ruth Kinna

Notas:

- [1] Uri Gordon, “Utopia in Contemporary Anarchism” in L. Davis and R. Kinna (eds.), *Anarchism and Utopianism*, (Manchester: Manchester University Press), 2009, p. 260.
- [2] David Graeber, “Occupy Wall Street’s anarchist roots”, *Aljazeera Opinion* 30 November 2011 <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2011/11/2011112872835904508.html>
- [3] Benjamin Franks, “Rebel Alliances: The Means and Ends of Contemporary British Anarchisms” (Edinburgh & Oakland: AK Press and Dark Star, 2006), p. 13
- [4] Franks, pp. 17-18.
- [5] Franks, p. 101.
- [6] Franks, p. 114.
- [7] Cindy Milstein, “Anarchism and Its Aspirations” (Edinburgh & Oakland/Washington: AK Press/IAS, 2010), p. 68.
- [8] Peter Kropotkin, “Anarchist Morality”, in Roger Baldwin (ed.), *Kropotkin’s Revolutionary Pamphlets* (New York: Dover Books, 1970), p. 100
- [9] Acerca de Tolstoy y Weber véase Sam Whimster (ed.) “Max Weber and the Culture of Anarchy” (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1999).
- [10] La prefiguración es un término familiar en el anarquismo en inglés, pero no aparece en el libro de Daniel Colson “Petit Lexique philosophique de l’anarchisme de Proudhon à Deleuze” (Paris: Librairie Générale Française, 2001).
- [11] Murray Bookchin, “Social Anarchism of Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm” (Oakland, CA and Edinburgh: AK Press, 1995)
- [12] Philip Cartelli, “Trying to Occupy Harvard”, in the series *Occupy, Anthropology, and the 2011 Global Uprisings*, Jeffrey Juris and Maple Razsa (eds.), *Cultural Anthropology*, 2012 <http://culanth.org/fieldsights/63-occupy-anthropology-and-the-2011-global-uprisings>. Last access 31 January 2014.
- [13] Marianne Maeckelbergh “Horizontal Decision-Making across Time and Place”, Jeffrey Juris and Maple Razsa (eds.), *Cultural Anthropology*, 2012 <http://culanth.org/fieldsights/63-occupy-anthropology-and-the-2011-global-uprisings>. Last access 31 January 2014.
- [14] Maeckelbergh “Horizontal Decision-Making across Time and Place”
- [15] Franks, p. 114.
- [16] Christian Marazzi, “Exodus Without Promised Land”, Preface Federico Campagna and Emanuele Campiglio (eds.) to “What We Are Fighting For A Radical Collective Manifesto” (London: Pluto Press, 2012), p. 8-9.
- [17] El “Anarchist FAQ” habla sobre «el futuro en el presente», vea la discusión de los planos en: <http://anarchism.pageabode.com/afaq/sect2.html>. Last access 31 January 2014.
- [18] Uri Gordon define la política prefigurativa como una práctica: la “implementación y exhibición real de las relaciones sociales anarquistas”, “Anarchism and Political Theory: Contemporary Problems”, PhD thesis, University of Oxford, 2007, ch. 3, disponible en http://theanarchistlibrary.org/library/Uri_Gordon_Anarchism_and_Political_Theory_Contemporary_Problems.html
- [19] David Graeber, “The New Anarchists”, *New Left Review*, n° 13, Jan-Feb 2002, 62; Campagna and Campiglio, “Introduction: What Are We Struggling For?” in *What We Are Fighting For*, p. 5.
- [20] Campagna and Campiglio, “Introduction: What Are We Struggling For?” p. 5.
- [21] Ver, por ejemplo, Carl Boggs, “Marxism, prefigurative communism, and the problem of workers’ control”, at: <http://libcom.org/library/marxism-prefigurative-communism-problem-workers-control-carl-boggs>
- [22] Milstein, “Anarchism and Its Aspirations”, p. 66.
- [23] Para un debate reciente sobre anti-utopismo liberal ver Lucy Sargisson, “Fool’s Gold: Utopianism in the Twenty-first Century” (Basingstoke: Palgrave/Macmillan, 2012), pp. 22-31
- [24] Milstein, “Anarchism and Its Aspirations”, p. 67.
- [25] Para una reciente y breve descripción de Parecon ver Michael Albert “Participatory Economics From Capitalism”, in Campagna and Campiglio (eds.) *What We Are Fighting For*, pp. 11-17.
- [26] Franks, “Rebel Alliances”, p. 105.
- [27] Milstein, “Anarchism and Its Aspirations”, p. 65.
- [28] Mark Antliff, “Bad Anarchism: Aestheticized Mythmaking and the Legacy of Georges Sorel”, *Anarchist Developments in Cultural Studies, Art and Anarchy*, 2011, pp. 162-3
- [29] Rocker argumentó: “El anarquismo no es una solución patente para todos los problemas humanos, no es una utopía de un orden social perfecto (como tantas ve-

ces se le ha llamado), ya que, por principio, rechaza todos los esquemas y conceptos absolutos. No cree en ninguna verdad absoluta, ni en metas definitivas definidas para el desarrollo humano, sino en una perfectibilidad ilimitada de los patrones sociales y las condiciones de vida humana que siempre se esfuerzan por alcanzar formas de expresión más elevadas y a las que, por esta razón, uno no puede asignar ningún término definido ni establecer una meta fija". Rudolf Rocker, "Anarchism and Anarcho-Syndicalism", online en <https://libcom.org/library/anarcho-syndicalism-rudolf-rocker-chapter-1>

[30] Gordon, "Rethinking Revolutionary Practice", p. 166; Simon Tormey, "From Utopian Worlds to Utopian Spaces" Ephemera, 5 (2005), pp. 394-408. <http://www.ephemerajournal.org/issue/organisation-and-politics-social-forums>

[31] Saul Newman, "The Politics of Postanarchism" (Edinburgh: Edinburgh University Press), 2011, p. 162.

[32] Miguel Abensour, "Persistent Utopia". Constellations, 15 (2008), pp. 406-421.

[33] David Leopold, "The Structure of Marx and Engels' Considered Account of Utopian Socialism", History of Political Thought, 26 (3), (2005), pp. 443-466

[34] Peter Kropotkin, "Anarchism: Its Philosophy and Ideal" in Baldwin (ed.) Kropotkin's Revolutionary Pamphlets, p. 140.

[35] Michael Bakunin, "Stateless Socialism: Anarchism", from G.P. Maximoff (ed.) The Political Philosophy of Bakunin, online en http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bakunin/stateless.html

[36] Ruth Kinna, "Anarchism and the Politics of Utopia" in Davis and Kinna (eds.) Anarchism and Utopianism, (Manchester: Manchester University Press, 2009), pp. 221-240.

[37] Para un debate sobre el utopismo de Marx ver Leopold "The structure of Marx and Engels' considered account of utopian socialism", y David Leopold, "Socialism and (the rejection of) Utopia", Journal of Political Ideologies, 12 (3), pp. 219-237.

[38] Para un debate de Kropotkin y Fourier ver Matthew Adams, "Rejecting the American Model: Peter Kropotkin's Radical Communalism", History of Political Thought, 35

(2014), pp. 147-173.

[39] Nicholas Walter, "The Committee of 100: Ends and Means" en David Goodway (ed.) Damned Fools in Utopia And Other Writings on Anarchism and War Resistance, Oakland, CA: PM Press, p. 79.

[40] Shaun Chamberlain "The Struggle for Meaning" en Campagna and Campiglio (eds.) What We Are Fighting For, p. 45.

[41] Mark J. Smith, "Practical Utopianism and Ecological Citizenship", en Campagna and Campiglio (eds.) What We Are Fighting For, p. 82

[42] Franco "Bifo" Berardi, "The Transversal Function of Disentanglement", en Campagna and Campiglio, What We Are Fighting For, p. 144. Kropotkin argumentó en términos muy similares. En "Anarchist Communism" escribió: "En cuanto al método seguido por el/lx pensador/x anarquista, difiere totalmente del seguido por lxs utopistas. El/lx pensador/x anarquista no recurre a concepciones metafísicas... para establecer cuáles son, a su juicio, las mejores condiciones para realizar la mayor felicidad de la humanidad... Estudia la sociedad y trata de descubrir sus tendencias... Distingue entre las verdaderas necesidades y tendencias de los agregados humanos y los accidentes (falta de conocimientos, migraciones, pupilaje, conquistas) que han impedido satisfacer esas tendencias". En Baldwin (ed.) Kropotkin's Revolutionary Pamphlets, p. 47.

[43] Ben Lear y Ralph Schlembach, "If You Don't Let Us Dream, We Won't Let You Sleep?" en Alessio Lughini and Seth Wheeler (eds.), Occupy Everything: Reflections on why it's kicking off everywhere, (Brooklyn: Minor Compositions, n.d.), 43-44.

[44] Mark Fisher, "Post-capitalist Desire", en Campagna and Campiglio What We Are Fighting For, p. 135.

[45] John Holloway, "Afterword", en Campagna and Campiglio What We Are Fighting For, p. 204.

[46] Paul Goodman, "On the Intellectual Inhibition of Grief and Anger", Utopian Essays and Practical Proposals, (New York: Vintage Books, 1962), p. 93-109

Agenda 2030: un mundo totalitario

Tras cinco siglos de capitalismo salvaje, más de dos siglos de industrialización del mundo han supuesto la catástrofe en curso en la que nos encontramos. La religión del progreso y la ciencia han sido el paradigma para llevar a cabo el proyecto capitalista de aniquilación de todo lo vivo sobre la tierra, para después artificializarlo y mercantilizarlo. Este proceso de artificialización abarca todas las dimensiones de la vida, todos los fenómenos y procesos naturales: desde la alimentación (mediante alimentos procesados, transgénicos, etc.), el clima (con técnicas de geoingeniería que pretenden modificar el clima), la reproducción del ser humano (mediante la reproducción asistida detrás de la cual se esconde la eugenesia) hasta el diseño y fabricación de bacterias, genes y plantas mediante técnicas bio informáticas y biología sintética... Obviamente todos estos procesos de artificialización no son neutros, suponen el agotamiento y la aniquilación de los mal llamados recursos naturales, la contaminación de tierra, mar y aire y la alienación del ser humano ante el proyecto de artificialización de la vida. Nos encontramos ante un proyecto ecocida y liberticida. Aquellxs que durante siglos se han dedicado a destruir el planeta al mismo tiempo que provocaban terror y miseria a la población ahora se erigen como nuestrxs "salvadorxs"; ahora pretenden imponer su mundo racional, tecno totalitario, con la excusa de que solamente agarrados de su mano (el viejo "vamos todos en el mismo barco", el de los necios) y bajo sus imperativos podremos salvarnos.

La aceleración de la industrialización y el surgimiento de la sociedad de consumo tras la II Guerra Mundial empiezan a provocar la extensión de la nocividad por todo el planeta. Lxs tecnócratas, que no son ajenxs a la tragedia que provoca la vida industrial, forman el Club de Roma en 1968, por altos cargos, políticxs, tecnócratas, empresarixs, etc. De este Club de Roma surgen las bases del proyecto de dominación actual, una de las cuales es el famoso libro "Los límites del crecimiento" en el que recalcan como buenxs neomaltusianxs: el exceso de población, las causas nocivas y destructivas de la industrialización y los problemas energéticos que supondrían esta aceleración indus-

trial. Lxs tecnócratas comienzan a darse cuenta de que el mundo que han construido es nocivo y lleva a la destrucción del planeta, al mismo tiempo que alertan de la devastación del mundo comienzan a "imponer" sus soluciones. Pocos años después de la publicación de dicho informe, curiosamente o no, aparece en 1973 la primera gran crisis energética a causa de la subida de los precios del petróleo, lo que supone un duro golpe a un mundo altamente dependiente de esta energía. El discurso de la tecnocracia en aquellos años ya hablaba de un mundo más sostenible, ecológico, igualitario... Desde una transición energética se empezaban a poner las bases de la "gran transformación" del "gran reinicio" que estamos viviendo.

Una transformación, que lxs tecnócratas han llamado el "**Gran Reinicio**", un proyecto iniciado por el Foro económico Mundial y Mundial y lxs grandes CEOs (Chief Executive Officer o Director/x Ejecutivx) de Silicon Valley, donde el mundo debe ser reconfigurado, rediseñado en todas sus dimensiones. El "gran reinicio" es una dictadura tecno totalitaria. Pero no una dictadura al uso, no hay represión visible sino condicionamiento tecnológico, es una dictadura dulce, donde habitamos en una prisión digital que cuyo patio de recreo es el metaverso. Es una dictadura amable, inclusiva, verde, resiliente, feminista, etc...., a la que todxs debemos obedecer, sonreír y abrazar. El presidente del Foro Económico Mundial hace poco dijo que "seremos felices sin tener nada", una excelente declaración de intenciones. Ante la catástrofe y las que vendrán los tecnócratas necesitan una población monitorizada, obediente, controlada pero que sea feliz y se sienta responsable y participativa. En 2013, igualmente desde el miserable Foro Económico Mundial, su presidente, Klaus Swach hablaba de los nuevos dictados a los que tendrá que someterse la humanidad en esta nueva dictadura amable: inclusión, sostenibilidad y resiliencia. Así no es de extrañar que en la reciente COP 26 de Egipto Pedro Sánchez anunciara la creación de la **Alianza Internacional para la Resiliencia ante la Sequía** y en Italia el plan de recuperación de la emergencia sanitaria recibiera el nombre de re-

cuperación de la emergencia sanitaria recibiera el nombre de **Programa Nacional de Recuperación y Resiliencia**. Ambos programas son parte de los dictados del proyecto de la Agenda 2030 continuadora de los postulados del Club de Roma, y principal valedora de la nueva dictadura que ellos llaman transición ecológica, verde y digital.

