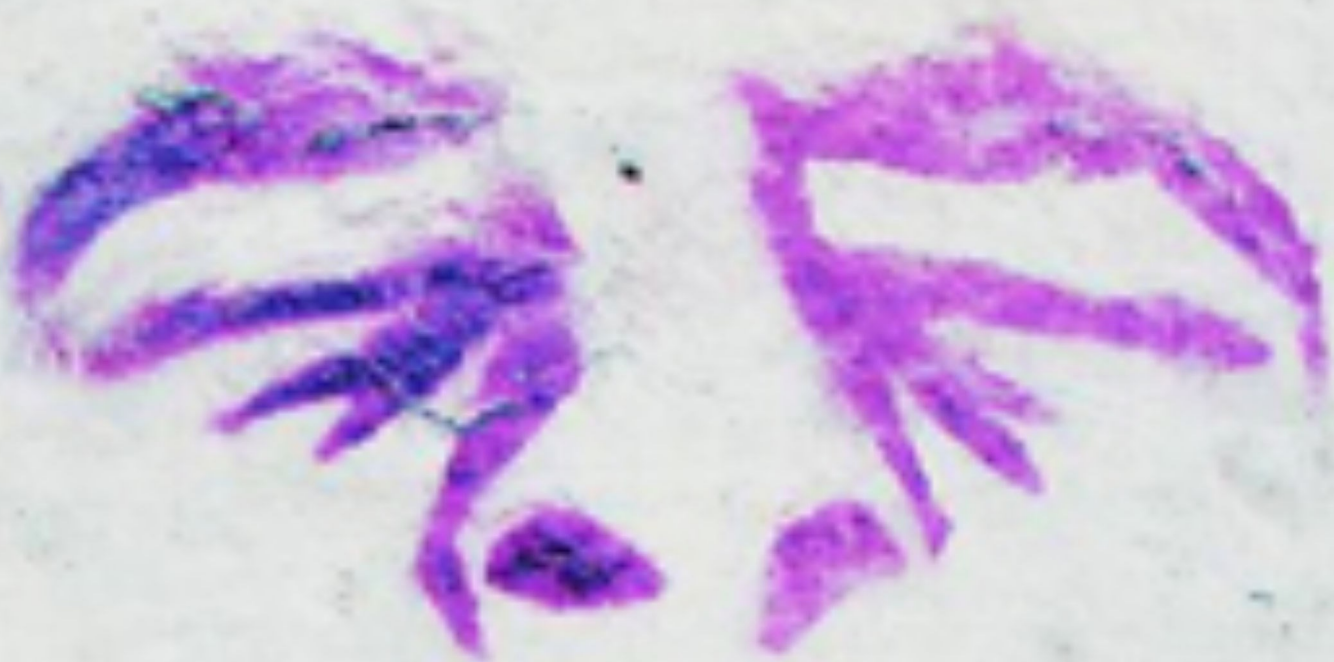


ekinaren ekinaz

63 zbk.
1€

IBERIAR FEDERAZIO ANARKISTA - FAI-ren ALDIZKARIA EUSKAL HERRIAN



WEB ORRIAK

FAI:

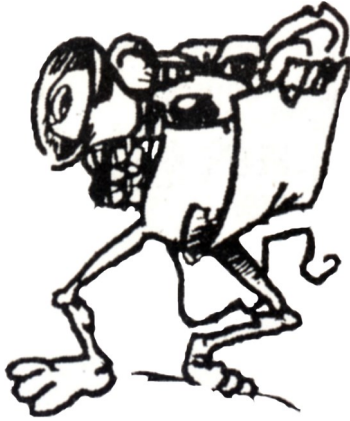
www.federacionanarquistaiberica.wordpress.com

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



**ekin ren
ekin z**

prentsa anarkista eta anarkosindikalista

ekinaren ekinaz

<http://ekinarenekinaz.com/>

Tierra y Libertad

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

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)

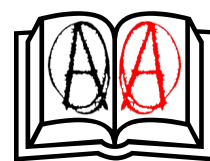
<http://afed.org.uk/>

Le Monde Libertaire (en francés)

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

Umanità Nova (en italiano)

<https://umanitanova.org/>



albisteak



Portal Oaca

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

La haine

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

Kaos en la red

<https://kaosenlared.net/>

A las barricadas

<https://alasbarricadas.org/>

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/>

Los gobiernos financian y promueven la crisis climática (I)

EXTRACTO: Aunque decirlo se considera anatema, la actuación oscura, malvada y criminal de los gobiernos, bancos y las industrias de energía fósil ante la crisis climática no sólo es destructora, antisocial e injusta. También es ilegítima, perversa y corrupta. Gobiernos y empresas cegados por su avaricia y ambición insaciable de poder, buscan ocultar la verdad envuelta en una retórica hipócrita disfrazada de engaños y falsedades. La consecuencia es que estos hechos del pasado enmascaran la realidad del presente sobre los verdaderos responsables de la actual catástrofe climática, ambiental y social.

El calentamiento global del planeta es la amenaza inminente más grave para la supervivencia de la humanidad y de los ecosistemas. Sus fuerzas devastadoras ya están en marcha y son mucho peores de lo que imaginamos. Este infierno climático significa muerte, enfermedades, hambrunas, plagas, guerras, migraciones, incendios, huracanes, inundaciones, sequías, escasez de agua, olas de calor, subida del nivel del mar, un aire cada vez más irrespirable y destrucción ambiental a una escala tan terrorífica y descomunal como desconocida. La velocidad a la que se está produciendo rebasa todas las previsiones: Los pronósticos para el año 2050 se han acelerado y estamos empezando a vivirlos ya. Pero ésta no es sólo una historia sobre la crisis y el caos climático, también es una historia de poder, avaricia, miedo, pasividad y privación de libertad.

Conocer las causas de la crisis climática

La información sobre la crisis climática y sus efectos debería, si no aterrorizar, al menos inquietar a la mayoría de la gente común del planeta. Pero lo cierto es que sólo una minoría parece inquietarse por esta cuestión y ni los gobiernos ni la industria global forman parte de ella. Si verdaderamente el cambio climático fuese una preocupación internacional de los gobiernos, ¿por qué a pesar de más de 50 años de supuestas negociaciones políticas y sensibilización, de investigación científica, no se ha logrado frenar el calentamiento global del planeta antes de que se pusieran en marcha sus fuerzas devastadoras? ¿Cuáles son las causas y el persistente error que nos ha llevado a tan enorme aumento de los horrores y la degradación climática? Estas son las principales preguntas sobre las que pretende reflexionar este artículo y los siguientes, para buscar algunas respuestas.

La educación capitalista y sus medios de comunicación proporcionan una visión fragmentaria de los problemas del mundo que impide abordarlos en su contexto y complejidad. La fragmentación de la realidad es, en esencia, una confusión. Guiado por una concepción fragmentaria del mundo, lo único que puede conseguir con sus actos el ser humano es romperse en pedazos a sí mismo y al mundo. Luchar contra el capitalismo requiere, entre otras cosas, de un análisis de la sociedad, de sus relaciones de poder, de los instrumentos de comunicación social que emplean para mantener el actual sistema de dominación y de las tecnologías que desarrolla. Sin conocer la realidad social, a nuestro enemigo y su estrategia jamás lo podremos vencer. Y la victoria sólo se podrá conseguir mediante la preparación de las condiciones sociales que incrementen la capacidad de movilización social y desemboquen en la revolución. Porque si la lucha se reduce al tacticismo, los reformistas y el poder salen beneficiados. [1]

La crisis climática es una sección y noticia casi perma-

nente en buena parte de los medios de comunicación. Otra cosa es su contenido, es decir, si este refleja o no lo esencial sobre la causa y efectos del cambio climático, y cuál es el grado de visibilidad de las noticias. Lo cual influye en la percepción de la gente. En general, la información que ofrecen los medios de comunicación suele reflejar los intereses de las empresas y gobiernos que ejercen el poder. ¿Por qué suelen dar mucha más cobertura y prominencia a quienes niegan el calentamiento global y promueven la inacción climática? Un ejemplo, la cobertura sobre el cambio climático del New York Times desde el año 1980 en los últimos 40 años: De 600 artículos sólo el 0,1% de los artículos dice que los gases producidos por la quema de combustibles fósiles son la causa principal del calentamiento global, y sólo el 0,4% dice que los efectos del cambio climático son permanentes. El New York Times permite que las empresas de combustibles fósiles escriban para el periódico contenidos de pago sobre el cambio climático. Y este periódico no es un caso aislado [1].

Es frecuente que la gente lea, vea y oiga sólo lo que quiere leer, ver u oír y desdeñe todo lo demás. Lamentablemente, como en la película Don't Look Up (No mires arriba) del cometa que va a chocar con la Tierra, una mayoría de la gente no quiere mirar ni conocer las causas de la crisis climática; lo que desea es que los gobiernos acuerden soluciones para salvar al mundo de la catástrofe y el caos climático, sin que tengan que cambiar su estilo de vida y aspiraciones. Esta actitud pasiva y cómoda (a la que no es ajena buena parte del ecologismo y otros movimientos sociales) es un suicidio colectivo porque, como explicamos con detalle en varios artículos, los gobiernos lejos de impedir el caos climático, lo están promoviendo. Seas o no un activista climático, detén la lectura un momento y reflexiona sobre esta pregunta: ¿Por qué la industria de energía fósil está contenta con la política climática de los gobiernos desde hace tanto

tiempo?

Si de verdad queremos un planeta habitable, en lugar de rendirnos y esperar que otros actúen, podemos esforzarnos, afrontar la desorientación que sentimos, vencer el miedo, no delegar en otras personas y asumir nuestra responsabilidad, para conocer y afrontar la envigadura del horror que supone el calentamiento global. Porque si no lo hacemos el infierno climático en la Tierra está asegurado. La primera condición para cambiar la realidad es conocerla. La segunda actuar. La información en profundidad nos ayuda a saber de dónde venimos y hacia donde vamos. Nos permite averiguar quiénes fuimos, quiénes somos y –dependiendo de los objetivos de nuestra acción colectiva– qué podemos ser. Pero sin olvidar que ningún conocimiento o análisis puede llegar a ser completo, ni ninguna estrategia política es por sí misma liberadora. Esta comprensión contrarresta el fanatismo.