Desmontando la Agenda 2030

La Agenda 2030 tiene sus orígenes en el Club de Roma y en la *Cumbre de Río de 1992*. El plan de acción que siguió a esta cumbre fue *The global Diversity Assessment* (Valoración de la Diversidad Global), un documento de 1.500 páginas publicado en 1997 y que influirá en el inicio de la Cuarta Revolución Industrial en la que nos hayamos sumergidos). Es un proyecto, un plan de la ONU para el control de los recursos minerales, la tierra, el agua, la energía, los suministros de alimentos y los seres humanos, todo ello sustentado en la catástrofe en curso provocada especialmente por el llamado cambio climático elegido como catástrofe por la tecnocracia, mientras callan frente a otras ocasionadas por la industrialización del mundo. El cambio climático y las emergencias que provoca, junto a las emergencias sanitarias y energéticas, han sido escogidas por la ONU y la tecnocracia como excusa para someternos a esta nueva dictadura. La agenda 2030 es neomaltusiana defensora de la eugenesia: propaga mediante sus poderosos medios la idea de que el enemigo es el ser humano, que es quien nos ha llevado a esta catástrofe y que, por lo tanto, tan sólo un cambio de actitudes y comportamientos, obviamente los que ellos impongan, nos pueden salvar. Como ellos mismos lo definen en un documento **“es un plan integral para la reorganización integral del ser humano”**, en otras palabras, una maravillosa obra de ingeniería social. El desarrollo sostenible promovido por la Agenda 2030 tiene como objetivo controlar todos los aspectos de nuestras vidas: el espacio que habitamos, la educación, la alimentación, el clima, etc. *Es importante comprender estos cambios que se están produciendo en el rediseño del mundo, en esta nueva gran transformación y quién la está llevando a cabo y cuáles son sus objetivos para poder rechazarlos y atacarlos, rechazar la transición ecológica como proyecto ecocida y liberticida, rechazar su proyecto de digitalización de todas las actividades humanas, las formas de identificaciones digitales desde el pasaporte COVID hasta el ID2020. Rechazar su mundo Smart, su mundo inteligente, que persigue la aniquilación de lo humano.*

Desmontando los puntos de la Agenda 2030

La Agenda 2030 está configurada por 17 puntos a los que los tecnócratas han puesto el amable nombre de *Objetivos de desarrollo sostenible (ODS)*, de los cuales desmontaremos algunos de los que consideramos más importantes. Como ellos mismos dicen son 17 puntos para transformar el mundo.

Objetivo 1: Poner fin a la pobreza en todas sus formas en todo el mundo

La pobreza es un arma del capitalismo, o cualquier otra forma de dominación, por lo tanto, la ONU no pretende acabar con la pobreza. El objetivo real de este ODS es poner a gran parte de la población bajo la asistencia social del gobierno y la tecnocracia: cupones de alimentos, subsidios de vivienda, bonos de ayuda... Desde que Ford impusiese la organización científica del trabajo en sus fábricas hasta el día de hoy ha transcurrido un largo camino en el cual la robotización y la automatización colonizan todas las formas laborales existentes,

lo que genera una población formada por millones de desempleados. Los últimos avances en IA (Inteligencia Artificial) multiplican la pérdida de empleos que estaba estimada. Sin ir más lejos el estudio de la consultora global McKinsey habla de la destrucción de 73 millones de empleos en EEUU para el año 2030. La robotización, la IA y la automatización crearán una sociedad de millones de desempleados. Ante esta situación los tecnócratas de Silicon Valley y el Foro Económico Mundial han encontrado la solución: conseguir una población esclava y sumisa mediante la Renta Básica universal tan amada por ciertos sectores de la izquierda. Acabar con la pobreza significa dar las migajas para tenernos controlados y sumisos, para que “seamos felices sin tener nada”. Ésta será otorgada única y exclusivamente a quienes acepten las normas de la sociedad. Será una especie de crédito social: nuestro comportamiento quedará en todo momento monitorizado y rastreado con el objetivo de que seamos buenos ciudadanos ecológicos e inclusivos.

Objetivo 2: Fin del hambre, logrando la seguridad alimentaria, una mejor nutrición y promover la agricultura sostenible

La ONU esconde detrás de estas bonitas palabras su intención de controlar todos los recursos del planeta, fomentar e imponer la agricultura 4.0. Gran parte de las ayudas que ya se están dando en todo el mundo en agricultura sólo van destinadas a aquellos que automatizan y robotizan sus campos y granjas siguiendo los postulados de la misma. Ello supone la digitalización de la agricultura, el mapeo de los suelos, la trazabilidad y control de animales y plantas, etc. generando miles de datos sobre suelos, semillas, etc. que quedan bajo el control de grandes corporaciones tecnológicas. Bajo la excusa de incrementar la producción agrícola se extenderán el uso transgénico, de la biología sintética, de los pesticidas, etc. Recientemente veíamos cómo España legalizaba el trigo transgénico para uso animal que obviamente acabará en nuestro organismo o la posibilidad en Argentina de mezclar trigo transgénico con aquel que no lo es. Estos ejemplos se irán multiplicando en los próximos años, así como las patentes de semillas en manos de multinacionales como Bayer, Syngenta o Dupont, quienes controlan todos los procesos agroalimentarios.

Objetivo 3: Asegurar una vida sana y el bienestar para todos en todas las edades

La medicina es una fuente de dominación y la salud de la población un negocio multimillonario. Bien lo saben los capitalistas: no hay más que ver que la llamada sanidad pública en la mayoría de los países europeos fue promovida y financiada por la familia Rockefeller. Este objetivo busca tener a la población subyugada a los mandatos de la OMS, financiada por el capitalismo filantrópico y que, por lo tanto, actúa bajo sus intereses. Busca imponer programas masivos de medicación, exigir vacunas para todo el mundo y para todo tipo de cosas, como hemos visto durante la última “pandemia” en la cual se inculcó el suero génico a una gran parte de la población obteniendo unos resultados altamente nocivos. Estos programas de medicalización conllevan formas de control social, como hemos visto en estos años, así como la segregación de quienes no acepten sus imperativos médicos. Otro punto importante es la aceleración de las nuevas tecnologías médicas, desde las terapias génicas hasta la medicina regenerativa, que pretenden diseñar y modificar los procesos orgánicos del ser humano, un paso más hacia el transhumanismo. Al igual que en

el resto de objetivos pretenden digitalizar y virtualizar la atención médica. Todas las grandes empresas están invirtiendo en la “medicina a distancia”, incluso aquellas no relacionadas con el sector médico como, por ejemplo, Movistar. En países pobres servirán como formas de control de crecimiento de la población.

Objetivo 4: Garantizar una educación de calidad, inclusiva y organizativa que promueva actividades de aprendizaje permanente para todos.

Si el objetivo de las instituciones educativas siempre fue doblegar y someter a las personas libres, fabricar una población obediente a los imperativos de la dominación, etc., estos objetivos se multiplican en la nueva educación: se acelera el proceso de domesticación, impidiendo especialmente cualquier pensamiento crítico con lo hegemónico. Además servirá a uno de los imperativos de la Cuarta Revolución Industrial: la virtualización de la vida. Vimos cómo la “prueba pandémica” sirvió para acelerar el proceso de digitalización de las escuelas, educación a distancia. Se están haciendo las primeras pruebas con profesores-avatar y profesores robot con capacidad, mediante IA, de adaptarse a la personalidad de cada niñx y, de paso, vigilarle y recopilar todos sus datos físicos y psíquicos. Google, Amazon, Facebook están invirtiendo cantidades ingentes de dinero para introducir su mundo en las aulas. Al mismo tiempo el capitalismo filantrópico que apoya la Agenda 2030 está invirtiendo miles de millones en influir y dirigir las universidades y escuelas. Hablamos de la familia Rockefeller, de la Fundación Gates, de la Open Society de Soros...

Objetivo 6: Asegurar la disponibilidad de agua y gestión sostenible del agua e higiene para todos

Aquí el objetivo, ante la cada vez mayor escasez de agua potable en el mundo, es controlar por parte de la ONU y grandes corporaciones las reservas de agua de todo el mundo, al mismo tiempo que regular su uso en función de las emergencias que vendrán.

Objetivo 7: Garantizar el acceso a una energía asequible, fiable, sostenible y moderna para todos.

Pretenden asegurar la gran transición energética. La tecnocracia está decidida a acabar con los combustibles fósiles. Los grandes fondos de inversión están empezando a negar dinero a empresas del sector de los combustibles fósiles, lo que está obligando a antiguas empresas petroleras a reconvertirse a las energías renovables. Sin ningún ánimo ecologista de fondo, simplemente con el objetivo de llevar a cabo esta reconversión industrial que les permitirá maximizar beneficios mientras siguen manteniendo una sociedad industrial, pero esta vez más “verde e inclusiva”. Al mismo tiempo controlar la energía fuente indispensable para el funcionamiento del mundo industrial. Otra parte de este objetivo es la demonización del carbono (convertido en el gran mal de nuestro tiempo: el término “huella de carbono” inventado por la Shell dice bastante de este con-

cepto). El objetivo es crear una especie de crédito de social en base a la “huella de carbono” a empresas e individuxs.

Objetivo 11: Convertir las ciudades y a los asentamientos humanos en lugares inclusivos, sostenibles y seguros.

Obligar a la población del mundo rural a emigrar a las ciudades o convertir el mundo rural en ciudades. El objetivo es que la inmensa mayoría de la población resida en ciudades, de forma que sea más fácil su control. Cuando hablan de ciudades sostenibles y seguras obviamente hablan de *Smart cities* (Ciudades Inteligentes), ciudades altamente vigiladas y controladas donde nos convertimos en autómatas dirigidxs por los algoritmos de la IA. La extensión del *internet de las cosas*, *los cuerpos y los animales* y de la red 5G hace posible que todos nuestros movimientos y los de los objetos que se encuentran en las ciudades sean controlados y dirigidos. Ciudades digitalizadas donde la IA toma el control de nuestra vida y movimientos. Al mismo tiempo, mediante las *smart grind* (red de trabajo eléctrica que utiliza tecnologías digitales y avanzadas para monitorizar y gestionar el transporte de electricidad, desde todas las fuentes de generación, para alcanzar las demandas variables de electricidad de lxs usuarixs finales) que se están instaurando en las ciudades se podrá regular el uso de la energía por cada habitante o castigar a quienes hagan un mal uso de ella.

Objetivo 13: Tomar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus impactos.

Continuar con la devastación industrial del planeta, pero regulándola. Sustituir las energías fósiles por las renovables que perpetúan la nocividad y la enfermedad del mundo industrial. Al mismo tiempo penalizar los estilos de vida que excedan el uso de energía establecido por los gobiernos. Bajo esta excusa se persigue el control del comportamiento de la población sin ninguna razón ecológica detrás. Registrar y monitorizar los movimientos de lxs individuxs y empresas bajo la excusa del ecologismo, mientras ellxs siguen devastando el planeta.

Estos son algunos de los objetivos de la Agenda 2030. En todos encontramos varios denominadores comunes: la digitalización de todos los aspectos de nuestra vida, la regulación de nuestros comportamientos y movimientos, la construcción de un mundo racional en el que la máquina sustituya en todas las dimensiones al/lx humanx y abrir el camino hacia el transhumanismo, objetivo final de la Agenda 2030. Orwell sólo se equivocó de fecha al escribir su novela; quizás debería haberla llamado 2030 en lugar de 1984.

No nos debemos dejar engañar por toda la verborrea verde e inclusiva de las élites, de quienes gobiernan el mundo, que bajo la excusa de la catástrofe pretenden crear una población altamente sumisa, resiliente y obediente. Rechacemos éste y todos los proyectos del poder.

Por la anarquía.

CONTRA TODA NOCIDIDAD

<https://contratodanocividad.espivblogs.net/>



Los ídolos no tienen ocaso

En el mundo [dice Friedrich Nietzsche en el prólogo del libro *El Ocaso de los Ídolos*] hay más ídolos que realidades. ¡Cuánta verdad, que digo, belicosidad hay en esta frase! Me atrevo a decir que quizás esto sea lo más sensato que se ha dicho en Occidente. Por lo general lo más importante, lo más valioso, es lo que menos atención recibe del ser humano. Me asalta de repente esta cuestión: ¿Habrá algo más valioso que la vida? Paradójicamente la gente, en casi todos los siglos, ha preferido dar la espalda a ésta e inmolarse de manera irracional a los ídolos religiosos de antaño y seculares del presente y abstracciones vacías; que son, no por su poder mágico, enemigos de aquella. Desde que el ser humano comenzó a tomar conciencia de sí, los ídolos lo han rodeado. Los ve como realidades intocables, sin relación alguna con él, como algo de naturaleza absoluta. Atacar los ídolos de la masa es como caminar descalzo sobre rojizas brasas, como correr por el borde de una afilada navaja. Desafiarlos, en suma, constituye un peligro latente. En el momento en que Cristo expulsó a lxs mercaderes del templo firmó su sentencia de muerte.

El periodo histórico en el que el movimiento de la ilustración surgió es, en el criterio aquí sostenido, uno de los más optimistas y soberbios de la historia humana. Sus representantes (Voltaire, Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, Denis Diderot, David Hume, Adam Smith y Thomas Jefferson y muchxs otrxs) fueron seres humanos extremadamente brillantes: criticaron con gran sangre fría a la monarquía, a la superstición religiosa y a cualquier saber no fundamentado en la observación empírica y en el rigor de la lógica. Propusieron que el pensamiento racional y el conocimiento cierto de las cosas es la senda adecuada que debe seguir la humanidad si quiere alcanzar un progreso. Esto, hay que reconocer, representó sin duda un gran avance. Aristóteles y el escolasticismo eran ídolos, que con el paso de los años se habían vuelto demasiado pesados e insoportables, a derribar. Posiblemente ellxs pensaron que, después de todas las críticas demoledoras que realizaron en contra de las supersticiones religiosas, por fin éstas serían aniquiladas. Sabemos que eso no es verdad. Es un mantra ya el decir que en la Ilustración el ser humano alcanzó la mayoría de edad. Llamarle el siglo de las luces implica decir que lo anterior a esa época era oscuridad; es por eso que denominan al medievo como una etapa de oscuridad y estancamiento para el desarrollo pleno del ser humano; lo social, lo político e intelectual se vio iluminado gracias a la ilustración. Me parece que esto no es del todo verdad ya que, en cualquier periodo de la historia de la humanidad, ha habido luces y sombras y esa época no fue la excepción. A la gente que suscribe este tipo de relatos le parecerá que hablar de ídolos en un ensayo filosófico es algo que carece de importancia intrínseca: sin embargo los ídolos, como se verá más adelante, no son cosas del pasado.

Debo decir unas palabras acerca de la categoría de relación. La relación es anterior a la dialéctica; es lo que permite que ésta sea posible. El fundamento del poder está allí donde no hay poder. El poder, el que tienen lxs idólatras, no puede aparecer sin su negación al no-poder. El poder, aunque se absolute, nunca puede negar su negación. Por ejemplo, el ser humano nunca puede negar su hambre completamente. No puede anular a su contrario, existe una relación y el poder no exis-

te al margen de ésta. Por qué será que la verdad, la que se impone y se conoce oficialmente, siempre aparece allí donde hay poder, económico, político, religioso... y nunca en las periferias, suelo propicio para la vida decadente. Esto nos revela una cosa muy importante: la decadencia no es natural sino causada por lxs sacrificadorxs y dueñxs del fetiche. Sobre esto trataremos en los próximos párrafos.