¿Conocer, oponerse y resistir es suficiente? No. Nuestra actuación debe reflejar la gravedad del problema. La lucha contra el calentamiento global no tiene sentido si no es dentro de la lucha frontal contra el modelo político, económico y los valores de la sociedad capitalista que lo ha generado. Desde sus inicios el capitalismo ha destruido el medio natural para poder desarrollarse y crecer, obligando a las personas a adaptarse. Este crecimiento conlleva trastornos económicos y sociales equiparables a las guerras. A medida que ha ido creciendo el sistema productivo es más y más destructivo, hasta el punto de que no puede detenerse ni avanzar sin poner en peligro hasta la propia especie humana.

Solamente una acción popular masiva y continuada podrá impedir los horrores del infierno climático. Ante una amenaza tan espantosa, la rebelión es tan legítima como necesaria. Somos la última generación que puede hacerlo antes de que sea demasiado tarde. Cuanto más retrasemos la lucha frontal contra el capitalismo la devastación será mayor y la supervivencia más difícil para buena parte de la población.

Crisis climática y crimen organizado

Muchos cambios y efectos climáticos debidos a las emisiones pasadas y futuras de los gases de efecto invernadero (GEI), producidos por la quema de los combustibles fósiles (carbón, petróleo y gas), son irreversibles y perdurarán durante siglos o milenios. Es una parte de la herencia que dejamos a las próximas generaciones. Estos gases de efecto invernadero son la **causa principal** del calentamiento global del planeta y de las catástrofes que está causando el cambio climático.

Lo que resulta escalofriante es que **esto ya lo sabían desde hace muchas décadas las industrias de combustibles fósiles y fabricantes de automóviles**. Así que es posible que te provoque una conmoción saber que lo ocultaron a la población; organizaron y financiaron campañas de desinformación negándolo, mientras de un modo perverso y cruel siguieron aumentando la producción de combustibles fósiles y la contaminación planeta-

ria. Lo hicieron y continúan haciéndolo, con la complicidad de los gobiernos y sus estados que agravan el problema. Su legado es más muerte, más enfermedades, más destrucción ambiental, más aumento de la desigualdad y de las injusticias.

Aunque decirlo se considera anatema, la actuación oscura, malvada y criminal de los gobiernos, bancos y las industrias de energía fósil ante la crisis climática no sólo es destructora, antisocial e injusta. También es ilegítima, perversa y corrupta. Gobiernos y empresas cegados por su avaricia y ambición insaciable de poder, buscan ocultar la verdad envuelta en una retórica hipócrita disfrazada de engaños y falsedades. La consecuencia es que estos hechos del pasado enmascaran la realidad del presente sobre los verdaderos responsables de la actual catástrofe climática, ambiental y social.

Frenar el calentamiento global del planeta exige parar ya la producción de combustibles fósiles y reducir a cero la emisión de GEI. Pero **los gobiernos hacen todo lo contrario y proyectan un aumento colectivo de la producción de combustibles fósiles para las próximas dos décadas**: un 240% más de carbón, un 57% más de petróleo y un 71% más de gas, respecto a los Acuerdos de París y su falsa proclama de limitar el calentamiento global a 1,5 grados centígrados. Además, los gobiernos les **siguen dando subsidios a los combustibles fósiles y a estas industrias que contaminan el aire y causa la muerte anualmente a millones de personas**. En el año 2022 los gobiernos del G20 destinaron a los combustibles fósiles 1 billón de dólares USA en subsidios, 322 mil millones de dólares en inversiones de empresas estatales y 50 mil millones de dólares en préstamos de instituciones financieras públicas [2].

Un nuevo ejemplo de cómo el Estado y su entramado jurídico-institucional es el instrumento que utiliza este capitalismo destructor para intentar perpetuarse. Cuando la política estatal se ajusta continuamente a la orientación de los mercados, es el Mercado y no el Estado quien realmente gobierna. La globalización comercial alimentada por los combustibles fósiles nos muestra la autonomía del dominio del capital financiero sobre el capital industrial y el Estado. Existe información suficiente, como veremos con detalle en varios artículos, que demuestra que la industria de combustibles fósiles, los bancos que la financian y controlan, en gran parte, junto a los gobiernos que los apoyan y subsidian, son los responsables directos de la actual crisis climática y de las demás crisis en las que vivimos, bajo la sombra de una crisis integral capitalista. Todos ellos forman parte del problema y, por lo tanto, NO pueden ser en ningún caso parte de la solución. Pedirles que resuelvan el problema y participar en el entramado económico-político-institucional que ha generado la crisis climática, es una actitud pasiva y cómplice que, como demuestran los hechos, contribuye a aumentar el calentamiento global y sus horrores cada día que pasa.

La industria de energía fósil y los bancos se han enri-

quecido provocando las catástrofes ambientales y el caos climático actual, con su tremenda estela de muerte, sufrimiento y daños a la salud de las personas. Por lo que debemos exigirles responsabilidades y el pago de la enorme deuda contraída con la sociedad. De lo contrario continuarán agravando la catástrofe, cobijados en la certidumbre de la impunidad que les proporciona nuestra inacción para impedirselo. Sumergidos en un estado de narcosis y atontamiento, con nuestra pasividad y delegación, **estamos alimentando a un sistema social que nos está destruyendo** individual y colectivamente.

Estrategias, engaño y manipulación

Para no dejarnos engañar y actuar con acierto, es necesario conocer algunas de las estrategias que gobiernos y empresas utilizan para disfrazar la manipulación que hay detrás de esta monumental y catastrófica estafa. El engaño y el secretismo es una de las principales técnicas que emplean, mostrando así que el poder económico-financiero y político-estatal es esencialmente amoral. La actual crisis y caos climático son la mayor expresión de la barbarie y decadencia de esta sociedad injusta y destructora en la que vivimos.

Veamos un breve resumen, que será desarrollado en los siguientes artículos, de los distintos pasos seguidos en la estrategia para mantener el desarrollo capitalista desde mediados del siglo XX, basado en la energía fósil, que causa el calentamiento global:

- **Promover la negación y la inacción climática**, mediante el cabildeo, falsedades, mentiras y engaños, la industria fósil gasta millones de dólares en campañas de desinformación. Y lo hace con la complicidad de los gobiernos. Los efectos de la crisis climática se agravan con el aumento de las emisiones de GEI, mientras la industria fósil y los bancos continúan enriqueciéndose con el negocio de los combustibles fósiles.

- **Financiación pública y privada a los combustibles fósiles:**

A) Los gobiernos subvencionan el uso de la energía fósil de diferentes formas: financiación directa, desgravaciones fiscales y exenciones de otros gravámenes, préstamos preferenciales, garantías de bancos públicos, inversiones en infraestructura, transporte, exenciones de regalías, investigación y desarrollo, cuotas de derechos de emisión de CO₂, etc.

B) La banca privada concediéndoles préstamos, suscribiendo emisión de deuda y acciones, para mantener el control sobre el flujo del dinero en una economía mundial que depende de los combustibles fósiles y seguir obteniendo enormes beneficios.

- **Agroindustria, crisis alimentaria, especulación financiera y combustibles fósiles:** La crisis climática y la crisis alimentaria están vinculadas íntimamente con el sistema

agroalimentario industrial centralizado que, en gran medida, es responsable de ambas crisis y el mayor contribuyente al calentamiento global del planeta. Pero estas emisiones no pueden robar la atención ni distraernos de que todo proyecto agroindustrial viene acompañado de acaparamiento de tierras, deforestación que nunca es reversible, robo del agua, contaminación de enormes extensiones de suelo, del agua, del aire y la reducción de la biodiversidad. Que las relaciones de poder en los sistemas alimentarios y en la economía mundial en general están cambiando a una velocidad vertiginosa. Que la batalla crítica en el mundo contra el capitalismo y por la soberanía alimentaria está en el ámbito regional y local.

- **La industria fósil acepta que el cambio climático es real**, pero desvían la atención de la causa del problema (los combustibles fósiles) y proponen medidas que son un engaño: emisiones netas cero, mercados de carbono, ... en el marco de las COP (conferencias sobre el clima) y fuera para seguir dando largas al problema. Los mercados de carbono: engaño, fraude, negocio y especulación financiera para seguir empleando los combustibles fósiles. El falso equilibrio de las “emisiones netas cero” y lavado verde de su imagen pública para fingir que hacen algo por el medio ambiente. Una forma de evitar el cero real de emisiones. Mientras el horror del caos climático sigue aumentando y las emisiones de GEI siguen acumulándose, continuar con la producción y uso de los combustibles fósiles.

- **La industria fósil participa activamente en las COP organizadas por la ONU para que las decisiones les beneficien.** Inacción intencionada de los gobiernos en las cumbres del clima: no es una casualidad que todas las cumbres hayan fracasado. Son una engañosa declaración de intenciones para dar una imagen pública de que hacen algo y disfrazar su intención de seguir apoyándose en los combustibles fósiles como principal fuente de energía. ¿Por qué han fracasado todas las conferencias sobre el clima? Una de las razones: porque, lejos de disminuir, las emisiones de GEI han seguido aumentando por el uso de combustibles fósiles, la temperatura global continúa subiendo y sus efectos catastróficos son mucho más graves en todo el planeta, pero sobre todo en África, Asia, América Latina y Caribe.

- **Colaboración del ecologismo de Estado** en la crisis climática. Son, desde hace tiempo, meros intermediarios del mercado de la degradación, fijando en su colaboración con el Estado y las empresas contaminantes los límites de tolerancia a lo pernicioso. Así, limitándose a ejercer su función de consejeros, nos incitan a confiar en los dirigentes políticos y empresariales, o sea, en los responsables del deterioro planetario que los mismos grupos ecologistas denuncian.