El nihilismo como voluntad de nada o voluntad de verdad

La esencia del ser humano [si se puede usar aún tal terminología] es el nihilismo, éste es propiamente hablando el/lx nihilista, por lo que ese tipo de ser humano debe ser superado; la tarea fundamental del ser humano es entonces superar su nihilismo y eso sólo puede ser posible a través del surgimiento o, mejor dicho, de la irrupción del súper ser humano; esx individuo capaz de decir sí al mundo del devenir: a lo que de sufrimiento y placentero éste tiene, creador/x de valores en consonancia con el instinto vital ascendente, que afirma la perspectiva antes que la verdad y que puede vivir ya sin dios/x o, mejor dicho, se pone en el lugar de aquel/lx para, desde su perspectiva, afirmar la vida en toda su riqueza y exuberancia y, sobre todo, el que, sin cobardía de ninguna naturaleza acepta el eterno retorno con alegría, con regocijo; es un tema bastante interesante pero que, por razones de brevedad, no abordaré aquí. Ahora bien ¿a qué se refiere Nietzsche cuando habla de nihilismo? En palabras simples nihilismo es voluntad de nada. Es querer, anhelar, la nada; el ser humano, tal como lo definió Schopenhauer, es voluntad de vivir; Nietzsche suscribe con él en que el ser humano es voluntad, pero difiere en que sea voluntad de vivir. Ya que ésta simplemente se limita a conservarse, no se lanza hacia la búsqueda del poder y del querer vivir más para expandir su horizonte y espacio vital. Ésta es la forma decadente de la vida contrariamente a la forma ascendente, la voluntad de poder, en la que sólo lxs valientes y lxs que superan el nihilismo pueden tener derecho de ciudadanía. El concepto de la voluntad de poder tampoco lo trataré aquí pues eso desbordaría la naturaleza de este trabajo. Sin embargo, volviendo a lo que nos concierne, cuando esta voluntad no encuentra algo realmente valioso en el mundo se decide por querer la nada, engañada se encamina por los peligrosos bordes de ese acantilado infinito.

El ser humano es voluntad, por lo que no puede no querer, necesita querer incluso, si no hay otra cosa que querer, la nada. No querer no está entre sus posibilidades. Pero éste revisite esa nada con indumentarias pomposas; ha llamado a esa nada el mundo verdadero. Como el mundo del devenir es difícil y un lugar propicio para lxs fuertes, lxs valientes y lxs competitivxs entonces los seres humanos se resienten con este mundo y se inventan un trasmundo a la altura de sus expectativas, un mundo perfecto incambiable y libre de los elementos hostiles, existentes en este mundo, que hacen de su existencia algo miserable. Como todo lo que existe en este mundo, el real, es despreciable y no está en consonancia con sus disposiciones internas, se inventa otro mundo más allá de éste y que es perfecto. La vida en tal mundo será más verdadera.

La religión, tal como lo sostiene Nietzsche, surgió de esa voluntad de querer la nada, que es lo mismo que la voluntad de verdad. El ser humano, y en esto están de acuerdo lxs antropólogxs, se ha pasado la vida rezando a diosxs que no exis-

ten, auto-adorándose, en palabras más simples: ha derrochado mucho de su valioso tiempo rezando y suplicando a la nada. Se ha dicho que lxs filósofxs [como consecuencia del platonismo y sus derivaciones posteriores] siempre han estado desconectadx de la realidad, en las nubes, y que son sumamente abstrusxs; Nietzsche nos muestra que es todo lo contrario: lxs humanxs siempre han estado en las nubes, con sus mitos y prejuicios ordinarios, y no lxs filósofxs, como él y Heráclito; éstos han tenido siempre sus pies en la tierra.

No resulta extraño entonces que sea la ficción el modo más perfecto para ponerse en contacto con el mundo real, es decir, el fingido, el ideal, el esencial. Platón consideró que al mundo verdadero sólo se podía acceder a través de la matemática, el modo más perfecto de conocer, lo que justifica su apasionado repudio por lxs poet(is)as. Hoy día se cree que la ciencia es la que tiene la última palabra, la que puede alcanzar el mundo verdadero. Debe ser muy infeliz y desgraciadx un/x individux que se dedique por completo a demostrar teoremas antes que vivir la vida con intensidad. Esa ficción, aunque puede tener alguna utilidad, jamás se podrá comparar con el disfrute de la vida.

Nietzsche sostiene que Sócrates nos enseñó a odiar el mundo y la vida. Sócrates, con sobrada razón, era un resentido con la vida. Visto sólo por sus atributos físicos era un desgraciado, su fealdad espantaba, por lo que tuvo que inventarse una forma de vengarse de la vida por haberlo hecho tampoco agraciado. Su fealdad física y espiritual le condujo indeleblemente a abrazar las navajas del resentimiento [esto es una de las cosas más perjudiciales para el ser humano] y a objetivar su venganza contra la vida y el mundo donde vivió. Esto explica el porqué los seres humanos, especialmente los fracasados, los débiles, los pobres y los desdichados, son febriles odiadores de esta vida. Y anhelan llegar, por medio de la nada, al tras-mundo. El ser humano es tan fetichista que prefiere relacionarse insanamente con la nada antes que con la realidad, con la vida. Por eso, como dice Nietzsche en el *Ecce Homo*, han falseado la realidad hasta en sus instintos más básicos.

La mentira, la mejor aliada del ser humano

Es evidente que el ser humano no puede renunciar a la mentira [ya que la verdad en el mundo del devenir, a saber, el auténtico, no puede ser posible] pues ello supondría el final de toda esa ficción, y quizá de su existencia. Así, ha creado todo un vasto universo en torno a ella. Desde épocas inmemoriales se ha mentido a sí mismo y el resultado ha sido la construcción de toda una totalidad de campos, sistemas e instituciones fundamentado en el embuste. Por siglos ha creído que el lenguaje, la razón y, más recientemente, el método científico le permitirá acceder a la totalidad de lo real. Se engaña a sí mismo si cree que lo que busca es la verdad. Lo único que busca es apresarse la realidad, pues le teme al cambio y le excita el adorar a sí mismo en tercera persona, pues su vanidad no parece tener límites. Es la inagotable vanidad del ser humano que le ha llevado a elevarse hasta las alturas del mundo telescópico y sumergirse en las profundidades del mundo microscópico. Ese complejo de superioridad sobre el resto de las bestias le ha conducido a creer que es capaz de conocer y comprender la totalidad de lo real; y con el descubrimiento de las leyes de la naturaleza puede desencantar el mundo y manipular la naturaleza a su antojo. Lo cierto es que la vida, por más que se trate de romantizar, es irracional y es el ser humano quien la

quiere domesticar. Casi todo esfuerzo idólatra ha sido un fútil derroche vital; mantener en pie ídolos a costa de su propia vida es una cosa indigna de seres humanos que se respetan a sí mismos. Ingenuamente se ha creído que fetichizando abstracciones y metáforas podrá estar más en contacto con lo real. Nada más alejado de la realidad.

La verdad como interpretación

Los sentidos, y no los conceptos, tal como sostiene el vitalismo o el irracionalismo, nos proporcionan la verdad como interpretación, la verdad humana, la única que existe. Puede haber mejores o peores perspectivas, pero son las únicas que tenemos. La verdad que nos proporciona el concepto, en cuanto intenta descaradamente apresarse el devenir en un ataúd, es ideal, esencial y por lo mismo alejada de la vida, la cual se rige más por la intuición. El argumento principal para exaltar e inflar a las ciencias de la naturaleza es el irrefutable hecho de su éxito en lo práctico. Sin embargo, el hecho que algo funcione en la práctica no implica necesariamente que por ello sea verdadero, esto lo ha entendido bien la ciencia de la naturaleza que se ha abierto paso, gracias a su rígido método, entre las rendijas de la incertidumbre y el desconocimiento. Lo cierto es que a medida que ésta vaya solucionando pequeños problemas irá, como es lógico, dejando cabos sueltos; ya hay un montón.

Y, cansa decirlo, sobre la mentira y la imaginación occidente ha construido todo un imperio aparentemente objetivo, lógico, racional, potente y capaz de resistir cualquier ataque irracional. Pero basta observar su fundamento para advertir que sus pies hediondos son de barro, del más ordinario que existe. El problema no radica en las fortalezas que se ha creado el ser humano racional para ponerse a salvo de los ataques y negaciones de la naturaleza sino más bien en creer que esas estructuras imaginarias y completamente alejadas de la realidad constituyen una verdad de naturaleza irrefutable; y con ello queda justificado que la vida del ser humano se inmole a esos ídolos. Mientras que el ser humano racional se desvive intentando medir, pesar y predecir el comportamiento de la materia y la realidad, el ser humano intuitivo vive diciendo sí a la vida, a sus aspectos negativos y positivos. El lenguaje, que se expresa en palabras y conceptos, se ha idolatrado por el sencillo motivo de que la gente comúnmente cree que por medio de él se puede describir con precisión lo que son las cosas, olvidando que los conceptos son meras metáforas que en vez de acercarse al/lx individux a la realidad lx alejan. Se les llegó a conceder un valor mayor del que merecen, pues siendo metáforas no pueden ser la descripción fiel de la realidad. Además se ha idolatrado el conocimiento, y la razón que deriva de éste, al creer que es el instrumento por excelencia para conocer la verdad.

Las ficciones útiles e inútiles

El ser humano se caracteriza por su capacidad creadora, es especialmente habilidoso en crear ficciones que le permiten dar razón, tranquilidad y sentido a su caótico mundo. Nietzsche, haciendo uso del método genealógico, que analiza el origen de las palabras y los conceptos, llegó a la conclusión de que el lenguaje, que es ya una realidad interpretada, los conceptos, la lógica y la matemática son invenciones humanas. Es de suponer que en principio todos lxs que fueron parte de la convención sabían el carácter ficcional del lenguaje y de ningún modo lo consideraban como una fiel descripción de las

cosas; en Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral sostiene Nietzsche: *“creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas”*. Con el paso del tiempo los hombres y mujeres se olvidaron del carácter metafórico de aquel; es un craso error pensar que la estructura gramatical es la estructura de la realidad, y con ello han hecho un perjuicio enorme a lxs individu@s concret@s.

El concepto iguala lo no igual, generaliza todo y languidece la experiencia individual. Estas ficciones hicieron posible la razón. Sin estas ficciones útiles, la ciencia sería imposible. Estas ficciones, aunque se sabe que son mentiras, resultan en realidad útiles para la vida práctica ya que bien usadas pueden ser excelentes formas de luchar contra las negaciones que impone la naturaleza a la vida (el hambre, el frío, la calor y un largo etcétera). El problema fundamental es que occidente, sumergido de pies a cabeza en la decadencia, ha llegado a identificar la realidad con esos conceptos, que intentan fijar la realidad dentro de sus rígidas fronteras, pero esto es un terrible error. Pues es gracias a ellas que la vida se ha puesto a salvo de los embistes de la naturaleza. Sin embargo, el ser humano, al mismo tiempo, también inventa ficciones inútiles que en modo alguno resultan beneficiosas para la potencialización de la vida; entre ellas tenemos los ídolos antiguos, las grandes estatuas, que hoy se nos presentan en formas distintas, más complejas, pero siempre inútiles.

Se puede decir que el intelecto, tal como lo sostiene Nietzsche en Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral, es un mecanismo de defensa del ser humano. Una compensación por su debilidad especialmente física, comparado con otr@s animales salvajes que disponen de cuernos, recias dentaduras, filosas garras y fuerza bruta. Si sólo contara con su fortaleza física, seguramente hace mucho tiempo hubiese desaparecido como víctima de otr@s animales salvajes. El conocimiento en este sentido se presenta como una ficción de naturaleza útil. Al ser humano, dada su limitación cognitiva, le está vedado el poder conocer la realidad en su pureza, en su esencia. Por lo tanto, el concepto no es más que una metáfora, una ficción. Jamás puede ser la fiel descripción de la realidad pero, a pesar de ello, puede ser útil para la sobrevivencia de éste. Decir no a estas ficciones constituiría el final de la especie humana.

¿Qué es un/x ídolx?

Superficialmente se le llama ídolx a una imagen a la que se adora y es ídolatra alguien que adora las imágenes, pero hablando con más seriedad: se puede considerar como un ideal, individu@ o cosa contrario a la vida; en suma, una ficción o patraña inútil. Es algo relativo pero el ser humano lo fetichiza y, por lo tanto, lo torna de naturaleza absoluta. Es difícil explicar, para quien desconoce el carácter nihilista del ser humano, el por qué las cosas irrelevantes son las que mayor atención reciben en nuestro mundo. Es del dominio público que lxs famosxs “creadorxs de contenido”, he hecho un esfuerzo descomunal por no vomitar al decir esto, lxs gamers y las figuras de la farándula son extremadamente conocid@s entre lxs jóvenes y viej@s. Desde un punto de vista utilitarista sabemos que un/x doctor/x tiene mayor valor social que un/x artista urbanx y, sin embargo, estx últimx seguramente tiene más dinero, fama, buena vida y un futuro más prometedor que el/lx otrx. Resulta curioso, en verdad, pero lo que carece de importancia intrínse-

ca es lo que mayor atención recibe por parte de los seres humanos, por eso es que el cristianismo dominó por tantos siglos y por eso es que hoy día los ideales más elevados y, por lo mismo, sanguinarios siguen vivos; lxs ídolxs se siguen considerando como cosas reales cuando no lo son. Pero ¿cómo funcionan lxs ídolxs? Para que esto funcione hay que ofrecer algo a cambio, por ejemplo el tiempo, la vida, la sangre. La gente somera, que es la mayoría, sólo presta atención a las cosas que carecen de importancia intrínseca; ahora se entiende más fácilmente el que nadie se acerque a entrevistar a lxs valientes que siguen pagando la deuda externa. Están purificando y limpiando las deudas de sus élites económicas y políticas. El que su futuro esté completamente hipotecado es lo que menos les importa a lxs sacrificadorxs, ellxs quieren su dinero y la vida de quellxs es algo accesorio.

Tanto el/lx dominador/x como el/lx dominadx invierten la realidad y le dicen no a la realidad del devenir, pero sólo unx obtiene beneficios prácticos de esa inversión. Ambxs creen en lxs ídolxs, pero la existencia de éstxs sólo beneficia a lxs sacrificadorxs. Quienes que controlan el/lx ídolx tienen el poder y la verdad, lxs inmoladx sólo pueden aspirar a entregarse con espíritu de orgullo ante la aniquilación que purificará a lxs sacrificadorxs. Detrás de lxs ídolxs hay violencia positiva y negativa. El sacrificio, por tomar una metáfora del mundo teológico, especialmente de lxs más débiles de este mundo es la condición de posibilidad de cualquier ídolx. Cualquier esfuerzo que no vaya dirigido a incrementar la vida es fetichista e ídolatra. Todo progreso implica sacrificio, no de lxs que manejan el/lx ídolx sino de lxs sacrificadxs.

El ser humano, independientemente de su posición en la escala social, de cualquier tiempo, tal como lo muestra la historia desde que alcanzó un cierto nivel de consciencia de su consciencia es incapaz de vivir sin ídolxs, sin diosxs. Si mueren atropelladx por el devenir, quellxs lxs desentierran y les ponen otro nombre, es por eso que lxs ídolxs, de la naturaleza que sean (positivxs o negativxs) no tienen, como creía el inocente y optimista de Nietzsche, ocaso, crepúsculo.

Sacrificadorxs y sacrificadxs

Desde tiempos inmemoriales ha tenido lugar en el mundo lo siguiente: la historia de lxs sacrificadorxs y de lxs sacrificadxs. Este sacrificio, religioso antaño y profano en el presente, se ha llevado a cabo ininterrumpidamente por siglos con el telos único de mantener en pie ídolos, verdades, ideales, mentiras y delirios humanos de cualquier clase. Lxs ídolxs se crean con un propósito, a saber, para que por medio de ellxs se pueda llegar a concretar una deseada finalidad. En tal sentido, quellxs aparecen como aliadxs del ser humano, no como sus enemigxs. Sin embargo, su ideal en la práctica dista completamente: lxs ídolxs no son amigxs ni aliadxs del ser humano, son una negación de la vida de aquel. Pero todx ídolx demanda sacrificio, un costo social, tiene un precio que hay que pagar sí o sí, no viene de gratis, y la sangre inocente es el mejor y mayor de sus pagos. No hay que olvidar que lxs fenicixs, cartaginesxs o sirixs ofrendaron infantxs para mantener controlada la ira del dios Moloc; lxs quemaban dentro de la enorme estatua hueca del ídolo; se dice que lxs familiares de lxs bebés sacrificadxs tenían terminantemente prohibido mostrar algún signo de debilidad, debían soportar estoicamente dicho sacrificio pues, si mostraban algún tipo de emoción como el llanto, esto invalidaría por completo el sacrificio y desataría la ira desco-

munal de aquel temible y sanguinario dios.

Los grandes relatos de Marx y Nietzsche se golpean con la realidad constantemente. La idea de una sociedad sin clases, el cielo en la tierra, es un ideal, quisiera creer, bastante inocente; del mismo modo el/la superhumanx es un ideal en oposición con la vida; son ideales, ídolxs, inalcanzables, lxs que lxs han querido objetivar en la historia han sido abofeteadx por el fracaso y han sacrificado demasiadas vidas, sus manos están completamente empapadas de sangre; cuanto más elevados son los ideales de un/x individux o de un grupo más alejadx están de la realidad y, por lo mismo, más sangre, más vida inocente, requieren para seguir erguidos. Tal como lo constata la historia existen sacrificadorxs y sacrificadxs. Lxs chivxs expiatorixs, que purifican la metrópolis del pecado, son la condición de posibilidad de lxs sacrificadorxs.

Por siglos, en honor a estxs ídolxs, se han sacrificado animales y humanxs, hoy se sacrifica también el medioambiente, en honor a la mentira se sacrifica la vida. Lo más chocante es que en todo periodo histórico ha existido gente, materia inorgánica, mineral, que piensa que sacrificarse es algo de carácter natural, obviando su lado histórico. Por tal motivo es imperioso mostrar que esa mitología, religiosa y profana, es, de pies a cabeza, falsa. Nadie debe ser sometido a esquilmarse por mantener en pie un/x ídolx, el mercado. Si de salvar la vida se trata, que caiga la bolsa de valores. El poder se esconde detrás de lxs que manejan lxs ídolxs.

El marxismo, no Marx, fue como una botella de alcohol barata: hizo efecto rápido y tuvo una duración efímera. Nietzsche es como un vino costoso: su efecto embriagador aún se deja sentir en nuestra época. Marx criticó lxs ídolxs del capital, pero introdujo otros ideales contrarios al dinamismo de la realidad. ¿Y cómo lograr objetivar los ideales de la abolición de clases, la dictadura del proletariado y la negación absoluta del sistema capitalista? Básicamente por medio del sacrificio físico y psicológico, ofrendando la vida por ideales alejados y contrarios a la vida misma. Pero en realidad, ¿quiénes son lxs principales sacrificadxs? Serán siempre lxs más débiles, la plebe, la masa. Se sacrifican lxs seres humanxs en nombre de cosas que no existen. Lxs sacrificadorxs no pelean entre ellxs, son lxs sacrificadxs lxs que se desgarran en los campos de batalla para mantener en pie el prestigio de lxs ídolxs de sus amxs.

La libertad: un ideal elevado, sanguinario

La libertad, después del dios judeocristiano, es el/lx mayor de todxs lxs ídolxs aceptadx socialmente en Occidente y el mundo entero. Los países desarrollados están creando la libertad

porque sólo desde la libertad se puede sacrificar al/lx otrx, al/lx chivx expiatorix; el éxito del mundo desarrollado, su sanidad, su pureza, su limpieza, su riqueza, su cultura y todo lo valioso dentro de sus muros reside en último término en la constante enfermedad, suciedad, pobreza e ignorancia de lxs débiles: lxs chivxs expiatorixs. Hoy día, como ya se dijo, se sacrifica inclusive al medioambiente en nombre del progreso que conduce en último término a la libertad, al cielo. Los hombres y mujeres ignorantes, varixs de ellxs que habitan en el tercer mundo, buscan el inalcanzable ideal del cielo, lxs ilustradxs contrariamente buscan el elevado ideal de la libertad, pero ambxs no son más que ídolxs carentes de cualquier valor intrínseco. La libertad es siempre relativa nunca absoluta, los imperios sacrifican a la humanidad y el medio ambiente para hacer de eso relativo algo absoluto, pero no lo logran. A mayor recurso más espacio vital y mayor amplitud de perspectiva. Libertad no sólo es poder hacer sino capacidad de hacer. La libertad negativa siempre será derivada de la positiva. La libertad posiblemente surgió de una pelea de dos individuxs primitivxs, el/lx que ganó sometió al/lx otrx; por eso la guerra está estrictamente relacionada con la libertad. La libertad no es ilimitada. La libertad llega hasta donde llegan los recursos. Los recursos económicos, naturales e ideológicos no son ilimitados y cuando se terminan se acaba la libertad de un/x individux o grupo. Y si no se los reconquista, el poder se termina.

¿Cuál es la obligación moral e intelectual del filósofo?

Evidentemente ser luz en la oscuridad, en el nihilismo, de su tiempo. El ser humano siempre estará dispuesto a firmar, inclusive si tiene que sacrificar la vida, la nada antes que la realidad. En cada periodo histórico hay oscuridad y ello induce a pensar que la luz no existe, pero es una ilusión. Derribar ídolos morales e intelectuales, desmontar estructuras de pensamiento fosilizadas, iluminar la oscuridad que impide ver lxs ídolxs que se adoran en la tierra y que la totalidad del mundo está cimentado sobre una mentira, evidenciar todo eso, debe ser algo imperioso para el filósofo. La gente prefiere la mentira pues desde siempre ha sido ésta la que el ser humano ha elegido para sobrevivir. El problema no consiste en que esta ficción sirva para la conservación de la especie, la mayor objeción es creer que esa mentira es la verdad. Lxs ídolxs han sustituido a la realidad y la han vaciado de su riqueza y fuerza. Los individux han creado sus ídolxs y luego se han olvidado de eso; lxs adoran, sacrifican en su nombre, les dan ofrendas.

Victor Salmerón

Tierra y libertad

¿Tiene sentido la distinción cis/trans para el anarquismo *queer*?

Considerando que el anarquismo es un pensamiento vivo y en permanente actualización surge la necesidad de seguir desarrollando su modo de comprender la realidad. El anarcofeminismo *queer* (o sencillamente, anarquismo *queer*) en los últimos 20 años ha comenzado a retomar distintos tópicos del feminismo y el anarcofeminismo del siglo XX, dándoles un lavado de cara y ajustándolos a nuestra comprensión actual de los problemas. Este trabajo va en la misma línea.

¿Qué es lo que motiva la escritura de este texto? Este trabajo puede considerarse como una continuación de mi “Lucha trans y anarquismo *queer*. Desbaratando dogmas (trans) feministas por la liberación total”[1]. En aquel texto sugerí que la manera adecuada de acercarnos a la controversia sobre la definición de los que es el sexo/género era a través de interpretar estos conceptos desde la idea de normatividad (en la siguiente sección hago un recuento de estos argumentos, de modo de que no sea necesario leer el otro artículo si no se desea/puede). Lo que no quedó claro, sin embargo, es cuál es el estatuto de lxs trans y lxs cis si es que allí se rechazó lo que llamé la normatividad trans. En este texto se busca reivindicar el concepto de lo trans, pero situándolo en el marco del anarquismo *queer* que aspira a lograr la abolición del género, que nos obligará a repensarlo radicalmente.

Recuento y ampliación del artículo anterior

Lxs individu@s nos orientamos en el mundo gracias a que portamos una serie de normas acerca de cómo los objetos se nos hacen presentes en la experiencia. Tengo en mi inventario de normas, por ejemplo, el sentido de lo que es un zapato, y por consiguiente sé que los zapatos lucen de una determinada forma y que puede admitir ciertas variaciones, que se usan de cierta manera, que puedo desplegarlas en situaciones concretas, que cuando está oscuro su color se distingue menos, etc. De hecho, lo que me hace saber que, precisamente, lo que tengo enfrente son zapatos y no cucharones u ollas es que conozco las reglas a través de las cuales yo atribuyo el sentido “zapatos” a un par de objetos de mi experiencia. A la vez, sé que si esto que yo tenía por zapato un día despliega unas alas y me dice que ya no aceptará más que introduzca mis pies en ellos, sé que aquello no podría ser un zapato, en la medida que los zapatos ni hablan, ni tienen alas.

La normatividad que portamos (por lo menos en este nivel de análisis), evidentemente, tiene un origen social. Dependiendo del tipo de objeto del que hablemos, aprendemos las normas por medio de la educación, por medio de las prácticas –viendo cómo lxs individu@s se refieren o se comportan ante ciertos objetos– o por nuestra propia experiencia. A la vez, en este ámbito, el de los sentidos de origen social, sabemos que éstos obtienen su génesis en la sociedad y es sólo la sociedad la que los hace válidos en base a consensos (tácitos o explícitos). Evidentemente esto no es poca cosa: no podemos hacer que un billete de 1 euro valga 100 euros aun cuando un colectivo entero se congregue para tal fin. Los sentidos sociales tienen una estabilidad mayor o menor, que puede modificarse en el tiempo en determinadas circunstancias.

Teniendo este marco teórico a mano resultó sencillo darnos cuenta que los significados acerca del género y el sexo, de qué



es un hombre y qué es una mujer, están en controversia, y por eso hay acercamientos dispares y contradictorios entre ellos. De esto se planteó que podíamos distinguir dos núcleos normativos que se oponían unos al otro: por un lado, la normatividad que denominamos “patriarcal” y, por el otro, la normatividad que denominamos “trans”. Mientras que la normatividad patriarcal entiende que el sexo/género[2] de un/x individu@s consiste en adherir a un conjunto de predicados particulares al momento de presentarse públicamente (es decir, que ser mujer u hombre es, de hecho, “verse” como mujer u hombre), la normatividad trans asevera que la adscripción a un género es algo que radica totalmente en la autoidentificación, sin que opere forzosamente ninguna performatividad.

¿Pero por qué se habla de “presentarse públicamente”? En efecto, muchas posiciones al interior del feminismo olvidan que los conceptos de sexo y género no son conceptos científicos, sino que provienen de una descripción de las normas bajo las cuales operamos en nuestra vida cotidiana. Este olvido conlleva a tratar a estos conceptos con criterios de optimalidad científico-natural que escasamente tienen que ver con el modo en que los usamos en la cotidianidad (que es donde ocurre la opresión patriarcal). Es así cómo se proveen una serie de conclusiones erradas. En primer lugar, y éste es el prejuicio positivista propio del feminismo radical, presume que los conceptos de hombre/mujer tienen que tener algún tipo de realidad tal que trascienda su mero origen social: buscar su fundación, presuntamente, en la biología, presumiendo, falsamente, que puede distinguirse lo biológico de lo social en la vida cotidiana [3]. En segundo lugar, y esto tiene que ver estrictamente con la normatividad patriarcal: presume que ser mujer u hombre es algo que sólo puede conocerse óptimamente cuando se hace desde la “visión de ninguna parte”, que es el criterio de conocimiento óptimo del conocimiento de la naturaleza. Los usos de los conceptos de sexo/género son, en realidad, diferentes. Como constató hábilmente la teoría *queer*, y aquí sigamos

limitándonos solo a la normatividad patriarcal, ser mujer u hombre es algo que está sujeto al reconocimiento social: sólo seré mujer u hombre si es que, en cada circunstancia, me presento con, performo, las características propias de una mujer o un hombre. Y aquí aparece lo importante del presentarse públicamente: en cada situación, los criterios para evaluar que aquello que tenemos enfrente es, efectivamente, lo que decimos que es, son muy variados y ocurren en situaciones concretas (y todos esos criterios emergen de la norma que tiene un origen social [de una sociedad patriarcal]). Véanse las siguientes situaciones. 1) Para que haya acoso en el metro, lxs acosadorxs tienen que reconocer que el/lx individux que tienen enfrente es, de hecho, una “mujer”. ¿Qué criterios utilizarán para saber tal cosa? Probablemente, el cómo se vea: la forma de su cuerpo, su estatura, los rasgos de su cara, la ropa que utilice, etc., todo lo que “se vea” y, en menor medida, lo que “se escuche” (el tono de voz, los matices, etc.). 2) Para que puedan existir insultos misóginos en redes sociales entre gente que no se conoce, quien insulta debe poder reconocer que la individua insultada es una “mujer”. ¿Cómo puede saber el/lx insultador/x que esa usuaria de Instagram o de Twitter es una “mujer”? Podrá saberlo por el nombre de usuaria, si acaso tiene una foto de perfil con una “cara de mujer” reconocible, si acaso tiene fotos de sí misma, si acaso se refiere a sí misma con pronombres femeninos, etc. 3) Para que el encargado de recursos humanos pueda, a partir del montículos de *currilum vitae*, preseleccionar a los “hombres” para un cargo gerencial, debe tener criterios para reconocer a las “mujeres” y a los “hombres”. ¿Cuáles podría utilizar? Antes se estilaba la fotografía. Ahora que ya no es tan común, tendrá que basarse probablemente en el nombre. 4) Para que un grupo de individux desde un balcón pueda gritarle “maricón” a un “hombre” que viste de rosa y plumas, deben estar en condiciones de reconocerlo como un “hombre”. ¿Qué criterios utilizarán para ello? El cómo se vea, que lleve barba, sus proporciones corporales, la forma de caminar, etc. Todos estos ejemplos vienen a mostrar cómo la normatividad patriarcal opera precisamente a través de lo que se muestra en instancias concretas. Quien quiera oprimir utilizará la norma para identificar y, luego, disponiendo de esos criterios, hará uso de ella para oprimir: dado que, a partir de lo que se ve, de la performance, reconozco que esta individua es “mujer” puedo entonces acosarla (en mi calidad de individux que acosa “mujeres”); dado que reconozco que la individua del internet es una “mujer”, puedo entonces insultarla y decirle “puta” o “zorra”. Pero la norma también admite grados de variabilidad a los que lxs individux tienden más o menos, y que también pueden fundar distintas opresiones: reconozco que el individuo que tengo enfrente es “un hombre” y, por consiguiente, no puede vestir “como mujer”; reconozco que la individua de allí es “mujer”, pero sus rasgos (el llevar el cabello corto, el exceso de vello facial, etc.) la hacen ver “masculina”. Dado que el sentido de “hombre/mujer”, además, no sólo tiene carácter normativo, sino también cognoscitivo, los grados de variabilidad pueden confundirse con el carecer de evidencias para juzgar qué se tiene enfrente. Ésto es lo que ocasiona esas situaciones bien conocidas, con las que se hace parodia aún hoy: el/lx individux que se acerca para cortejar a la “mujer” que ve de espaldas y descubre, al girarse, que es un “hombre” con el pelo largo; la chica lesbiana que conoce a “Andrea” en internet y, luego, descubre que es

un “hombre” italiano, etc.