- **La tecnología, una distracción:** La captura y almacenamiento de carbono o la geoingeniería, presentadas como una pieza clave en la “solución” al problema del calentamiento global, para compensar el aumento de



temperatura global, mitigar y adaptarnos a los efectos de la crisis climática. Además del riesgo que suponen, son sólo una distracción para seguir engañando a la población y continuar utilizando los combustibles fósiles. Así, el uso continuado de la energía fósil impedirá limitar a 1,5°C el calentamiento global y, a medida que aumenta más la temperatura y sus catastróficos impactos, la urgencia y el miedo de la población obligarán a depender de estas tecnologías a gran escala que nunca han sido probadas. Tecnologías incluidas en los informes del IPCC. Creación de un consorcio internacional sobre geoingeniería (SRM, ...) entre los países económicamente más fuertes (tutelado por EE.UU.), para acelerar su puesta en marcha compartida, sin excluir a países en desarrollo más afectados por los impactos.

Pero, como veremos en otro artículo, esta distracción tecnológica no debe robar nuestra atención de que, en la sociedad actual, ningún aspecto queda al margen de la tecnología: el sistema económico, el complejo financiero, militar y político que gobierna el mundo es fruto de la tecnología. Que el sometimiento a los imperativos técnicos centralizados y autoritarios, implica la privación de libertad, por la incapacidad de las personas de decidir sobre sus vidas.

•**Agravación de la crisis climática.** Cuando los efectos más graves del calentamiento global sean una realidad, como hambrunas, inundaciones de ciudades e islas por el deshielo del Ártico, utilizar esa vía para acortar las rutas marítimas y acceder a los recursos naturales y combustibles fósiles de la región ártica. Continuar con el

negocio de la energía fósil. Usar las sucesivas crisis del capitalismo (climática, energética, alimentaria, financiera, etc.) y los efectos del horror climático para infundir miedo suficiente en la población, hasta que apoye y acepte masivamente proyectos de geoingeniería, con financiación pública.

Si tenemos en cuenta la magnitud de la catástrofe ecológica que encierra la crisis climática, luchar por una vida libre no es diferente a luchar por salvar la vida. Pero en una vida que hoy está dominada por el consumismo y un urbanismo miserable, la lucha por la supervivencia (alimentación, vivienda, transporte público o energías limpias) no significa nada separada del combate anticapitalista; es más, su fuerza radica en la intensidad de dicho combate cuyo objetivo es destruir el capitalismo y el Estado, con el fin de sobrevivir a la miseria moral y al vacío que los caracteriza.

La revolución social no es un asunto del futuro sino del presente. Cada paso y cada instante tiene sus posibilidades revolucionarias, que dependen de la acción colectiva que seamos capaces de construir y de nuestra fuerza. Pero la conciencia que lleva a recorrer el camino de la acción revolucionaria no se crea espontáneamente ni por voluntarismo activista. Se logra mediante una estrategia con objetivos claramente revolucionarios en la que los fines y los medios no estén separados. Uno de esos objetivos es la autogestión integral. La idea de la revolución debe abrir el camino, ya hoy, a otras formas de vivir alejadas de la influencia del Estado y el gobierno, tanto como sea posible, para acelerar el proceso de transformación social y construir un estilo de vida libre no mercantilizado. No como burbujas aisladas, sino en íntima relación con la lucha social revolucionaria de las ciudades.

Victor V

Notas:

[1] Climate news articles lack basic climate science

En las noticias climáticas, las declaraciones de las grandes empresas y de los opositores a la acción climática reciben una mayor visibilidad

[2] <https://www.theguardian.com/environment/2023/aug/23/g20-poured-more-than-1tn-on-fossil-fuel-subsidies-despite-cop26-pledges-report>



Revolución ecosocial contra un Occidente en decadencia y sus alternativas distópicas

Las ruinas no nos dan miedo. Sabemos que no vamos a heredar más que ruinas, porque la burguesía tratará de arruinar el mundo en la última fase de su historia. Pero a nosotros no nos dan miedo las ruinas porque llevamos un mundo nuevo en nuestros corazones. Y ese mundo está creciendo en este instante.

Durruti

En los últimos años se habla bastante sobre la decadencia de Occidente. En parte es por la crisis de 2008, que ha afectado profundamente su autoconfianza como bloque histórico. Y en parte es por los errores geopolíticos y estratégicos que las potencias occidentales han cometido al seguir ciegamente la inepta dirección de Estados Unidos (Serbia, Somalia, Afganistán, Iraq, Libia, Siria, Ucrania... y ahora en Gaza y Yemen). ¿Alguien recuerda la narrativa de Bush de que la “guerra contra el terrorismo” duraría décadas?

Los grandes estados que se oponen al poder de Occidente se han organizado y hoy presentan un bloque cada día más homogéneo, que comienza a mejorar la vida de su ciudadanía muy notablemente, a pesar de su orientación antiliberal (ahora voy con eso). Ya tiene la capacidad de desafiar la hegemonía occidental.

Que se esté terminando la era estadounidense, en principio, es una buena noticia. Tras la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos se erigió como el ejército protector del capitalismo. Por consiguiente, se embarcó incondicionalmente en el proyecto de destruir el comunismo allá donde surgiese, utilizando todos los medios posibles —incluso la guerra nuclear, si hiciera falta—. Se metieron en docenas de guerras y nunca han dudado en invadir un país si se atreve a mirarlos mal.

Al fin y al cabo, Estados Unidos está gobernado por el “complejo militar-industrial”, que es el que determina sus políticas de Defensa y Exteriores. Paradójicamente, el único presidente que siguió otra línea estratégica distinta fue Donald Trump.

Gracias a ese poderío militar, se impusieron en medio mundo los valores de la superpotencia: el liberalismo político con su democracia representativa, con su individualismo, con su consumismo exacerbado... que resultó en la liquidación de la comunidad, de la lucha obrera y la uniformización de las sociedades a escala mundial.

Los intelectuales de izquierda —y cualquiera que siga las noticias internacionales— entienden que se está conformando un bloque alternativo (pongamos que se llama BRICS, pero no sólo es eso), que defiende un mundo multipolar. Es decir, un mundo formado por varias grandes potencias que crean entre ellas un equilibrio de fuerzas. Por ahora, les está yendo bien las cosas. Paradójicamente, Asia se ha industrializado porque Occidente desmanteló parte de su propia industria y siguió con su nivel de consumismo desaforado. Todo el mundo le vende mercancías a Occidente. Ponga una Zona de Libre Comercio en su vida y le industrializarán el país.

Derivado de lo anterior, está la guerra cultural actual. Esas potencias “alternativas” son igual de capitalistas que Occidente, pero han encontrado el lugar idóneo para atacar: el sistema de valores y creencias. Al crear el concepto de “democracia iliberal” (al estilo de Orban, Erdogan, Putin y compañía) sus think tank se centraron en la difusión de un “hombre de paja”, argumentativo según el cual el feminismo, la inmigración masiva y el movimiento LGTBI es lo que destruirá Occidente desde dentro. Según su punto de vista, cosas terribles como Hollywood, Wall Street, la ONU o el Vaticano son de izquierdas.

Dejando a un lado su reaccionarismo moral, en realidad, su punto de vista está respaldado por una cuestión muy sencilla, pero importante. A nadie se le escapa que Europa no tiene soberanía política respecto a la política exterior estadounidense. Nuestros estados y nuestros pueblos son meros peones —sacrificables— en esta guerra eterna. Y justo quien más ruido mete para reivindicar la soberanía nacional es la ultraderecha.

Esa derecha se ha centrado en marcar esta agenda desde mediados de los 2000 y ha tenido como resultado el movimiento alt-right y la nueva extrema derecha populista que ya es la tercera fuerza política a nivel europeo desplazando a liberales, verdes y post-comunistas. La Covid-19 y la Guerra de Ucrania han mejorado mucho sus posiciones y es probable que, con la victoria rusa en Ucrania y el posible triunfo electoral de Trump en Estados Unidos, todavía las mejoren más. Incluso se está jugando la carta de la izquierda rojiparda (de origen post-estalinista, que ha encontrado su papel en este mundo) como alternativa a la nueva derecha.

No estamos muy lejos de un ecofascismo aceleracionista del verdadero colapso, con sus ejércitos en las calles, con su consumismo controlado y con su apartheid hacia los sectores de la sociedad que no les gusten a los poderosos. La pregunta es si el ecofascismo nos lo impondrá el liberalismo imperante en Occidente o un gobierno “iliberal” semi-fascista.

Y sin embargo hay luz

El mundo está en un momento clave.

Seamos conscientes de que se puede reaccionar y darle una vuelta a nuestra forma de vida. No vamos a convertirnos en criptobros millonarios del bitcoin. No vamos a poder mantener una industrialización a gran escala de forma indefinida. No se van a poder industrializar esos países que ahora lo están haciendo. El planeta muestra signos evidentes de colapso ambiental. Nos va la vida en

reaccionar y vemos con impotencia cómo se destruye Gaza sin que nadie haga nada. En el famoso “socialismo o barbarie” estamos más cerca de lo segundo que de lo primero.

Sin embargo, hay millones de personas que no están de acuerdo en que nuestras sociedades caigan bajo la influencia moral de Rusia, de China, de Arabia Saudí o de Irán. O que no quieren que les gobierne la AfD, Le Pen o Meloni (ya gobierna)... ni tampoco Milei o Abascal.

Por ahora el consenso es defender el “estado del bienestar” que se está cargando el turbocapitalismo neoliberal y defender las conquistas de derechos sociales y civiles ganados en las últimas décadas, realmente en peligro hoy en día. Por eso se vota a la socialdemocracia y al progresismo, como fórmula meramente defensiva. Pero no es suficiente.

No nos gusta

Ante este panorama tan oscuro, el movimiento obrero y popular tiene algo que decir. Ni nos gusta el turbocapitalismo occidental, que nos vende a un fondo buitre y nos echa del trabajo o de nuestro hogar mientras nos vende basura y datos, ni nos gusta la alternativa autoritaria y moralista reaccionaria (multipolar, eso sí) que se nos viene encima, ni tampoco nos convence la alternativa progresista de dejarlo todo igual, pero en plan guay, verde y sostenible.

Hay un gran “no” que debemos gritar bien alto. No a todo lo anterior. Impugnación total. Es la distopía.

Pero hay muchos otros síes que podemos construir: sí a la vida, sí a la libertad, sí a la socialización de la riqueza y, en definitiva, sí a vivir en un planeta al que respetemos, cuidemos y reparemos.