Un caso que es digno de comentarse, y que ocurre en el marco de la normatividad patriarcal, es el fenómeno que se denomina *cispassing*, que hace alusión a cuando un/x individux trans es reconocidax como el sexo/género al que aspira realizar su transición; en otras palabras, que lxs individux no se den cuenta que es trans. ¿Cómo se explica el fenómeno del *cispassing*? En el marco de lo que se ha sugerido, la comprensión es relativamente sencilla. Antes que todo, hay que decir que no existe el *cispassing* absoluto, porque, repitémoslo, todo reconocimiento ocurre en situaciones concretas. Un “hombre trans” que habla con un tono de voz convincentemente “de hombre”, podrá hacer *cispassing* en una llamada telefónica. Una “mujer trans” puede ser víctima de piropos vertidos desde un balcón en la medida que, desde esa distancia, por su cuerpo, ropa, cabello, etc., pueda ser reconocida como “mujer”. Es una hipótesis plausible el sugerir que, como sugiere la literatura, los “hombres trans” tras la transición hormonal adquieren mejores niveles de salud mental que las “mujeres trans”[4], precisamente porque las hormonas hacen emerger las características propias de una performance de “hombre” más notoriamente que en el caso de las “mujeres trans” (el caso del cambio del tono voz, por ejemplo, es expresivo en esto). Lo que muestra el fenómeno del *cispassing* es que es, precisamente, la performance y el cómo ésta es juzgada de acuerdo a las normas patriarcales, determina tanto la identificación de un sexo/género (es decir, literalmente, si se es “hombre” o “mujer”) y, ulteriormente, las posibilidades de opresión.

Resulta, sin embargo, necesario ampliar estas consideraciones respecto de la normatividad patriarcal. En el momento en que se describió la normatividad patriarcal en el trabajo anterior, no se tuvo en cuenta los efectos del integracionismo reformista propio de las dinámicas patriarcales, precisamente para garantizar su supervivencia. Es necesario, por esto, tomar conciencia de la posibilidad de concebir lo trans fuera de la normatividad trans, dentro de la normatividad patriarcal. ¿Pero cómo es esto? Para comprenderlo, habrá que hacer una distinción dentro de la normatividad patriarcal: la que podríamos llamar la normatividad patriarcal conservadora y la normatividad patriarcal progresista o liberal. Ahondemos en ello.

Para la normatividad patriarcal conservadora no existe la gente trans. Las personas, de acuerdo a la performance y a lo efectiva que sea ésta para encajar dentro de la normas, son “hombres” o “mujeres”, y ya está. Éste el modo de pensar propio del feminismo radical que puede utilizar eslóganes tan vejatorios como tratar a las “mujeres trans” como “hombres con vestido”, al igual que lo haría cualquier neonazi o sacerdot(isa) e. Desde la normatividad patriarcal liberal las cosas tienen una capa más de complejidad. Esta posición está a medio camino entre la normatividad patriarcal y la normatividad trans. Sigue siendo patriarcal porque sigue concibiendo que la pertenencia a un género/sexo depende de realizar determinada performance, pero su criterio de evaluación hace malabares entre el resultado de la performance y la intencionalidad de ésta. Me explico. Quien opera con esta normatividad admite la existencia de la gente trans. Un/x individux trans es aquella que, en términos de performance, es reconocida como perteneciendo a un sexo/género, pero en términos de intencionalidad, se reconoce como perteneciendo al sexo/género contrario. En estos casos, precisamente porque es una posición progresista/liberal, la

intencionalidad prima sobre el resultado de la performance. De esta forma, el/lx progresista reconoce a est/x individux como “mujer” en base a su performance, pero observa que tiene el pelo corto, usa ropa “masculina” y utiliza pronombres masculinos y, por consiguiente, al captar la intencionalidad que está detrás de estas acciones, admite tratarle como “hombre”. En qué medida el/lx progresista puede captar esta intencionalidad está absolutamente subordinado tanto a la situación en la que ocurre en el encuentro con la persona trans, el modo en que se despliegue la performance y qué tan a medio camino entre la normatividad patriarcal conservadora y la normatividad trans esté. Normalmente, quienes encarnan esta posición no están en condiciones de reconocer que este “hombre” es una “mujer trans” si es que no performa determinados predicados pertenecientes al estereotipo que son las “mujeres” (si no “se viste como mujer”, no se pinta las uñas, no usa ni nombre ni pronombres femeninos, no puede ser una “mujer”).

La posición trans y los límites del concepto de identidad

Sobre la posición trans, hay poco que decir adicional al artículo anterior. La normatividad trans sostiene que ser “mujer” u “hombre” responde a una mera autoidentificación, sin ningún tipo de exigencia performativa. Es decir, para poder reconocer que un/x individux es una “mujer” o un “hombre”, basta con que dichx individux afirme lo que ella es, para que a mí, si encarno esta forma de normatividad, me baste para reconocer al/lx individux como “mujer” u “hombre”. Ésta es la posición más radical fuera de la posición, defendida por el anarquismo *queer*, en favor de la abolición del género. Su radicalidad se basa en que elimina el componente esencialmente opresivo de la normatividad patriarcal, relativo a la serie de exigencias a las que lxs individuxs se tienen que amoldar para ser lo que se supone que son. Sin embargo, esta posición tiene de virtuosa lo mismo que tiene de absurda, y nos invita a tratar de superarla.

El problema de la normatividad trans es que vacía de contenido los términos de “hombre” y “mujer”, de tal forma que ellos no significan absolutamente nada. No hay nada esencial que diferencia lo que es una mujer de lo que un hombre para esta normatividad. Algunxs individuxs exponentes de esta posición sostienen que la “mujer” o el “hombre” que somos son algo que reside en nuestro mismísimo interior, y eso es lo que determinará que queramos ser reconocidos como “hombres” o como “mujeres” independiente de la “expresión género”. Sin embargo, esto no deja de ser una mera excusa para no sacar la conclusión, mucho más radical y mucho más obvia: los mismos términos de “mujer” y “hombre” carecen de sentido y el objetivo, en la medida que queramos mantener nuestra aspiración antijerárquica, radica en que nos deshagamos de ellos, para velar que cada quien pueda actuar, presentarse, vestirse, etc., como desee, sin siquiera tener que reivindicar qué se supone que somos. Que nuestras acciones sean las que hablen por nosotros. La normatividad trans es simplemente el abolicionismo de género en etapa de feto.

En “Desesencialización del feminismo anarquista: lecciones del movimiento transfeminista” J. Rogue[5] ha sostenido que es necesario tener una actitud crítica respecto de posiciones, y aquí entran tanto la patriarcal liberal como la trans, que buscan reivindicar un concepto de identidad que se base más en una oscura interioridad, en lugar de en prácticas. Esto porque conllevan una cristalización de las identidades, sin mencionar que remiten a una interioridad de tintes metafísicos. Por mi parte,

creo que la crítica al concepto de identidad, concretamente en este ámbito, debería sustentarse en algo más sencillo. Es claro que todxs lxs individuxs queremos vivir nuestra vida actuando como más nos acomoda y autodeterminarnos tanto en lo más vital y trascendental, como en lo más insignificante. La aspiración que tiene el abolicionismo de género que defendemos consiste en algo tan simple como reivindicar que cada ser humano pueda vivir como le acomoda. La idea de comodidad puede sonar impropia y poco técnica, pero es porque el patriarcado ha convertido en predicados importantes de las identidades que nos impone cosas que no dejan de ser meras nimiedades. Si nos despojáramos de las imposiciones provenientes de la sociedad patriarcal y comenzáramos a vivir acorde a como nos acomoda, es muy probable que, al momento de pensar el núcleo de los que nosotrxs somos, eso que resulta lo más vital de cada unx, no será el decidir si usar falda o pantalón, si pintarnos las uñas o no afeitarnos el bigote. Si realizar estas prácticas se ha convertido en algo que da la impresión de ser tan importante (véase los casos en que un/x individux trans comienza a transicionar en público) es porque el patriarcado ha venido a poner reglas sobre los aspectos más intrascendentes de la vida misma. Queremos abolir el género para poder ocuparnos de lo que realmente importa, para que nadie se preocupe de vigilar lo superfluo[6].

¿Tiene sentido seguir hablando de cis/trans fuera de la normatividad patriarcal y trans?

El anarquismo *queer* existe precisamente como movimiento que lucha por la abolición del patriarcado en vista de destruir la dominación y las jerarquías al interior del estilo de vida. Hay una serie de consideraciones que pueden hacerse respecto de la praxis anarquista-*queer* y de cómo ésta se alinea dentro de las políticas prefigurativas por las que aboga el anarquismo contemporáneo. Aquello debe ocuparnos en otro momento[7]. Lo que es necesario comprender es que el ser un/x individux trans tiene sentido a la luz de la lucha por emancipar nuestro modo de vivir, precisamente porque seguimos habitando un mundo patriarcal.

Hagamos antes una precisión, también con la intención de cuestionar al feminismo radical. El feminismo radical ha comprendido inadecuadamente la liberación de nuestro modo de habitar la vida cotidiana, comprendiendo que debemos hacer precisamente lo opuesto a lo que se nos prescribe desde el patriarcado. Esto no deja de pensar el problema de la liberación en los mismos términos del patriarcado en la medida que interpreta una vida no-patriarcal como una que performa determinadas acciones y características. Es por esto que el feminismo radical, es necesario decirlo, no comprende la abolición del género, ni mucho menos la naturaleza de lo trans. Desde el anarquismo *queer*, como indicaré de inmediato, la expresión cis debe ser abandonada y la expresión trans debe ser reivindicada.

Si queremos que cada persona viva como quiera, y si comprendemos que cada acción que realizamos en nuestra vida cotidiana está situada en distintos espacios con distintas lógicas, resulta claro que un/x individux que no es trans es aquel/lx que se comporta, en términos de presentación, ropa, gustos, sexualidad, etc., de tal forma que no frustra ninguna expectativa del resto. Esto puede ser porque quienes nos rodean tienen unas expectativas que precisamente calzan con lo que nos acomoda hacer (y es por eso que, a pesar de que la feminidad

se impone a las “mujeres”, no hay nada pernicioso en que a una “mujer” le acomode “ser femenina” (más allá de que sí es pernicioso que existan esas expectativas)), o bien, porque quienes nos rodean no operan de acuerdo a la lógica patriarcal y, por consiguiente, no tienen ninguna expectativa respecto de nosotrxs. La expresión “cis” ha de ser abandonada porque el que nuestro modo de actuar no choque con una expectativa ajena no es una propiedad nuestra, sino de la situación. Queremos, en un sentido muy particular, que todo el mundo sea cis, resultado de la caída de todas las expectativas. Sin embargo, la expresión “trans” denota lo opuesto, el/lx individux que se presenta de un modo que frustra las expectativas del entorno en un determinado espacio. Nadie es, a secas, trans; nadie es una disidencia sin más. Cualquier individux puede, en un momento dado, estar inmersx en una situación particular donde alguien espera de él/lx algo que no está performando, y en ese sentido esx individux está siendo, en ese momento, trans (piénsese cuando lxs individuxs disidentes vamos a visitar a la abuela que nunca vemos). Sin embargo, cuando estamos, por ejemplo, entre nuestras buenas amistades, nuestros vínculos amorosos, nuestros espacios seguros, no somos

trans, somos simplemente nosotrxs mismxs, esto que queremos ser sin que a nadie le importe.

Madelyna Zicqua

Notas:

[1] Disponible en: <https://es.theanarchistlibrary.org/library/madelyna-zicqua-lucha-trans-y-anarquismo-queer>

[2] En mi “Lucha trans y anarquismo *queer*”.

[3] Esta distinción sólo es posible una vez se ha asumido una actitud científica, que implica una determinada metodocidad. Ésta, como resulta obvio, no es propia de la vida cotidiana, y el patriarcado existe incluso desde antes del nacimiento de la misma ciencia.

[4] Véase Lena Jellestad et al. (2018). “Quality of Life in Transitioned Trans Persons: A Retrospective Cross-Sectional Cohort Study”, *Biomed Res Int*. doi: 10.1155/2018/8684625

[5] Disponible en: <https://es.theanarchistlibrary.org/library/i-rogue-desesencializacion-del-feminismo-anarquista-lecciones-del-movimiento-transfeminista>

[6] Hay algunas consideraciones interesantes que se pueden hacer respecto del fenómeno del no-binarismo a la luz de las normatividades ya revisadas. Algo ya avancé sobre esto en mi “Lucha trans y anarquismo *queer*”. Sin embargo, estimo oportuno desarrollar más pormenorizadamente ese tópico en un texto independiente.

[7] Lo traté en mi texto “Praxis prefigurativa anarquista *queer*”. Disponible en: <https://www.portaloaca.com/pensamiento/libertario/textos/anarquismo/praxis-prefigurativa-anarquista-queer/>

Policía en las fronteras

Este artículo de Abbey Volcano pertenece a la compilación de C. B. Daring, J. Rogue, Deric Shannon y Abbey Volcano. (2012). *Queering anarchism. Addressing and undressing power and desire*. Oakland: AK Press. Traducción del original por Tia Akwa

El anarquismo como movimiento social, como una idea, como práctica, se trata tanto de creación, como de destrucción. Mikhail Bakunin escribió: «*La pasión por la destrucción también es una pasión creativa*»[1]. Además, el anarquismo no se centra únicamente en aplastar estructuras como el capitalismo y el Estado (aunque lxs anarquistas sin duda queremos eso). Más bien, buscamos romper todas las jerarquías institucionalizadas. Rechazamos todas las formas de dominación forzada. Pero imagínese si el capitalismo, el Estado, la supremacía blanca, el patriarcado, etc., fueran «eliminados» (si tan sólo fuera así de fácil). ¿Qué quedaría? Desafortunadamente, no mucho, se podría imaginar. Lxs anarquistas, entonces, también deben ser creatixs. Podríamos intentar crear nuevas formas de relacionarnos entre nosotrxs, nuevas formas de relacionarnos con el mundo no humano, nuevas formas de amar, conocer, jugar, etc. Si no creamos estas nuevas relaciones sociales, entonces probablemente recurriremos a las actuales, en el peor de los casos, y no nos daremos cuenta de nuestro potencial creativo, en el mejor de los casos. Lxs anarquistas a menudo están creando nuevas formas de vivir y relacionarse en el aquí y el ahora. Este capítulo da una idea de cómo podríamos hacer lo mismo con la sexualidad sin recrear las relaciones sociales coercitivas que nos confinan ahora.

Una teoría *queer*[2] anarquista también podría comenzar por intentar derribar las fronteras entre las «identidades» (así como desempacar su propia existencia y su propio uso) mostrando que lxs individuxs son complejxs (como es el mundo) y no se pueden categorizar fácilmente, al menos no honestamente. Esto significa derribar los supuestos normativos que se utilizan para mantener un *status quo* que pone a algunxs de nosotrxs por encima de otrxs en el orden social como resultado de nuestras prácticas sexuales y/o de género. Esto se describe

claramente con el término heteronormatividad, que se refiere a la cultura del entendimiento y la institucionalización de las relaciones heterosexuales, cissexuales, diádicas, monógamas y permanentes como la única sexualidad posible y coherente[3]. A veces (con demasiada frecuencia), en lugar de desestabilizar las fronteras institucionalizadas y jerárquicamente organizadas de la heteronormatividad, la gente construirá nuevos supuestos normativos «*queer*» para reemplazar nuestras actuales estructuras normativas organizadas de la sexualidad. Éste es un proceso de invertir jerarquías en lugar de eliminarlas. En lugar de reconocer que la sexualidad organizada jerárquicamente era nuestro problema en primer lugar, a menudo les damos la vuelta a las expectativas normativas actuales y creamos una imagen de espejo retorcida de la sexualidad institucionalizada actual ordenando jerárquicamente una nueva «sexualidad *queer*». Esto podría parecer como privilegiar la no monogamia, el estilo de vida disidente [*genderqueerness*] y el BDSM, por ejemplo, sobre otros tipos de sexualidad y género. En lugar de crear un mundo en el que la sexualidad esté liberada, creamos nuevas fronteras y nuevas limitaciones en torno a la sexualidad; simplemente hemos invertido la jerarquía y excluido a aquellxs considerados «no lo suficientemente *queer*».

Piense en cuántas veces se ha sentado con un grupo de individuxs bien intencionadxs y la conversación ha sido algo como esto: «*Como persona de clase trabajadora, tengo que decir que...*» (Unos pocos gestos de acuerdo) «*Como una mujer pobre, me parece que...*» (incluso más asienten con la cabeza) «*Como una pobre lesbiana de color, creo que...*» (asentimiento aún más furioso, asegurándose de que todxs registren el acuerdo frenético de lxs demás) Y así.

Este tipo de exhibiciones a menudo se conocen como «Las Olimpiadas de la Opresión». Lxs individuxs en estas situacio-

nes parecen estar jugando un juego juntxs, un gran concurso para afirmar quién es más auténticx, más oprimidx y, por lo tanto, más correctx. Es en este punto donde la identidad se convierte en un fetiche; donde la comprensión esencialista de lxs individuxs supera al buen sentido; y donde una creencia condescendiente en la superioridad del/lx sabix y buen/x salva-je a menudo sobrepasa cualquier sentido. A menudo, esta táctica de estar de acuerdo con «lxs más marginadxs de la sala» se utilizará como sustituto para desarrollar análisis críticos sobre raza, género, sexualidad, etc. Esta táctica es intelectualmente perezosa, carece de profundidad política y conduce a encasillamiento [tokenization][4].

Es importante permitir que nuestras experiencias de varias identidades asignadas por la fuerza estén al frente de las conversaciones. Lxs individuxs tienen experiencias diferentes basadas en estas construcciones sociales y debemos tener en cuenta estas diferencias. Pero cuando se convierten en marcadores de autenticidad y de «corrección [correctness]», plantea un problema para lxs anarquistas. Después de todo, buscamos disolver las relaciones jerárquicas, no crear otras nuevas formadas a partir de los márgenes.

La teoría *queer* ha asumido la desconcertante tarea de poner la identidad [y, por extensión, la política de la identidad] bajo una lente desestabilizadora. Una teoría anarquista *queer* podría darnos formas más efectivas de relacionarnos que las Olimpiadas de la Opresión (un conjunto de juegos que nadie gana realmente de todos modos). Y en una política anarquista de la sexualidad y el género, esto significa que se debe tener cuidado de no invertir las jerarquías existentes, al igual que lo hacen las Olimpiadas de la Opresión: hacer a unas voces más auténticas que otras y crear nuevas jerarquías para reemplazar las antiguas.

Con este artículo, entonces, quiero hablar brevemente sobre algunas formas en las que creo que la política y los espacios *queer* radicales a menudo han llegado a invertir las jerarquías existentes en lugar de eliminarlas (o, quizás, desestabilizarlas). Quiero dejar en claro que éste no es un argumento para volver a la heteronormatividad, ni es un argumento para poner fin a la celebración de nuestro ser *queer* [queerness] y las cosas que deseamos. Más bien, es un argumento que sugiere que la forma en que follamos, amamos y nos damos un género [gender ourselves] no es intrínsecamente revolucionaria. Pero crear una política que rechace la disposición jerárquica de lxs individuxs debido a sus prácticas sexuales y/o de género y, lo que es más importante, una que no presione a lxs individuxs a que realicen ciertas prácticas en vistas de ser más auténticamente «*queer*», sí que tienen implicaciones radicales.

¿No somos todxs putxs muy públicxs?

En las próximas tres secciones voy a esbozar algunas prácticas dentro de algunos círculos *queer* radicales que me gustaría criticar y de las que creo que podemos aprender. Como señalé antes, esto es engañoso y complicado. Si bien la mayoría de lxs radicales *queer* que conozco (o de lxs que, por lo menos, he oído hablar) están trabajando para dismantelar estructuras que (re)producen supuestos normativos sobre identidades sexuales o comportamientos esperados. A veces en nuestras luchas podemos reinscribir inadvertidamente estas normas y luego organizarnos bajo ellas (sin saberlo). Por ejemplo, la promiscuidad y el sexo en público son en su mayor parte mal vistos en los Estados Unidos. La sexualidad debe expe-

rimentarse en relaciones monógamas privadas[5]. Las demostraciones públicas de afecto están bien en los EE. UU. Siempre que sean heterosexuales y aptas para espectadorxs mayores de 13 años [PG-13]. Agregue a la fórmula un poco de amor entre individuxs de igual género/sexo y subirá a la calificación para adultos [R] y es posible que incluso llamen a la policía (o al menos recibirá usted bastante desprecio y pelambres [tisk-tisks], y de vez en cuando una paliza). Hay ejemplos de incursiones en clubes nocturnos privados y arrestos de individuxs por actividad sexual «de riesgo»[6]. Tenemos leyes en los Estados Unidos (difieren en todos los Estados) contra la sodomía, el BDSM y otras formas de actividad sexual no normativa.

Lxs individuxs que tienen deseos que han sido literalmente prohibidos y/o desaprobados culturalmente (no siempre un delito con menos «consecuencias») se encuentran en una posición de transgredir las normas sexuales cuando practican sus deseos sexuales (ya sea que «disfruten» desafiando esas normas o no). Desafiar a nuestros propios deseos es un paso importante para tratar de deshacernos de las sexualidades institucionalizadas, dirigidas, obligatorias, organizadas y controladas que nos han sido puestas a disposición (y constituidas). Sin embargo, unx puede desafiar las categorías sexuales institucionalizado y las expresiones (disponibles) sin tener necesariamente que mover el péndulo al lado opuesto con sus propias prácticas sexuales o con su expectativa por la práctica sexual de lxs demás. Por ejemplo, el hecho de que la promiscuidad sea un deseo/práctica sexual no normativa no significa que para estar en el acto de desafiar tales normas unx deba *per se* participar en la promiscuidad. Por ejemplo, puedo rechazar y luchar contra el *status quo* sexual y de género sin necesidad de físicamente encarnar/practicar ciertas sexualidades no normativas. Los actos sexuales en sí mismos (o la falta de ellos) no son lo que estamos desafiando como radicales *queer*. Estamos luchando contra las sexualidades y los actos sexuales que se categorizan y ordenan en sistemas jerárquicos que privilegian ciertas prácticas/deseos sobre otros.

En ocasiones, he visto la tendencia de lxs homosexuales radicales de asumir que la mayoría (todxs) lxs homosexuales radicales tienen algún deseo o práctica sexual no (por ejemplo, asumiendo que lxs homosexuales radicales son generalmente promiscuix, no monógamxs, disfrutan besándose con quien sea sólo por el gusto de hacerlo, les gusta el BDSM u otro sexo que no sea vainilla[7], etc.)[8]. Habiendo atestiguado esto con bastante frecuencia, no creo que lxs compañerxs tengan la intención de hacer estas suposiciones.

Lo peculiar de los supuestos normativos sobre la sexualidad y el género es su capacidad para ser invisibles. Por eso también debemos luchar a nivel conceptual; necesitamos no sólo aplastar el salto aparentemente automático para crear y mantener los *status quos*, sino que también necesitamos reemplazar la noción de *status quo* con algo más, tal vez una conciencia de la no necesidad misma de los *status quos* que gobiernan las prácticas sexuales consensuadas y una comprensión muy consciente de los daños y limitaciones que este tipo de comprensión puede crear y mantener. Particularmente, soy un/x individux bastante tímida y reservada y, a veces, me he sentido presionadx para ser promiscua y experimentar con juegos sexuales no normativos, a menudo por parte de amigxs míxs. A veces, la gente asume que, sin lugar a dudas quiero besar-me con mis amigxs *queer* radicales, que por supuesto quiero ir

a *play parties*[9] y, sin duda, no tendría una relación exclusiva con un/x solx individux. Estas suposiciones se pueden aclarar con bastante facilidad con una conversación honesta. Sin embargo, la expectativa de estar a la altura de las nuevas “normas” *queer* es extremadamente problemática para una lucha que comenzó desafiando la existencia misma de ese tipo de suposiciones y limitaciones en primer lugar[10].

A menudo, estos son errores fáciles y esperados de cometer mientras luchamos. Parece tan arraigado en nosotrxs concebir la Línea Correcta o el Camino Correcto que es difícil desviarse de eso si no estamos prestando mucha atención y empleando una gran cantidad de auto-reflexividad y colectividad. La dinámica esencialista y atroz de las Olimpiadas de la Opresión en realidad parece requerir una Línea Correcta, ya que intenta cuantificar, aislar y ordenar jerárquicamente diferentes formas y experiencias de opresiones múltiples y superpuestas. Es importante asegurarse de que mientras luchamos, hacemos todo lo posible para no recrear aquello contra lo que estamos luchando. Las jerarquías invertidas no son mejores que las jerarquías originales (¡aunque quizás parezcan un poco más divertidas!). Es comprensible que una reacción común a las normas sexuales esperadas sea encontrar valor potencial y liberación al hacer lo contrario; todxs hemos reaccionado de esa manera, hasta cierto punto, a los sistemas de jerarquía en algún momento de nuestras vidas. Pero comprender que este tipo de reacción es exactamente eso, una reacción, es importante. En lugar de reaccionar haciendo lo contrario, necesitamos formas de avanzar que no se parezcan a nuestras cadenas originales, incluso si están abrochadas al revés. Una visión sistémica de la forma en que la sexualidad, el sexo y el género están ordenados y organizados jerárquicamente (y limitados) es más fructífera que una reacción que se caracteriza por hacer lo opuesto a lo que se siente restrictivo. Para los interesados, Nietzsche escribió extensamente sobre este tema, al que denominó resentimiento[11]. No sólo seguimos fijando límites y creando nuevas expectativas sexuales jerárquicas cuando definimos una sexualidad liberada como una que es directamente opuesta a la actual sexualidad socialmente aceptable y viable, sino que también continuamos definiendo esta sexualidad liberada por eso que nos enjauló en primer lugar. Si el “opuesto” es liberador, entonces todavía estamos siendo definidxs y limitadxs por la forma original, ya que su opuesto está definido por sí mismo. Una gran parte del proyecto *queer* radical tiene sus raíces en la lucha contra la creación y mantenimiento de “lo normal” que se utiliza para disciplinarnos a todxs nosotrxs y nuestros deseos.

¿Se podría poner de pie el/lx verdaderx *queer*, por favor?

En esta sección me gustaría desarrollar el caso de lo *queer*, como una posición con una identidad con un contexto más que una estable y fija. Algo de lo que esto significa puede mostrarse definiendo un ejemplo controversial: las heterosexualidades *queer*. Una pregunta para llevar este punto a buen puerto podría ser: ¿Quién está más oprimidx, borradx y marginadx como resultado de su sexualidad? ¿Un hombre gay blanco de clase alta que vive en the Castro[12] o una mujer heterosexual pobre de clase trabajadora de color que vive en el Cinturón bíblico [13] [*Bible Belt*] que tiene varias relaciones heterosexuales, es promiscua, está abierta al respecto y está orgullosa de ello? Aquí podemos imaginar una relación heterosexual quizás más marginada en este contexto en comparación con la relación no

heterosexual que ofrece este escenario. Esta pregunta no tiene una respuesta, hay una multitud de contextos específicos que afectan muchísimo estas relaciones hipotéticas. Lo que esta pregunta debe hacer, sin embargo, es hacer evidente que las relaciones heterosexuales no siempre son más aceptables o viables que las no heterosexuales. Es muy posible que una relación no heterosexual que refleje una relación heterosexual normativa pueda causar menos problemas que una relación heterosexual que implique actos sexuales no normativos o manifestaciones de amor que involucren a más de dos individux. No estoy sugiriendo que otras posiciones superpuestas en la sociedad no afecten estos escenarios, por supuesto que sí lo hacen. De hecho, las intersecciones de raza, clase, género, sexualidad, nación de origen, ubicación, cultura, etc. afectarán si el estilo de amar de alguien debe ser visto como normativo y aceptable o no. Este mismo hecho resalta el punto de que la especificidad de género de una relación («heterosexual» o «no») no siempre es lo que determina si habrá aceptación o no. Podemos ver que hay formas muy reales en las que las relaciones heterosexuales o los estilos de amar (o hacer el amor) pueden oponerse a lo «normal», mientras que relaciones y formas de amar no heterosexuales pueden reflejar en gran medida lo «normal» y puede que posteriormente no sean examinadas ni entendidas como “anormales” (por supuesto, esto estará fuertemente determinado por posiciones múltiples y superpuestas, a menudo tipificadas por raza, clase, género y ubicación). Entonces tiene sentido desarrollar el término «*queer*» como un término relacional frente-a-frente lo normal en lugar de un marcador de identidad que es la abreviatura de «LGBT» (o alguna versión extendida de la sopa de letras).