Entonces nos encontramos con dos alternativas:

La arqueología está llegando a la conclusión de que no pocos pueblos indígenas de las Américas son descendientes del colapso de civilizaciones pasadas. La alternativa comunista tiene este punto de vista, de montar unas sociedades “al margen”, que puedan resistir el hundimiento de la civilización. El “Go Croatan” del que hablaba Hakim Bey tiene sentido. Son sociedades de naturaleza reducida, comunitaria y generalmente horizontales. Seguramente este es el modelo preferido por el ecologismo social y de buena parte del activismo de los movimientos sociales.

La segunda alternativa es el decrecimiento bajo el ecosocialismo. Para no irnos al garete hay que tener el control de los medios de producción y ponerlos a funcionar bajo un plan general que tenga en cuenta los recursos menguantes y la escasez. Vale, genial, pero igual para que esto se dé hace falta un poquito de soberanía y no depender de un gobierno de chupatintas.

Quienes conocemos la teoría del decrecimiento, entendemos que los estados en los que vivimos irán abandonando sus funciones y dejarán de prestar servicio a nuestras comunidades más humildes. Mucha gente quedará completamente a su suerte. Además, en ese escenario de liquidación del “estado del bienestar”, la econo-



ILUSTRACIÓN: GIOVANNITAZZA

mía privada tendrá serios problemas para sobrevivir.

Desde el anarcosindicalismo, como el de CNT, se entiende que nuestra tarea es preparar los sindicatos para la autogestión de las empresas. Esta autogestión en muchos casos implica reconversión hacia una producción acorde con las necesidades colectivas. Por otro lado, también los sindicatos son espacio de socialización y creación de comunidad. Pueden ser los lugares en los que se articulen nuevos proyectos (escuelas, cooperativas, comedores populares, centros organizativos de jóvenes, de mujeres o de gente mayor, espacios culturales, de apoyo mutuo, etc.). Tened en cuenta que todo eso y mucho más ya se puede hacer desde el sindicalismo, sin tener que montar colectivos específicos aparte.

Evidentemente una sociedad articulada así, constituye un “Pueblo Fuerte”, que podrá resistir el ecofascismo. Es lo que tendremos enfrente. Ni siquiera nos libremos de ello, incluso aunque nos gobierne la supuesta socialdemocracia o el social-liberalismo. Nuestra fuerza provocará su respuesta. Matemática pura.

Y es que, lo queramos o no, la única alternativa que tenemos es la revolución. Esta revolución se debe hacer por nuestro futuro y por el del planeta. Como anarquistas y sindicalistas no podemos dejar en la estacada a nuestra gente. La revolución es responsabilidad. Por ello hay que superar la apatía y la impotencia y ponerse a construir el futuro: desde tu comunidad, desde tu barrio, desde tu sindicato.

Recuerda: una clase trabajadora organizada y unida hará que tiemble el mundo.

Miguel G. Gómez @BlackSpartak

Enlaces relacionados / Fuente:

<https://www.elsaltodiario.com/tribuna/revolucion-ecosocial-un-occidente-decadencia-alternativas->

Por qué muere nuestra gente en las cárceles

Porque allí son habituales las torturas y malos tratos. Existe un régimen de castigo que destruye física y mentalmente a sus víctimas. Se traslada arbitrariamente a la gente, desarraigándola de su entorno social y familiar. Se obstaculizan las comunicaciones con la calle, imponiendo despóticamente su intervención o su privación como castigo. El acceso a la cultura casi no existe. Se censuran las publicaciones «por motivos de seguridad». No existe libertad de expresión ni de asociación. La explotación laboral es enorme. Las mujeres presas están doblemente discriminadas, por presas y por mujeres.

La situación sanitaria es catastrófica, porque la administración penitenciaria incumple sistemáticamente su obligación legal de asegurar a las personas presas unas prestaciones médicas, sanitarias y farmacéuticas iguales a las de cualquier ciudadano. Se abandona a los enfermos sin proporcionarles la medicación y los tratamientos que podrían salvarles. Y, sin embargo, no se aplica la legislación que dispone que deben ser liberados los enfermos muy graves y con padecimientos incurables más que cuando ya es inevitable su muerte a corto plazo. Los enfermos psiquiátricos constituyen un porcentaje muy elevado de la población reclusa, sin que se les reconozca su condición ni se les cuide, yendo a parar muchos de ellos, por el contrario, al régimen de castigo, de donde han salido muertos unos cuantos. En las cárceles no existe psiquiatría ni psicoterapia que valga. Y no es que pensemos que la actividad corriente de los «profesionales de la salud mental» sea ninguna panacea, pero siempre será mejor que el aislamiento, las porras de goma, el gas pimienta o las sujeciones mecánicas.

No es extraño que más de la mitad de los puestos de trabajo médico-sanitario permanezcan vacantes: ¿quién va a querer trabajar en condiciones tan indignas? De los que tienen estómago suficiente, muchos médicos suelen hacerse cómplices de las frecuentes torturas al hacer la vista gorda ante las lesiones resultantes. El tráfico de drogas ilegales está consentido, pero, además, se proporciona a los presos todo tipo de drogas legales adictivas sin apenas control médico, para que no molesten. Se suministra metadona sin necesidad y con tal negligencia que ha habido muchas muertes por sobredosis, administradas por los mismos servicios médicos carcelarios. La mortalidad —muchas veces por causas como sobredosis, suicidio o «muerte súbita»— es en las cárceles mucho más elevada que en la calle y abundan los fallecimientos en extrañas y dudosas circunstancias, nunca aclaradas, ya que no se cumplen los trámites prescritos legalmente para ello ni se ofrece a los familiares la oportunidad de exigirlos.

Las personas presas están indefensas frente a todo eso y ante multitud de decisiones de las autoridades carcelarias y judiciales que les perjudican gravemente. Los Ser-



POR QUÉ MUERE NUESTRA GENTE EN LAS CÁRCELES

CATÁSTROFE MÉDICO-SANITARIA:

- Gran escasez de personal médico-sanitario
- Enfermidades graves e incurables sin excarcelar
- Enfermidades mentales en la cárcel
- Psiquiatría y psicoterapia inexistentes
- Prescripción imprudente de psicotrópicos legales
- Complicidad médica en torturas

TRATOS CRUELES, INHUMANOS Y DEGRADANTES COTIDIANOS:

- Torturas y malos tratos
- Régimen de castigo destructivo
- Traslados arbitrarios
- Inexistentes libertad de expresión, información y asociación
- Explotación laboral
- Doble discriminación de mujeres presas
- Condenas interminables

INDEFENSIÓN JURÍDICA:

- Tanto de presas como de sus familiares
- SOAJP y turno de oficio insuficientes
- Juzgados de Vigilancia inoperantes

FALLECIMIENTOS EN CIRCUNSTANCIAS EXTRAÑAS Y DUDOSAS QUE NUNCA SE ACLARAN

¡BASTA DE ABANDONO MÉDICO EN LAS PRISIONES!

¡NI UN MALTRATO, NI UNA MUERTE MÁS!

familiasfrentealacrueldadcarcelaria.noblogs.org

vicios de Orientación y Asistencia Jurídica Penitenciaria y la justicia gratuita son insuficientes. Los Juzgados de Vigilancia, encargados de la «tutela judicial efectiva» de los derechos de las personas presas, inoperantes. El poder punitivo del Estado se ejerce sin respetar ninguno de esos derechos que, en teoría, lo justifican.

Somos familiares y gente solidaria con las personas presas. Algunas hemos sufrido la muerte de nuestros hijos, hermanos o compañeros, supuestamente confiados al «cuidado» de las instituciones estatales. Estamos intentando apoyarnos mutuamente, organizarnos y coordinarnos para afrontar, denunciar y, a ser posible, detener esa situación degradante. Nos dirigimos a toda persona o grupo que pueda sentir alguna solidaridad o afinidad con nosotras para pedirnos vuestro apoyo. Queremos hacer una campaña de «micromecenazgo» (crowdfunding) para hacer frente a nuestros gastos pendientes y poder mirar hacia el futuro con un poco más de tranquilidad. Os agradeceríamos cualquier tipo de colaboración, económica, de difusión, o del tipo que se os ocurra. Esto es un primer contacto. Habrá más, y os avisaremos cuando iniciemos la campaña.

Familias frente a la crueldad carcelaria

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

Familias frente a la crueldad carcelaria

La máquina social penitenciaria se justifica por el principio de reinserción social como finalidad de las penas de cárcel y garantizando teóricamente el reconocimiento y salvaguarda de los derechos de las personas presas que no hayan sido restringidos por la sentencia condenatoria. Palabrería, porque nada de eso se cumple, sino que el sistema punitivo en su funcionamiento real resulta sumamente destructivo tanto para quienes están condenados legalmente a sufrirlo y presuntos culpables presos como para sus familiares y gente cercana. Los mecanismos de garantía o defensa jurídica sólo funcionan para los presos ricos, una exigua minoría, que pueden gastar mucho dinero en abogados. Y el sistema punitivo se ceba en los pobres, estigmatizando a los más rebeldes o inadaptados y persiguiéndoles de por vida, a ellos y a sus allegados.

Las familias que llegamos a tener a alguno de los nuestros en la cárcel, hemos de sufrir, sin proceso ni delito, una condena tan grave o más que la de nuestros seres queridos encerrados: un gran impacto emocional, mucho dolor, ansiedad, frustración, indignación, impotencia... que duran tanto como la condena judicial y bastante más allá; estigmatización social, malos tratos y humillaciones permanentes por parte de los agentes del orden de (policía, jueces, administración, carceleros...); gastos considerables y continuos que lastran enormemente nuestras economías domésticas... Familias frente a la crueldad carcelaria (FFACC) surge como un intento de autodefensa solidaria ante todo eso.

Nuestra asociación fue fundada por un grupo de mujeres con hijos, hermanos, compañeros o padres encarcelados, muchos de los cuales han encontrado la muerte dentro de los muros. Se apoya en la compañía y atención y recíproca como principal fuente de energía, habiendo organizado varios encuentros en los que se celebran talleres, guiados por una psicoterapeuta, para aprender a cuidarnos, y asambleas en las que dialogamos directamente sobre nuestros problemas comunes y decidimos en pie de igualdad sobre qué hacer para afrontarlos.