Siempre me ha resultado interesante explorar por qué algunas prácticas han llegado a constituir históricamente una “identidad” mientras que otras no. Como escribe Sedgwick: «*Es un hecho bastante sorprendente que, de las muchísimas dimensiones en las que la actividad genital de un/x individux puede diferenciarse de la de otrx (dimensiones que incluyen la preferencia por ciertos actos, ciertas zonas de sensaciones, ciertos tipos físicos, cierta frecuencia, ciertas inversiones simbólicas, ciertas relaciones de edad o poder, cierta especie, cierto número de participantes, etc.) precisamente uno, el género del objeto de nuestra elección, cuestión que surgió a finales de siglo y se ha mantenido como la dimensión denotada por la categoría ahora ubicua de «orientación sexual»*»[14].

En la teoría *queer*, la idea misma de lo *queer* es un terreno cambiante que no se puede concretar en una única definición. Más bien, *queer* puede entenderse como lo que está en desacuerdo con lo “normal” o legítimo. Siendo éste el caso, no hay nada en particular a lo que lo *queer* necesariamente se refiera, lo que hace que lo *queer* sea una identidad sin esencia. De esta forma, como se demostró anteriormente, podemos buscar jerarquías dentro de las relaciones heterosexuales o formas de amar. Una relación heterosexual de dos individux cisgénero y monógams que mantienen su sexualidad en el interior es muy diferente de las formas heterosexuales de llevar a cabo las relaciones que involucran la no monogamia, BDSM público o vender sexo por dinero. Hice una pequeña encuesta en la Universidad de Syracuse en el otoño de 2010 y descubrí que la abrumadora mayoría de lxs estudiantxs entrevistadxs creían que estaba bien que dos individux del mismo sexo criaran a lxs niñxs si estaban en una relación monógama. Sin

embargo, al mismo tiempo también creían que lxs niñxs no tienen lugar en el hogar de alguien que es heterosexual pero tiene más de una relación o está involucradx en una relación que consta de más de dos individuxs. En este caso, los géneros dentro de una relación no fueron un factor para juzgar los entornos aceptables para que lxs niñxs crezcan, pero el tipo de relación sí que fue un factor. Las relaciones entre individuxs del mismo sexo estaban bien, así como las relaciones heterosexuales, pero sólo si eran normativas. Ambas relaciones, heterosexuales o del mismo sexo, que no eran normativas, en este caso involucrando a más de una pareja o más de una relación, no se consideraron apropiadas para la crianza de lxs hijxs. Obviamente, con este escenario podemos ver cómo las formas de amar no específicas de género eran el problema para lxs entrevistadxs, no el género involucrado.

¿Presionadx a policía?

Me gustaría centrar esta sección en algunas experiencias personales que he tenido en las que lo «*queer*», en parte, se ha convertido en sinónimo de «no monógamo». He visto a individuxs ser presionadx para ser sexualmente activxs en comunidades *queer* de formas que inmediatamente etiquetaríamos como coercitivas fuera de ellas. O, lo que es aún más absurdo, he visto a individuxs monógamxs atraídxs por individuxs del mismo sexo definidas como «raritas» [*queer*] por lxs policías heterosexuales por ser demasiado «normales» o «homonormativas»[15]. Una vez más, esta comprensión convierte a la sexualidad en algo que somos en lugar de algo que hacemos –y es un abandono de una sensibilidad *queer* radical hacia la vigilancia de las fronteras de la identidad y la práctica. Después de todo, somos anarquistas porque queremos deshacernos de lxs policías, ¡no ser ellxs!

Además, esta vigilancia de las fronteras de la identidad y la práctica crea una actitud preocupante de «afuera y en contra» hacia la comunidad LGBT más «convencional». Por supuesto que no todxs los miembrxs de la comunidad LGBT más habituales son nuestrxs compañerxs, pero muchxs de ellxs podrían serlo (aunque esto podría también depender de factores estructurales también, sobre todo en lo relativo al poder económico y/o político). Esto no significa que no debamos desafiar a la comunidad LGBT en conceptos como monogamia obligatoria, homonormatividad, racismo en el movimiento, una lucha acrítica por el matrimonio homosexual o las luchas problemáticas por la legislación sobre delitos de odio y por la inclusión de «gays en el ejército» y lo que sea. Lo que sí significa es que no deberíamos posicionar a la comunidad LGBT convencional como lxs «chicxs malxs» y darle colectivamente la espalda a cualquiera que elija usar etiquetas de identidad como «lesbianx». He visto a personas *queer* exclamar que cualquiera que use la identidad de «lesbianx» es opresivo. Esto es ridículo y nos devuelve a mi anterior debate sobre el resentimiento.

Hacia una conclusión más *queer*

Lo *queer*, por definición, es un proceso continuo e intermina-

ble, por lo que esta obra ciertamente no pretende ser la última palabra sobre el pensamiento o la práctica *queer*. Además, ya que estoy en eso, debo mencionar que no estoy tratando de sugerir que no deberíamos ser putxs públicxs, poliamorosxs, etc. (¡de hecho, disfruto esas cosas a veces!). Y para todxs nosotrxs, especialmente aquellxs de nosotrxs que pasamos una buena cantidad de tiempo en un cómodo círculo de amigxs *queer*, debemos recordar que la sociedad dominante todavía nos presiona para no ser *queer* públicamente y para encajar en un estándar heterosexual y monógamo, cisgénero que es embrutecedor, limitante y... digamos... aburrido.

A medida que construimos movimientos, una interioridad insular y subcultural es un anatema para la creación de movimientos de masas de base amplia, que son necesarios si alguna vez vamos a derrocar al capitalismo, el Estado y otros males relacionados. Esto requerirá conclusiones cada vez más *queer*, ya que es un proceso que probablemente no tiene un final definido.

Notas:

[1] V Mikhail Bakunin, "The reaction in Germany: A Fragment from a Frenchman," 1842, in Michael Bakunin: Selected Writings, edited by Arthur Lehning, trans. Mary-Barbara Zeldin (London: Jonathan Cape, 1973), 37–58.

[2] El término "*queer*" en inglés normalmente se utiliza peyorativamente como sinónimo de lo que en castellano es "marica" o "maricón", aunque también denota cierto carácter de raro o extraño, cosa que en castellano está recogido similarmente en el término "rarito". A ratos, evidentemente la autora utiliza la expresión para referirse más al uso que se le da dentro de la teoría *queer*, como un tipo de identidad basada precisamente en la no cristalización. Esto obliga a que a veces se pierda el sentido múltiple que la autora puede pretender durante el texto. En cualquier caso, en casi todos las ocasiones la expresión no fue traducida y permaneció tal cual, "*queer*", excepto en las ocasiones en que se indique [Nota de la traductora].

[3] Cissesexual se refiere a lxs individuxs que sienten que su identidad de género coincide con su cuerpo / «sexo»; también se puede entender como «no transgénero». Dyadic se refiere al emparejamiento de dos individuxs. Además, "homonormatividad" es un término que describe los mismos privilegios y cultura de comprensión hacia las relaciones sexuales organizadas de manera similar entre dos individuxs no heterosexuales.

[4] La expresión refiere a la conversación en estereotipos [Nota de la traductora].

[5] Tenga en cuenta que estoy usando un binario simplista por el bien del argumento. Por supuesto, hay muchos ejemplos de actos sexuales promiscuos públicamente aceptables, como el de un hombre soltero, heterosexual y más joven.

[6] http://blogs.riverfronttimes.com/dailyrft/2011/05/red_7_st_louis_swingers_police_raid.php (consultado el 2 de enero de 2012).

[7] Dentro del mundo del BDSM, «vainilla» refiere al sexo que no es BDSM [Nota de la traductora].

[8] Y ni siquiera me hagan empezar con brillantina.

[9] En la cultura BDSM, una fiesta de juego es un evento social en el que lxs asistentes socializan con individuxs de ideas afines y participan en actividades BDSM [Nota de la traductora].

[10] Véase Gayge Operaista's en este volumen [Queering anarchism] para obtener más información sobre las nuevas normas *queer*.

[11] Véase Friedrich Nietzsche, On the Genealogy of Morals – A Polemical Tract, 1887, trad. Ian Johnston, de Malaspina Universidad-COL-lege, Nanaimo, BC; o consulte <http://www.schoolbytes.com/summary.php?disp=term&id=240> (consultado el 2 de enero de 2012).

[12] The Castro es un barrio gay de San Francisco, Estados Unidos [Nota de la traductora].

[13] Cinturón bíblico o Cinturón de la Biblia es un término coloquial utilizado para referirse a una extensa región de los Estados Unidos donde el cristianismo evangélico tiene un profundo arraigo social, circunstancia que se manifiesta nitidamente en la forma de vida de la población, en la moral y en la política. [Nota de la traductora].

[14] Eve Kosofsky Sedgwick, La epistemología del armario (Berkeley, CA: University of California Press, 1990), 8.

[15] Homonormativo se refiere a las relaciones entre individuxs del mismo sexo que son diádicxs, monógamxs, permanentes o que reflejan relaciones heteronormativas.



La lucha anarquista en Birmania

Myanmar tiene una larga historia de tradiciones de izquierda totalitaria estalinista desde su época colonial en su resistencia al colonialismo británico. Más tarde, el régimen socialista estalinista dirigido por el dictador militar general Ne Win gobernó el país. Después, el régimen socialista estalinista se transformó en una burocracia militar en la que lxs oficiales militares se convirtieron en la nueva clase que oprimía a los movimientos democráticos.

La comunidad de izquierdas durante la década de 1900

Aunque el partido comunista de Birmania se creó con la influencia ideológica del Partido Comunista de la India y el comunismo de Earl Browder, más tarde se degradó aún más hasta convertirse en un culto a la personalidad estalinista y maoísta bajo el liderazgo analfabeto de Thakin Than Tun, Thakin Zin y Thakin Chit. En términos generales, la dirección del partido comunista de Birmania puede clasificarse en tres facciones:

1. La primera es la que jura su lealtad ideológica al browderismo.

2. La segunda fracción incluye la tradición leninista de una pequeña minoría en el Politburó (que posteriormente fue purgada por lxs maoístas durante la década de 1960).

3. La última fracción representa el culto a la personalidad maoísta (que aún controla el partido actual).

Fuera del PCB, hubo otros movimientos de izquierda que se identificaron como algo único respecto al PCB. El partido socialista, representado por lxs socialdemócratas y lxs militares, era una de esas facciones. Solía haber algunos movimientos sindicalistas bajo la bandera de la Fracción Socialista Roja, que dirigía Thakin Lwin. A pesar de enarbolar la bandera del sindicalismo, Thakin Lwin y su fracción optaron por mantenerse fieles al culto a la personalidad estalinista.

Sin embargo, el anarquismo nunca fue una fracción de estos movimientos, al menos en las referencias históricas contemporáneas. Mientras que el concepto de "tomar el poder del Estado" por parte de alguna vanguardia elitista es demasiado común en Birmania, el concepto de construir comunidades desde la base, el concepto de la ayuda mutua y la idea antiautoritaria eran desconocidos para el público. Thakin Nu, el primer primer ministro de Birmania, fue conocido por escribir algunos artículos anarquistas. Sin embargo, sus artículos distaban mucho del anarquismo y no tenían nada que ver con él.

Así, el anarquismo se ha convertido en un insulto para que lxs izquierdistas autoritarixs acusen a alguien con quien no están de acuerdo. El término "anarquista" se utiliza para deshumanizar a alguien o devaluar su legado político. Un ejemplo de ello es el caso de Thakin Ba Tin (H.N. Goshal). Thakin Ba Tin fue el único miembro del politburó que votó en contra del enfoque guerrillero maoísta en la reunión del comité justo antes de que el PCB iniciara la guerra civil (década de 1940). Antes de esa reunión, Thakin Ba Tin escribió un libro mientras estaba en el Partido Comunista de la India titulado "Sobre la situación política actual en Birmania y nuestra tarea", que básicamente aboga por el enfoque marxista ortodoxo de la "huelga de masas". En una reunión del politburó del PCB, Thakin Ba Tin decidió defender su posición a favor del enfoque marxista ortodoxo de la "huelga de masas" frente al enfoque guerrillero maoísta. Sin embargo, la fracción de Thakin Than Tun, partidaria de la guerrilla maoísta, ganó la votación mayoritaria, y el

partido comunista de Birmania inició la primera y más larga guerra civil histórica contra el gobierno socialdemócrata de la Birmania poscolonial. Ese debate o lucha política persistió en el seno del politburó del PCB hasta que Thakin Ba Tin y sus seguidorxs fueron asesinadxs sin piedad en la selva durante la década de 1960 (cuando el Partido del Programa Socialista de Birmania se había hecho con el gobierno). Mientras llamaban a matar a Thakin Ba Tin, la dirección del CPB, se informó de que Thakin Than Tun y Thakin Zin acusaron a Thakin Ba Tin de ser un anarquista. Este es el ejemplo perfecto de cómo estxs fascistas rojxs maoístas utilizaron el término anarquista como calumnia contra lxs izquierdistas con lxs que no están de acuerdo. Además, esto revela lo analfabetxs que son y lo ignorantes que son sobre las diferencias entre las tácticas políticas del marxismo ortodoxo y el anarquismo.

En el siglo XXI, con el desarrollo histórico de tener que presenciar el régimen militar estalinista de nueva clase local y los regímenes maoístas internacionales, unos pocos grupos minoritarios de izquierdistas progresistas de Birmania buscaron nuevas alternativas. Algunos encontraron sus alternativas en tendencias marxistas ortodoxas como el leninismo y el trotskismo. Otros se definieron como anarquistas. Otros se inclinaron por el enfoque socialdemócrata de las reformas graduales.

Es muy difícil encontrar datos históricos sobre los movimientos anarquistas de principios de la década de 2.000. Sin embargo, el movimiento anarquista de Birmania tiene una enorme influencia en el movimiento del ateísmo del siglo XXI. (El cómo lxs maoístas y lxs estalinistas se apropiaron del budismo para hacerlo compatible con sus ideologías se tratará más adelante en otro artículo). Uno de lxs fundadorexs de lxs "Atexs birmanxs", Thiha JP, es conocido por ser uno de lxs primerxs anarquistas de la corriente anarquista actual. Se describe a sí mismo como un "autodenominado anarquista punk".

Thiha JP es conocido por sus perspicaces escritos sobre las antiguas filosofías materialistas indias y el anarquismo.

Al igual que en Occidente, el movimiento contracultural punk está muy interconectado con el anarquismo en Myanmar. Incluso en la actualidad, lxs anarquistas más populares de Birmania son sin duda una banda punk llamada "Rebel Riots". Rebel Riots es conocida por sus proyectos de ayuda mutua y sus letras de música progresista. Hasta ahora, esto de deshumanizar o degradar a la gente que no está de acuerdo con ellxs parece ser algo habitual. Rebel Riots, a pesar de tener una gran cartera de proyectos de ayuda mutua y activismo musical, sigue siendo acusado de ser una "ONG punk" por parte de algunxs izquierdistas estalinistas online que no han hecho nada efectivo en la lucha contra el capitalismo y la junta militar.

Anarquismo de síntesis o tontxs útiles de los tankies

[Nota de ALB.- Tankie o tanquista, es un adjetivo con el que la izquierda anglosajona califica a aquellxs individuxs estalinistas que celebraron en su día el aplastamiento de las rebeliones populares contra sus regímenes, en la Europa del Este de los años 50, 60 y 70. Evidentemente lxs soviéticxs utilizaron principalmente tanques]

Al no haber literatura anarquista traducida al birmano, el anarquismo en Birmania es bastante superficial. La mayoría de lxs autoproclamadxs anarquistas no tienen ni idea de los movi-

movimientos anarquistas revolucionarios de la historia. Además, el fetichismo de la etiqueta de suscribirse como "anarquistas" tiende a jugar un papel de drogadicción, bohemixs y lumpenproletariats a lxs que les gusta hacer lo que les da la gana. A pesar de autoproclamarse anarquistas durante una o dos décadas, resulta que siguen estando muy influidxs por las perspectivas tanquistas. La mayoría de ellxs siguen creyendo en los cultos a la personalidad de Stalin y Mao y están influidxs por personalidades tanquistas como Polpot, Ho Chi Minh y Fidel Castro. A pesar de anunciarse como anarquistas, siguen participando activamente en la política de partidos, apoyando o participando tanto en el Partido Comunista de Birmania como en partidos socialdemócratas de centro-izquierda como el Partido Democrático para una Nueva Sociedad. Entre estos ejemplos se encuentran figuras de la izquierda populista como "Zin L" y algunxs otrxs autodenominadxs anarquistas de su generación.

Cuando me acerco a muchxs de estxs autodenominadxs anarquistas, resulta que las historias de las rebeliones de Kronstadt, el Ejército Revolucionario Insurgente de Ucrania, la Rebelión Campesina contra lxs bolcheviques y otros movimientos radicales de izquierda contra lxs bolcheviques les son totalmente ajenas. Cuando escribí sobre estas cosas en "Libertarian Marxism Myanmar", estxs tontxs útiles del fascismo rojo y del maoísmo acusaron a la página de ser propaganda liberal de derechas.

Sólo una pequeña parte de lxs anarquistas de Birmania que conocían y habían leído sobre Nestor Makhno y Max Stirner se acercaron a mí para debatir en detalle estos temas. Como resultado de nuestros debates, la política anarquista en Birmania se ha transformado en un movimiento en el que lxs tanquistas ya no pueden dar órdenes a lxs anarquistas, puesto que éstxs se han organizado ideológicamente. Ahora, junto con estxs anarquistas actuales, estamos planeando formar un grupo anarcosindicalista en el que podamos realizar proyectos adecuados de ayuda mutua, compromiso con la comunidad y campañas para producir materiales de lectura anarquistas.

Personalmente, como alguien que también trabaja estrechamente con grupos trotskistas occidentales como la International Socialist Alternative y la Alliance for Workers' Liberty, en general no tengo ningún problema en trabajar con gente de praxis diferente siempre que no sean burocráticamente autoritariats e hipócritas. Me complace trabajar con progresistas de todas las ideologías siempre que no sea de forma jerárquica y burocrática. Sin embargo, lxs maoístas de Birmania son hipócritas en todos los sentidos posibles. Mientras denuncian a la dictadura militar como malvada, encuentran en el Partido Comunista de China una especie de salvador para ellxs. Mientras denuncian el genocidio de lxs rohingya para su retorno político, nunca denunciaron públicamente al Partido Comunista de China por el genocidio de lxs uigures. De hecho, defendieron la causa del genocidio uigur contra el Partido Comunista de China.

En el pasado (principios de la década de 2010), la mayoría de lxs anarco-tankies (tontxs útiles de lxs fascistas rojxs) no han hecho nada efectivo cuando se trata de movimientos de ayuda mutua, movimientos de auto-administración, movimientos sindicalistas y campañas contra la censura. Esas actividades están siendo dirigidas por unxs pocxs anarquistas que quieren distanciar su movimiento de los movimientos maoístas

(fascistas rojxs).

Cuando lxs anarquistas no se educan, el neoliberalismo aprovecha su ignorancia

Aparte de eso, la mayoría de estas fracciones están mal informadas sobre la política mundial a pesar de tener el privilegio de ir a las mejores universidades privadas y públicas de Birmania con el patrocinio de sus madres/padres. Tomando la política socialdemócrata occidental de Bernie y AOC como "izquierda radical", estxs autoproclamadxs anarquistas adoptaron la política de la prueba de fuego. La mayoría de ellxs ignoran por completo la existencia de grupos anarcosindicalistas como la AIT, la IWW, etcétera. Como resultado, están muy influenciadxs por la política de la identidad, que tiene sus raíces en la culpa blanca liberal y la política de señalización de la virtud de lxs liberales privilegiadxs occidentales.

Al parecer, con su ignorancia de la literatura clásica sobre la política de izquierdas y su conciencia de culpa por su identidad como budistas o birmanxs en un país de mayoría budista o birmana, acabaron respaldando el movimiento nacionalista de derechas de las minorías étnicas y religiosas. Por ejemplo, Maung Zarni, un popular académico del mundo occidental, llegó a acusar a Kirt Mausert de señalar al ARSA (Ejército de Salvación Rohingya de Arakan) como grupo terrorista por ser alguien que trabaja para aumentar la islamofobia en Birmania. Al parecer, el ARSA ha matado ya a muchxs activistas rohingya progresistas y moderadxs en los campos de refugiadxs. Esto explica el complejo de salvador/a birmanx/budista del/la activista neoliberal que acusa de islamófobx a todx aquel/lx que tenga una opinión diferente a la suya cuando se trata de asuntos relacionados con la comunidad musulmana. Este tipo de mentalidad es algo que se puede encontrar en la mayoría de lxs budistas birmanxs/bamaríes culpables que se autodenominan progresistas. Aparte de estxs neoliberales birmanxs que se odian a sí mismxs, hay una tendencia que se basa en el complejo de salvador/a.

En este caso, Maung Zarni, con su complejo de salvador birmano/budista, y Kirt Mausert, con su complejo de salvador blanco, tienden a tener una similitud entre ellos, a pesar de sus enfrentamientos individuales sobre cuestiones de ARSA. Ambos no dudan en denunciar a toda la clase trabajadora birmana como racista monolítica cuando se trata de la cuestión rohingya. Ambos no reconocieron la diversidad de pensamientos dentro de las comunidades budistas birmanas y las comunidades musulmanas birmanas cuando se trata de la cuestión rohingya. No tuvieron en cuenta las diferencias entre los elementos progresistas, los conservadores y los neutrales (que son demasiado pobres para informarse sobre estas cuestiones). Esto me parece un tipo de racismo anti-Bamar/Birmano, escribiendo como ex-musulmán/ex-budista de religión/raza mixta.

Unx de lxs líderes/esa más influyentes del Partido Comunista de Birmania contemporáneo, el camarada Kyin Maung, tiene una opinión diferente sobre la cuestión del nacionalismo étnico como izquierda antigua u ortodoxa. En sus artículos, el camarada Kyin Maung señaló correctamente cómo la ideología nacionalista contrastaba con la política de clase tradicional. Así, el camarada Kyin Maung, a pesar de ser maoísta, señaló correctamente que la solidaridad de la clase obrera es necesaria a pesar de tener diferentes orígenes étnicos y religiosos. Este análisis me recuerda lo que dijo el profesor Adolph Reeds

cuando el movimiento Black Lives Matter fue adoptado por el antirracismo neoliberal debido a que lxs izquierdistas no supieron dirigirlo hacia los movimientos de solidaridad con la lucha de clases.

Otro ejemplo de este tipo de política reaccionaria podría ser un autodenominado tankie o anarquista llamado "Kyi T", que alzó la voz en apoyo de los talibanes cuando la clase trabajadora y las mujeres progresistas de Afganistán luchaban por liberarse de los talibanes y su islamismo. Este tipo de política es común entre maoístas, estalinistas y tanquistas que eran lo suficientemente ingenuxs como para pensar que el islamismo era antiimperialismo, y no es compartida por lxs anarquistas. Sin embargo, tales puntos de vista políticos han sido desacreditados innumerables veces por musulmanxs orgánicxs, marxistas y progresistas tanto dentro como fuera de Oriente Medio. Incluso lxs marxistas y anarquistas de países vecinos como Pakistán y Bangladesh se sentirán asqueadxs por ese antiimperialismo de idiotas. Incluso lxs reformistas religiosxs musulmanxs de Birmania dijeron públicamente que los talibanes no tenían nada que ver con su versión progresista del Islam. Sin embargo, este activista narcotraficante de influencia maoísta y de origen musulmán, "KYI Thit", que se autoproclamaba anarquista, anunció públicamente su apoyo a los talibanes. Este tipo de pseudoizquierdistas musulmanxs que sólo son hostiles a la comunidad budista pero apoyan a los elementos fundamentalistas musulmanes están creciendo gradualmente hasta superar en número a lxs verdaderos compañerxs musulmanxs progresistas de izquierdas que se atreven a desafiar a los elementos fundamentalistas dentro de la comunidad musulmana y a los elementos racistas de la comunidad budista en Birmania.

Discriminaciones contra lxs anarquistas

Desde que lxs anarquistas han dejado de estar controlados por lxs tanquistas y han empezado a cuestionar los crímenes de guerra tanto de Stalin como de León Trotsky, la izquierda autoritaria de Birmania ha perdido la paciencia con lxs anarquistas. Esperamos ser testigos de una gran discriminación contra lxs anarquistas que participan activamente con grupos de milicias de izquierda como el EPL, etc.

Cuando socialdemócratas y tanquistas se unen

Superficialmente, sería difícil digerir el hecho de que lxs socialdemócratas y lxs tanquistas a veces se unan contra las organizaciones libertarias de extrema izquierda. Tal es el caso de Birmania. Sin embargo, según las dos almas del socialismo de Hal Draper y el socialismo desde abajo, es evidente que tanto el estalinismo como la socialdemocracia reformista son similares en lo que se refiere a su política de socialismo desde arriba.

La primera publicación de lxs anarquistas birmanxs

A pesar de tener muchos desafíos, lxs anarquistas de Birmania están tratando de establecer federaciones adecuadas donde puedan distanciarse de las tendencias autoritarias de la vanguardia elitista. La página "Libertarian Marxism Myanmar" desempeña su papel de fortaleza teórica de primera línea contra el fascismo rojo autoritario. Recientemente se ha creado el canal de Telegram "Autonomists", donde la mayoría de lxs anarquistas comparten sus textos políticos localizados.

Algunos textos traducidos están siendo publicados por nuestros compañerxs anarquistas a través del canal de Telegram llamado "The Autonomist". Los contenidos traducidos son los

siguientes:

- Confederalismo democrático, de Abdullah Öcalan
- Cómo las ideas de mi padre ayudaron a lxs kurdos a crear una nueva democracia, de Debbie Bookchin
- Algunos textos de David Graeber
- Algunos textos de Murray Bookchin
- Algunos artículos de libcom.org:
 - ◊ La política de la revolución: Aprender del marxismo autonomista, de Gary Kinsman
 - ◊ Abandonar el activismo
 - ◊ Construyendo la autonomía urbana: The Construction of a Communal Form of Life in Mexico City's Peripheries, por Sam Law

Proyectos personales

Particularmente, estoy motivado para compilar o escribir sobre algunos libros sobre "Los levantamientos de izquierda contra lxs bolcheviques", que incluyen temas como:

- La lucha de la rebelión de Kronstadt contra lxs bolcheviques
- La lucha del Ejército Revolucionario Insurgente de Ucrania
- Levantamiento de Pitchfork
- La Rebelión de Tambov

Además, como comunista libertario que encontró muchas aspiraciones en un líder trotskista chino, Chen Duxiu, y en un líder marxista iraní, Mansoor Hekmat, también estoy trabajando duro para escribir sobre ellos en birmano.

Resumen

Resumiendo, el anarquismo en Birmania solía ser muy superficial y estaba influenciado por algunxs académicxs ricxs occidentales autoproclamadxs anarquistas con complejos de salvador/a blancx. Ese anarquismo era reaccionario e ineficaz a la hora de digerir los valores políticos antiautoritarios. En aquel entonces, algunxs anarquistas que lograron romper sus lazos con lxs fascistas rojxs también terminaron como anarquistas individualistas debido a la falta de una comprensión histórica adecuada del anarquismo.

Los años 2020 son los años en los que nuestra generación de anarquistas tendrá que esforzarse al máximo para producir materiales de aprendizaje para la comprensión histórica del anarquismo y también para los desarrollos posteriores del anarquismo contemporáneo. Con mi inusual confrontación contra las tendencias autoritarias de izquierda con esta página de Facebook "Libertarian Marxism Myanmar", fue realmente una gran cosa que lxs anarquistas correctamente educadxs en Birmania se unieran a pesar de pertenecer a diferentes tendencias del anarquismo. Con nuestra lucha unida para producir más literatura anarquista y organizar comunidades de ayuda mutua, es inevitable que haya tendencias anarquistas más fuertes en Birmania para la próxima generación.

Hein Htet Kyaw para Libcom

Enlaces de interés

H.N. Goshal - Sobre la actual situación política en Birmania y nuestra tarea:

https://drive.google.com/file/d/1p4YER_Wl0WYkVou6m2VEKBD616jO76-o/view?fbclid=IwAR2UilGcsj1T_vkUX4WlNcPbo7BDiuk3DlxoirBwtAdSBLTa095rem8qkvc

Descargo de responsabilidad

Para evitar conflictos personales, sólo he utilizado las iniciales de los nombres cuando he hablado de figuras (ciudadanas) birmanas impopulares que he utilizado como referencia.



**kapitalismoaren
harresia
suntsitzeko
elkarrekiko
laguntza**