Coordinándonos en lo posible con grupos anticarcelarios de la calle y personas presas en lucha, hacemos lo que podemos para denunciar ante la sociedad y las instituciones responsables todos los abusos que sufrimos, tanto nosotras como nuestra gente presa, por medio de movilizaciones en las calles, ante las cárceles, juzgados, instituciones penitenciarias, etc.; utilizando lo mejor que podemos los medios publicitarios a nuestro alcance; y también hemos de meternos muchas veces en procedimientos judiciales con la consiguiente necesidad de abogados que nos asesoren y asistan profesionalmente. esa es nuestra principal fuente de gastos.

Hasta ahora nos habíamos financiado con ayuda de una caja de resistencia de grupos libertarios de Valencia,



ya desaparecida, donde nos integramos como un grupo más, organizando comidas populares, vendiendo libros, láminas, camisetas, etc. Las sinergias en que nos apoyábamos casi se han disuelto y nosotras estamos bastante agotadas, pero tenemos que seguir adelante, porque todavía tenemos gastos considerables sin cubrir y casos judiciales abiertos: una muerte en prisión, varios enfermos mentales encarcelados, presos con condenas interminables, denuncias de abusos...

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

Contra los CIES, contra las fronteras y el mundo que las necesita

Los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE) son cárceles para personas pobres migrantes. Son cárceles en las que se encierra a las personas sin documentación legal en regla, la mayoría, sino todos, a la espera de ser deportados a sus países de origen. Ni siquiera tiene que mediar una sentencia judicial, muchos internos están ahí por sanciones administrativas, con carácter preventivo. Refugiados políticos, inmigrantes que huyen de la miseria y son cazados en redadas racistas... Miles de personas pasan al año por las decenas de CIEs que hay a lo largo y ancho del estado. La mayoría de las democracias occidentales tienen centros de este tipo bajo denominaciones similares. Los CIE en el estado español aparecen por primera vez en el ordenamiento jurídico español con la aprobación de la Ley Orgánica 7/1985 del 1 de julio, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España.

¿Qué condiciones soportan los internos?

Los internos en los diferentes CIE del estado español han denunciado tratos degradantes, insultos, vejaciones, abusos físicos y psicológicos, palizas y tortura por parte de la Policía Nacional y custodios de estas prisiones... Y en igual medida se denuncia las condiciones de hacinamiento, incomunicación, encierro y sometimiento a la estructura carcelaria que atraviesa la realidad de los internos esperando a ser repatriados esposados metidos en un avión. A esto hay que añadirle una fortísima represión a las diferentes formas de lucha que los internos han desarrollado tras los muros frente a estas situaciones. Estas vivencias han quedado registradas en los miles de testimonios de las personas que han pasado por sus celdas, denunciado y reconocido incluso por organismos institucionales y ONGs. Que haya voces desde estos lugares, que consideramos como parte del entramado de la maquinaria de expulsión de los estados, y pongan sobre la mesa la cuestión de los CIEs, da una buena impresión de las condiciones de estas sucias cárceles para migrantes.

¿Por qué el capitalismo necesita los CIEs?

Los CIEs son parte de toda una maquinaria de expulsión regida por los estados en todas sus capas, tanto a nivel local como europeo, de persecución y expulsión a la población migrante. Esto es parte de las políticas de represión contra los pobres, siendo el propio sistema estatal-capitalista quien genera el desplazamiento forzado de poblaciones a través de la pobreza, el extractivismo, la explotación, la represión, la muerte y las guerras. En un interés común, Estado y Capital se sirven de estos flujos de población migrante para otorgar mano de obra barata a los empresarios para que puedan explotarlos. Siendo esta la única vía que tiene una persona migrante para sobrevivir: aceptar su rol sumiso en la metrópoli



como el pilar más bajo en el escalafón de la pirámide de explotación, donde aparte de su condición de explotado que sólo puede aceptar, verifica su fuerza de trabajo para malvivir, y además deberá sufrir las leyes sociales de persecución en base a su lugar de origen o color de piel. Y si no, CIE y deportación.

¿Qué intereses y negocios hay detrás de los CIEs?

No hay industria, institución o cosa que se le escape al capitalismo para hacer de ello un negocio. Los CIEs, y en general, todo aquello que conforma la maquinaria de expulsión racista y xenófoba de los estados, es un negocio. Multitud de empresas obtienen rentas millonarias en la construcción y mantenimiento de los CIEs, por ejemplo CLECE, en la que el máximo accionista es el empresario y presidente del Real Madrid, Florentino Pérez. Otro campo del que obtienen beneficios es en el desarrollo de tecnologías para el control de las fronteras (empresas como INDRA y DRAGADOS), los contratos millonarios con las empresas de seguridad privada (como European Security Fencing), las concesiones a compañías aéreas y de viajes en los vuelos de deportación (como la millonaria concesión en España con AirEuropa que recientemente cambió a Airlines, Orbes y Air Nostrom). Toda una industria de la que obtener beneficios con la muerte de las personas pobres en las fronteras. A esto, hay que añadir los millones destinados a instituciones como FRONTEX y otros proyectos de vigilancia en las fronteras europeas. Según algunos cálculos el mercado global de la seguridad fronteriza rebasan los 50.000 millones de euros en 2022.

¿Qué tienen en común un CIE, un centro de menores y una cárcel?

El encierro. Los barrotes. Los muros. Las alambradas. Y, sobretudo, la condición de la inmensa mayoría de la población que allí se ve encerrada: su pobreza. Estas instituciones, diferenciadas por centrarse algunas en un perfil más específico como la infancia y la juventud temprana en los centros de menores o los migrantes en situa-

ción irregular en los CIE, son la respuesta de un orden social que gestiona así la desigualdad que alberga en su seno. El sistema capitalista lleva siglos generando población que reduce exponencialmente a través de diversas instituciones de encierro, como forma de gestionar la pobreza y la miseria que el propio sistema genera, y así lo atestiguan los abarrotados centros de encierro, que se llamen como se llamen, se nutren de migrantes pobres a los que explotar. Sin olvidar a todos aquellos y aquellas que van a parar allí por rebelarse contra este sistema. La lucha contra los CIEs es una lucha que alberga en su seno la lucha contra toda forma de prisión así como el mundo y la sociedad que tolera y reproduce el encierro contra sus semejantes. Una lucha que alberga el odio a la sociedad carcelaria y la guerra social misma entre ricos y pobres.

¿Y las ONGs y la Iglesia, qué?

No nos gusta la idea de colaborar con el funcionamiento de estas cárceles para migrantes en ninguna de sus formas. Nuestra lucha no se trata de mejorar las condiciones e instalaciones de una maldita cárcel, sino luchar por su cierre inmediato. Toda mejora circunstancial que pueda acontecer allí debe partir de la lucha de los propios internos, que no necesitan de la tutela paternalista de una ONG o de la Iglesia, que casi todas no dudarán en desmarcarse de ellos si sus métodos de lucha son considerados por el Poder como “violentos” o fuera de una protesta que se considere “inofensiva” y consentida. Necesitan redes de apoyo en el exterior, un respaldo solidario que parta desde la complicidad y la igualdad y nos ponga a todos como iguales en la lucha por un objetivo común, desde dentro y desde fuera de los muros: el cierre de los CIEs, cueste lo que cueste y entendiendo como legítimo cualquier método de lucha.

¿Qué hacen los políticos de un lado y de otro respecto a los CIEs?

Las periódicas protestas de los internos en los CIEs o los reportajes con que la prensa de vez en cuando airea las inhumanas condiciones de los CIE hacen que políticos de izquierdas, en su tradicional oportunismo, se dejen ver en las protestas o en declaraciones en los medios contra los malvados CIEs. Lágrimas de cocodrilo: los polí-

ticos de izquierdas están integrados en las instituciones estatales que gestionan y administran el racismo y la xenofobia: las fronteras, las leyes de extranjería, los CIEs y la mercantilización de seres humanos son gestionados por la democracia en su amplitud y los políticos de izquierda son parte de todo este entramado. Los ayuntamientos del cambio, SUMAR, Podemos y demás ralea controlan y cogestionan gobiernos e instituciones, la policía que hace redadas racistas, las políticas de deportación, los acuerdos con países como Marruecos que se encargan de reprimir y perseguir a los migrantes que atraviesan sus rutas migratorias, tienen la firma y la complicidad de todos los partidos políticos y las instituciones. El discurso más clásico derechista y xenófobo es la otra cara de la moneda del racismo y a la xenofobia de la izquierda del sistema. Todos son tentáculos de un mismo sistema y ven un mundo dividido por naciones y fronteras.

¿Cómo podemos presionar para cerrar los CIEs?

Existen muchas fórmulas de luchar contra los CIEs en particular, y la maquinaria de expulsión racista en general. Toda iniciativa, sin límites, que parta de la voluntad de acabar con los CIEs es buena. Apoyar las protestas y motines de los presos y presas acudiendo a las puertas de estos centros cuando sus reclusos se amotinen; señalando y atacando los intereses económicos que hay detrás de la gestión de estos centros; moviendo y activando protestas y luchas activas en los barrios contra los CIEs, a través de la acción directa y la solidaridad, fuera de instituciones y partidos; no permanecer pasivos ante las redadas racistas que asolan nuestros barrios, estableciendo redes y formas de lucha y apoyo mutuo con todos aquellos que quieran enfrentarse sin vacilaciones a las fronteras y al mundo que las necesita. En definitiva, cualquier acto de lucha contra el sistema, el orden social vigente y sus diversos tentáculos es una forma de atacar al corazón de la bestia, causa y origen del racismo y la xenofobia.

**CONTRA LAS FRONTERAS Y LAS NACIONES
PAREMOS LAS DEPORTACIONES**

Grupo Anarquista Ruptura

Fuente: <http://barcelona.indymedia.org/newswire/display/535879>

Página web IFA website

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

Antropología de la anarquía

Mi objetivo en este texto es presentar algunas ideas con respecto a la anarquía en la organización humana y considerar qué es o qué podría ser una antropología anarquista. Procederé en dos pasos: en primer lugar, examinaré las relaciones que ha habido hasta ahora entre el anarquismo y la antropología; en segundo lugar, esbozaré una hipótesis tentativa sobre las sociedades anárquicas (aquellas estudiadas por los antropólogos). Puede ser que una antropología de la anarquía sea una antropología anarquista, o que avive un proyecto anarquista, pero no estoy tan seguro de ello. Como sea, estoy convencido de que un entendimiento verdadero de las sociedades anárquicas existentes tendrá interesantes resultados en lo que concierne a nuestra comprensión de la sociabilidad humana en general.

Aclaremos algunas definiciones. Anarquía tiene dos significados: uno es “desorden” o “caos”, el otro proviene de su etimología “sin un jefe o líder”. “La condición de sociedad en la cual no hay un gobernante” (1) es la definición que uso cuando empleo la palabra “anarquía”. Cuando hablo de una organización anárquica, me refiero a una situación en la cual las reglas de conducta no son impuestas por ningún aparato de gobierno, ni siquiera por líderes, una situación con una mínima jerarquía de estatus o sin poder político. Distingo anárquico de acéfalo. Las comunidades que tengo en mente son sociedades sin Estado caracterizadas por un comportamiento igualitario carente de competición por estatus, principalmente forrajeras y horticultoras, que generalmente llevan una vida ordenada y pacífica.

En cierto sentido, no obstante, no rechazaré por completo el otro significado de la palabra, “caos” o “desorden”; demostraré que un estado de anarquía implica inmanencia, aleatoriedad, imprevisibilidad y complejidad, todos conceptos que entran incómodamente en una noción estándar de lo que es o debería ser una sociedad ordenada.

En cuanto al anarquismo, la palabra refiere a teorías sociales y a filosofías políticas sin una doctrina unificada o programa único, pero con una preocupación central, el rechazo del gobierno autoritario y de su manifestación en el Estado, junto con un principio guía conformado por el acuerdo libre. En palabras de Woodcock, es “un sistema de pensamiento social, que apunta a cambios fundamentales en la estructura de la sociedad y particularmente —y éste es el elemento común que une todas sus formas— al reemplazo del Estado autoritario por alguna forma de cooperación no gubernamental entre individuos libres”(2). Los padres fundadores del anarquismo, Godwin, Proudhon, Bakunin y Kropotkin, buscaron proponer una receta para una sociedad libre y justa, y sus sucesores propusieron muy diversas visiones sobre cómo promover una sociedad justa o cómo sería exactamente una sociedad justa. Hay variantes violentas y no

violentas del anarquismo. Hay variantes individualistas, comunistas y colectivistas del anarquismo. Es mayormente de izquierda, pero hay también variantes de derecha (anarcocapitalismo). Ideas e ideales anarquistas se hallan insertos en varios tipos de comunidades intencionales de enclave (por ejemplo, los huteritas), comunidades intencionales de enclave y aisladas (por ejemplo, la Rainbow Family(3), instituciones o partidos políticos (por ejemplo, el International Anarchist Congress), movimientos sociales ya sean insurreccionales como en España en los años 1930 a 1936, o pacifistas y movimientos religiosos no necesariamente bajo la bandera del anarquismo, pero teniendo en común una inclinación antiautoritaria, un ethos igualitario y orientado hacia la comunidad. En cualquier caso, el anarquismo es una interesante combinación de nociones para un antropólogo social, especialmente para aquel que ha observado de cerca y por un largo periodo de tiempo una sociedad anárquica. No todos los antropólogos han tenido esta oportunidad.

En el siglo XIX, pensadores como Proudhon o Bakunin intentaron construir una teoría de la sociedad sin gobierno, sin Estado, basada en la libertad individual, en el mutualismo o el colectivismo, y en el federalismo. Prácticamente estaban imaginando dicha sociedad, dado que los pocos ejemplos históricos, como por ejemplo la Confederación Suiza observada por Kropotkin(4), o la comuna urbana medieval, no ofrecían suficiente base empírica para probar sus ideas. Fue en el siguiente siglo cuando los antropólogos comenzaron a investigar intensivamente algunas verdaderas “sociedades anárquicas”. Éstos proporcionaron una gran cantidad de evidencia empírica conducente a la conclusión de que una existencia colectiva estable era posible en un estado de anarquía. En un sentido, por lo tanto, la información recolectada por los antropólogos del siglo XX respaldaba las teorías de los anarquistas del siglo XIX, o al menos indicaba que dichas teorías tenían una medida de validez empírica. Birket-Smith, un etnógrafo, escribió en 1959 sobre los esquimales: “Si existe en algún lugar aquella comunidad (...) en la cual soñaba Kropotkin, será encontrada entre estas tribus pobres vecinas del Polo Norte”(5). ¿Puede entonces el anarquismo ser validado como una teoría social? O, dicho de otro modo, ¿es el anarquismo una antropología de la anarquía?

A pesar de los muchos libros y artículos escritos sobre las sociedades “primitivas” y de los intentos por construir una teoría comparativa de la organización social y una tipología de tales organizaciones, la antropología ha permanecido de algún modo estancada desde hace ya casi cincuenta años. Tenemos una tipología anticuada de las sociedades en una perspectiva evolucionista, la famosa secuencia banda-tribu-jefatura-reino-Estado, con las sociedades campesinas en algún punto en el medio.

Quizás ello se debe a que la antropología quedó atrapada en el funcionalismo y el evolucionismo, orientaciones que fueron subsiguientemente abandonadas a favor de otras búsquedas, echando por la borda la “estructura social” y otros objetos pre-posmodernos. La investigación comparativa sobre la estructura social ha disminuido, por no decir más, y no ha surgido una tipología realmente nueva, evolucionista u otra. Lo que propongo, por lo tanto, es volver a observar a las así llamadas sociedades “simples” de cazadores-recolectores y horticultores, y quizás algunas otras, bajo una luz diferente. Intentaré comprender su complejidad, dado que así es como considero que son pero, por supuesto, su complejidad no es aquello a lo que nos solemos referir cuando hablamos de las grandes sociedades urbanas modernas. Hay complejidad en lo que parece simple. Apuesto por el hecho de que la complejidad de las pequeñas poblaciones anárquicas puede enseñarnos algo sobre nuestra moderna sociabilidad, y que nosotros podemos, al mismo tiempo, aprender algo sobre nuestro propio pasado.

La malograda antropología anarquista

Una bibliografía de artículos de ciencias sociales(6) que cubre el periodo de 1900 a 1975, contiene más de 400 referencias sobre anarquía y anarquismo, pero sólo tres o cuatro están relacionadas con la antropología o aparecen en una revista antropológica. Historiadores, politólogos y filósofos claramente han mostrado un interés mucho mayor por la anarquía y el anarquismo que los antropólogos sociales, lo cual es sorprendente dado que estos últimos han estado observando sociedades sin gobierno desde el mismo comienzo de las descripciones modernas de cazadores-recolectores del Ártico, Australia, Sudamérica y otros lugares. Mientras que muchos antropólogos en los últimos cincuenta años se han llamado a sí mismos marxistas, muy pocos (o incluso ninguno que yo pueda recordar) se han denominado a sí mismos anarquistas o han defendido el anarquismo con la creencia de que éste podía explicar el desarrollo humano o la sociedad humana así como lo han hecho, o incluso mejor que el marxismo y el materialismo dialéctico(7). Pienso en algunas razones, una de ellas es el hecho de que el anarquismo por naturaleza es un discurso sobre el futuro de la sociedad humana más que sobre su pasado, un proyecto normativo más que una evaluación objetiva. Por lo tanto, surgió por un lado como un discurso puramente crítico sobre el Estado, y por el otro, como un discurso moral, incluso utópico, dirigido a la fundación de una sociedad mejor y más justa. Marx y Engels usaron la antropología, particularmente el trabajo de Lewis Henry Morgan y su historia evolucionista y especulativa, así como su noción de comunismo primitivo. Marxismo y antropología han intercambiado ideas e información desde entonces, pero ha habido sobre todo una circulación unidireccional de ideas entre la antropología y el anarquismo, especialmente bajo la forma del anarcoprimitivismo, demostrando la influencia de antropólogos como Sahlins o Lévi-Strauss. De todos modos, el

hecho de que los antropólogos hayan mostrado tan poco interés por el anarquismo es intrigante.

Ha habido excepciones, una de ellas es el joven A. R. Radcliffe-Brown, más tarde fundador y principal exponente del funcionalismo en antropología, una teoría que puede ser considerada como una antítesis pura del anarquismo. Aun así, en sus años de estudiante, Radcliffe-Brown profesaba admiración por Kropotkin y era conocido como “Anarchy Brown”(8). No estoy seguro de que hubiera semillas antropológicas para el florecimiento de una potencial antropología anarquista en los influyentes trabajos tempranos de Marcel Mauss, especialmente su ensayo sobre el don(9), en el cual argumentaba que la sociedad humana estaba construida sobre economías del don y “prestations totales”. Mauss tenía sus dudas, también, sobre el rol del Estado, pero sus inclinaciones apuntaban al socialismo y no al anarquismo.

En Francia, el nombre de Pierre Clastres es uno de los más asociados a la teoría anarquista en antropología (10). Lo que diferencia sus ideas de aquellas vigentes en su tiempo –los años setenta, cuando el estructuralismo levistraussiano hegemonizaba el campo– no es la afirmación sobre la sociedad primitiva como sociedad sin Estado, algo que todos sabían, desde luego, sino la aserción de que la sociedad primitiva estaba activamente orientada a prevenir la emergencia del Estado. Para Clastres, la sociedad primitiva no es sin Estado; es antiestatal. El autor sostenía la idea de que había una discontinuidad de esencia entre las formas primitiva y civilizada de organización, que la segunda no podía, bajo ninguna circunstancia normal, surgir de la primera. Veía la emergencia del poder político como un misterio a ser explicado. La organización interna de las sociedades indígenas de Amazonia que el autor tomaba como ejemplo, aseguraba que los jefes no tenían poder y que estaban en realidad en una posición inferior comparados con el resto del grupo (dado que los jefes eran los únicos polígamos y, como tales, estaban en una posición de endeudamiento hacia los otros miembros del grupo). Su argumento fue criticado en varios terrenos, por un lado al sostenerse que los indígenas no podían combatir algo que no sabían siquiera que existía (el Estado), y por otro lado debido a la escasez de información empírica para sostener su afirmación. A pesar de los inconvenientes y debilidades de sus escritos (Clastres tuvo una muerte prematura en un accidente automovilístico en 1977), el autor vio correctamente en las economías primitivas un principio de no reciprocidad y, en posiciones de liderazgo, roles sin poder. Clastres puede ser visto como un defensor de la larga tradición de la “gran separación” entre naturaleza y cultura, *communitas* y *estructura*, *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. Tenía razón al teorizar que las sociedades primitivas no podían, en circunstancias normales, transformarse en sociedades estatales, pero el argumento necesita ser revisado. Clastres, en efecto, hablaba por momentos de la sociedad primitiva como una esencia, una categoría fija hegeliana, pero hay

muchos tipos distintos de sociedades “primitivas”, y no todos ellos son anárquicos. Hay una división, pero la línea de quiebre yace en otro lugar, no sólo entre lo moderno y lo premoderno, sino en alguna parte dentro de lo premoderno.

Más recientemente, la obra de David Graeber ha estimulado el interés sobre la cuestión de qué podría ser una antropología anarquista. En su ensayo *Fragments of an Anarchist Anthropology*(11), propone una serie de ideas, formula provocativas preguntas, y explora posibilidades en varias esferas, señalando problemas que no han hallado solución en la teoría socioantropológica estándar; ¿qué herramientas intelectuales deberíamos utilizar para hablar de las entidades políticas que no son estatales?, o ¿“de dónde viene la extraña noción de ‘corporación’?” Considero que algunas de sus percepciones son excelentes, particularmente la atención puesta en la noción de complejidad(12). Pero, al final, este ensayo no proporciona, ni pretende hacerlo, un conjunto bien articulado de principios sobre los cuales desarrollar una antropología anarquista, y estos fragmentos, si bien seductores, son tentativos e inconexos(13). Los críticos han sido severos(14), pero las ideas anarquistas, no importa cuán ligera y eruditamente sean presentadas, parecen irritar siempre y tienden a ser desestimadas con impaciencia.

Elementos para una antropología anarquista

La más obvia introducción para un estudio de la anarquía en antropología sería repasar los muchos estudios que abordan el problema del orden político en sociedades sin Estado o acéfalas. Como he mencionado anteriormente, uno de los resultados principales de estos estudios fue situar estas formas sociales en la base de la escala evolutiva hacia la emergencia del Estado. Las sociedades acéfalas estrictamente anárquicas pertenecen a la categoría de “banda” y, hasta cierto punto, de “tribus”, pero “tribus sin gobernantes” (de acuerdo con el título del libro de Middleton y Tait(15). La mayor parte de los sociólogos jamás ha ido más allá de la noción de que estas sociedades son solamente simples, definidas por la “carencia de”, y sin que valiera la pena teorizar mucho más. Diré a continuación algunas palabras sobre las bandas y el estudio de los cazadores-recolectores.

Harold Barclay es un investigador que se destaca. Es autor de un libro titulado *People without Government* (16). Barclay llama a las cosas por su nombre, y sitúa la anarquía y las anarquías directamente en el centro de una discusión sobre las sociedades que muchos autores han rechazado llamar así, denominándolas en cambio acéfalas, democráticas, igualitarias, etc. “Creo que muchos antropólogos, en su propia proyección de los valores personales y culturales, han rehusado obstinadamente aplicar el único término verdaderamente clarificador a las numerosas sociedades que no tienen gobierno y que son, por lo tanto, anarquías”.

Sin denominarse a sí misma “anarquista”, una temática que podría comenzar a apuntar en dirección a un pensa-

miento anarquista ha estado presente en el discurso antropológico. Se trata de la noción de antiestructura, esto es, un estado observado por folcloristas y antropólogos en momentos cruciales de ciclos sociales: lo que Gluckman llamó rituales de rebelión(17), y situaciones liminales caracterizadas por una subversión simbólica de la jerarquía e inversión de roles, tales como las encontradas en los carnavales medievales que fueron tan brillantemente interpretados por Bajtín(18). Estos momentos cruciales y altamente ritualizados de la vida social fueron teorizados por Turner(19) como expresiones de *communitas*, un estado de igualdad indiferenciada y de unión espiritual, en el extremo opuesto de la definición de estructura social regular con sus estatus clasificados y roles ordenados. En este sentido, estructura y antiestructura no pueden ser separadas y son parte de una misma totalidad. El binarismo de estructura y antiestructura recuerda los polos opuestos de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* propuestos por Tönnies (20), dos formas radicalmente diferentes de procesos asociativos, resultantes una de una voluntad comunitaria natural, y la otra de una voluntad individualista racional(21). Consintiendo aún más en el juego de establecer pares ideológicos, otras divisiones míticas pueden ser traídas a colación, arraigadas en paradigmas ancestrales tales como el “*état de nature*” de Rousseau y el “*state of war*” de Hobbes. Probablemente, nuestro modo occidental de pensar sobre el hombre ha sido uno que enfrenta la condición de vida social moderna dominada por el Estado, a alguna fantasía de existencia presocial, precultural e incluso prehumana proyectada en el “triángulo metafísico de anarquía, jerarquía e igualdad”(22). Este estado primigenio ha sido principalmente definido como post-edénico y malvado, sobrecogedoramente hobbesiano antes que rusoniano. Estando la anarquía del lado de lo primigenio y lo primitivo, cualquier intento por su sublimación suena a anarquismo y debe ser visto como utópico o regresivo. Curiosamente, el comunismo primitivo, que es más un mito que la anarquía primitiva, no dio tan mala publicidad al proyecto comunista, al menos a los ojos de la comunidad antropológica. ¿Qué es tan repelente sobre la anarquía primitiva que es tan atractivo sobre el comunismo primitivo? Por lo pronto, los antropólogos podrían ser sospechosos de albergar simpatías anarquistas, dado que encontraban algo de mérito en las sociedades sin Estado por ellos estudiadas.

Si no se ha desarrollado una antropología anarquista en las incubadoras académicas europeas o americanas, otro interés ha tomado en parte su lugar: la antropología de la paz, “el estudio de pueblos cuyo estilo de vida parece sorprendentemente pacífico”(23). Este campo ha producido un cierto número de importantes estudios en años recientes(24), siendo el último y más exhaustivo hasta la fecha el de Fry, *The Human Potential for Peace* (25). Los estudios sobre la paz son afines a una preocupación antibelicista que data del activismo por la paz de

Mead, y al interés por la paz y la no violencia que estalló en los sesenta. Libros como *The Harmless People*(26) de Thomas, *The Forest People*(27) de Turnbull, y *The Semai: A Nonviolent People of Malaya*(28) de Dentan, parecían pertinentes para un argumento general contra la guerra, pero también, como señala Dentan, podrían haber conducido a alguna vindicación anarquista del igualitarismo y la falta de Estado, dado que estos pueblos no violentos eran también estrictamente anárquicos. Estos libros encontraron una audiencia entre los “flower children”, pero nuevamente la antropología anarquista no floreció como una escuela de pensamiento académicamente sostenida, y las preocupaciones por la guerra eran vistas como más urgentes, quizás, que un deseo de paz. Los estudios de la paz, de todos modos, cobraron impulso en los años ochenta, pero no por fuera de la agenda política e ideológica(29). El resultado principal de estos estudios apunta a reconsiderar drásticamente lo que fue considerado como una dimensión necesaria de la naturaleza humana, a saber, la violencia y una propensión a hacer la guerra, y a poner serias dudas sobre la creencia de que el hombre es inherentemente violento y propenso a la agresión(30).

El estudio de la sociabilidad entre cazadores-recolectores y la cuestión de las bandas, ha sido relevante para la discusión antropológica sobre la anarquía, iniciándose con Julian Steward en 1936, seguido por *The Hunters*(31) (1966) de Elman Service, y marcado por feroces controversias que hallaron sede en simposios y volúmenes colectivos(32). Aunque el término “anarquía ordenada” ha sido acuñado por Evans-Pritchard en referencia a los nuer, un pueblo pastoril, algunos de los “auténticos anarquistas”, si puedo llamarlos así, se encuentran entre los forrajeros y cazadores-recolectores de diferentes partes del mundo, que viven en bandas, pequeños agregados nómadas de quince a cincuenta personas, que son igualitarios y cuyos líderes no detentan poder alguno. Éstos pueden “persuadir pero no ordenar” en palabras de Lee y Daly(33). La banda exhibe gran inestabilidad en su composición, hallándose en un proceso constante de fisión y fusión. Los grupos se ven también afectados por una variación estacional, escindiéndose y dispersándose en grupos muy pequeños durante una parte del año, y concentrándose en agregados más grandes durante otra parte del año. Otros varios aspectos importantes de su modo de vida son sorprendentemente similares entre muchas de tales culturas y presentan un asombroso contraste con muchas sociedades sedentarias y agrícolas, llevando a uno de sus mejores intérpretes a la conclusión de que los cazadores-recolectores tienen un “modo de sociabilidad distintivo”, al punto de no tener, de hecho, sociedad: “La distinción de la sociabilidad de los cazadores-recolectores yace en su subversión de los mismos fundamentos sobre los cuales fue construido el concepto mismo de sociedad, tomado en cualquiera de sus sentidos modernos”(34). Más adelante, Ingold explica que “Juntos, los

principios de inmediatez, autonomía y el compartir se suman a una forma de sociabilidad completamente incompatible con el concepto de sociedad, ya sea que con sociedad se entienda los intereses entrelazados de la ‘sociedad civil’, la comunidad imaginada del grupo étnico o nación, o las estructuras regulativas del Estado”(35). Tan audaces y provocativas afirmaciones merecen atención porque, si fueran ciertas, pueden contener consecuencias importantes para nuestra comprensión de la sociabilidad humana en general. En lo que queda de mi presentación, examinaré críticamente su veracidad. Demostraré que puede aplicarse a otros pueblos además de a forrajeros, cazadores y recolectores. No es el modo de producción forrajero o cazador-recolector en sí mismo el que explica este modo específico de sociabilidad, dado que se aplica también a cierto número de horticultores, sino una disposición distintiva a mantener la vida colectiva en un estado gregario, de inmanencia y de relaciones interpersonales inmediatas. No sería el giro menos sorprendente y fortuito en nuestro dolorosamente lento progreso antropológico, que los mismos pueblos de la base de la pirámide humana, aquellos típicamente marcados como si vivieran como brutos en una corta vida de pobreza y soledad —parafraseando a Hobbes—, tengan algo decisivamente importante que ofrecer a la teoría antropológica moderna. Aquello que parecía como cuestiones que concernían solamente a los cazadores-recolectores, se ha filtrado también en la antropología de los pueblos agricultores. El primero —del que tengo conocimiento— en llamar la atención sobre lo que parecía en su momento como un hecho excepcional, fue J. Stauder en un artículo titulado *Anarchy and Ecology: Political Society among the Majangir*(36). En este trabajo, se señala que el estricto igualitarismo de los majangir, un pueblo agrícola del sudoeste de Etiopía, encaja con cierta dificultad en la tipología vigente entonces de bandas cazadoras y recolectoras con las cuales, de todos modos, la sociedad majangir parecía compartir la mayor parte de sus rasgos fundamentales, particularmente la ausencia de grupos corporativos por fuera de la familia doméstica. El autor correctamente conjeturaba que el caso de los majangir ponía en duda la tipología evolucionista propuesta por Service y Sahlins(37), y apuntaba también a que el estado anárquico en que los majangir se encontraban era una “desorganización adaptativa”. Otro punto de referencia en la emergencia del “tipo de sociabilidad cazador-recolector” aplicado a pueblos no cazadores-recolectores, fue el estudio de T. Gibson sobre los buid o taobuid, una cultura del sur de Mindoro en las Filipinas(38). Alumno de Woodburn(39), quien fuera un especialista en cazadores y recolectores y defendiera importantes ideas —particularmente el concepto de acción de compartir(40)—, las observaciones de Gibson sobre los buid se correspondían con aquellas de Woodburn sobre los hazda de Tanzania, en particular su ethos compartido, una activa búsqueda del igualitarismo, y su carácter pacífico. Otros estudios en la misma

área, incluyendo el estudio de R. Dentan sobre los semai –igualmente un pueblo horticultor(41)–, habían empezado a formar un cuerpo de conocimiento que respaldaba la consideración de que el ethos anárquico de los cazadores-recolectores estaba en acción en grupos caracterizados por lo que Woodburn llamaba economías de retorno retardado. De este modo, ciertos conceptos que parecían corresponder solamente a bandas de forrajeros –acción de compartir, inmediatez, anarquía, etc.– y al estadio más bajo del modelo evolucionista propuesto en los años sesenta y setenta, se revelaron pertinentes no sólo para los forrajeros nómadas, sino también para otras formaciones sociales.

La etnografía de la anarquía

De hecho, antes de leer la contribución de Ingold, ya había llegado yo a la misma conclusión, es decir, que el grupo que yo había estudiado, el pueblo palawan, difícilmente podría ser llamado una “sociedad”, en el sentido de tener una “estructura social”. Me parecía más como una colección de individuos y familias domésticas en perpetuo movimiento. Llegué a dicha conclusión tras estudiar a este grupo indígena del sur de las Filipinas, durante más de treinta años. Permítaseme, por lo tanto, ofrecer una muy breve sinopsis de su sociología(42).

Aunque ellos también cazan y recolectan productos silvestres del bosque, los 45.000 pobladores palawan dedican la mayor parte del tiempo y del esfuerzo a la agricultura sobre tierra de arroz seco y de tubérculos. Viven en pequeños y dispersos asentamientos o aldeas, definidos con apropiada imprecisión como “vecindarios”, y están fuertemente comprometidos con un modo de vida igualitario y pacífico. Hasta hace poco, el concepto de propiedad privada de la tierra era desconocido o conscientemente rechazado. El funcionamiento interno de su sociedad puede ser comprendido (43) observando tres diferentes campos: localidad, parentesco y justicia. Los primeros dos, parentesco y localidad, cuentan por su morfología general: pequeños núcleos de familias domésticas relacionadas, centradas en grupos de hermanas, con una ausencia inicial de filopatría masculina (la dispersión masculina se circunscribe, no obstante, a un perímetro limitado), predominante matrilocidad y uxori-localidad. Los vecindarios consisten en una agregación de núcleos y varían en su composición a través del tiempo, pero en todo momento tienen una identidad que se apoya en el lugar (geográficamente definido), en la presencia de una persona mayor de autoridad o en ambas cosas a la vez. La autoridad es aquí nuevamente entendida como la capacidad de influir y persuadir, pero no como el poder de dar órdenes. La autoridad es construida como el resultado de dos factores separados: un rol parental y una pericia en la ley tradicional. Hay muy poca asimetría de estatus entre hombres y mujeres, y la especialización de roles se percibe más como dos dominios superpuestos que como uno de ellos situado en una posición subordinada respecto al otro. Al igual que en otras culturas similares

de la región (Asia sudoriental insular), no se espera que las esposas se sometan a sus maridos, no más que las mujeres a los hombres en general.

El vecindario se basa también en vínculos que se sitúan por fuera de la esfera de lo legal o parental. Se sostiene con base en la asociación libre entre individuos y familias. La flexibilidad y la intrincada red de lazos de parentesco bilaterales permiten un amplio rango de opciones personales y selección de vecinos. Las personas devienen vecinos porque desarrollan una afición mutua, no sólo porque son parientes. A menudo se trata de lo contrario: los lazos del parentesco son una forma de institucionalizar la amistad(44). Los vecindarios son amplios grupos de gente que reconoce los vínculos de parentesco. No son, por lo tanto, “grupos de parentesco”, grupos creados por la aplicación automática de los principios del parentesco, sino “grupos de parientes”. La proximidad espacial entre las casas, a la vez crea y es creada por elecciones libres y afinidad entre individuos. Las fuerzas de la amistad, o del compañerismo, para usar el término acertado de Gibson(45), están en funcionamiento. También propongo utilizar la noción de fraternidad, una asociación de amigos, de iguales, que comparten un interés común y que eligen libremente la compañía mutua para alcanzar dicho interés común. La sociedad palawan no es otra cosa, después de todo, que una gran fraternidad o una serie de fraternidades superpuestas.

Desde el punto de vista de la sociología durkheimiana, el tipo de organización que estoy describiendo es simple y mecánico, debido a su carácter segmentario, y no orgánico, esto es, basado en la complementariedad de los segmentos. Por mi parte, tomo la consideración opuesta de que este tipo de organización es complejo y orgánico. La complejidad de esta organización es el resultado de dos diferentes aspectos de su funcionamiento. En primer lugar, la “sociedad” en este caso es la agregación de sujetos individuales en virtud de lo que he llamado en otro lugar “las condiciones de felicidad” de la vida colectiva, algo en lo que los etnometodologistas y sociólogos goffmanianos han recorrido un largo camino para elucidar(46). La coalescencia en un agregado semi-estable de subjetividades altamente complejas es de un orden de complejidad diferente de lo que solemos llamar complejidad al referirnos a instituciones o “facticidades” de la moderna sociedad industrial y urbana. En otras palabras, la sociedad resulta de una organización estadística y, sobre todo, aleatoria, de sus elementos constitutivos. Ésta es la segunda razón más importante para llamar compleja a esta organización. Al menos tres rasgos que definen la complejidad están presentes: primero, una sociabilidad basada en lazos personales y, por lo tanto, en necesidades psicológicas complicadas; segundo, un gran número de disposiciones posibles; y tercero, la aleatoriedad en el resultado de estas disposiciones. Como resultado, también, se cuentan la imprevisibilidad y la inestabilidad en la medida en que el número y composición exactos de agregados en el futuro no pueden ser

predichos con certeza. Pero si los agregados no son permanentes, se recrean a sí mismos constantemente, y el resultado general en este constante cambio de las unidades individuales entre agregados es la estabilidad del conjunto. En otras palabras, los agregados son más energía que materia. O mejor, veámoslo como un organismo vivo real, tal como Edgar Morin, citando a von Neumann, ha sugerido(47). Nuestro cuerpo está hecho de 50 a 100 trillones de células, y el 10 ó 20 por 100 de ellas se degradan y son reemplazadas cada año. El número total de células será reemplazado de cinco a diez años, pero el organismo en el cual este proceso tiene lugar, no cambiará sustancialmente(48). El conjunto es más durable que las partes, en oposición, por ejemplo, al motor de un automóvil cuyas partes a menudo son más durables que el conjunto. Por la misma razón, si tomamos una población palawan en un área compuesta por quizás 1.500 a 3.000 personas, seguirá siendo la misma entidad social y cultural tras una generación durante la que todos sus vecindarios habrán cambiado tanto en ubicación como en composición. Sus partes componentes no serán las mismas. Sostengo que el carácter de esta organización compleja basada en disposiciones aleatorias e impredecibles de sus partes constitutivas, es un concepto que la teoría socio-antropológica no puede admitir porque, a pesar de sostener lo contrario, descansa en una percepción mecánica y predecible de la sociedad. La visión “orgánica” de la sociedad propuesta por Durkheim no es realmente orgánica, sino anatómica y mecánica. Tenemos una situación de desorden imprevisible y aleatorio sobre la cual es pronosticado el orden en otro nivel. De esto se trata la anarquía, caos y orden a un mismo tiempo(49).

Producción de la igualdad: la creación de comunidades

Dado que igualdad es casi sinónimo de anarquía en su sentido más estricto, decir que la anarquía necesita la igualdad es una tautología. La ausencia de poder claramente necesita una ausencia o limitación de la jerarquía, quizás un mecanismo tal como una “jerarquía de dominación inversa”(50). Una verdadera sociedad anárquica debe limitar las relaciones de poder a un grado extremo. No debe haber “concentración de fuerza en absoluto”(51). Pero esto no es el resultado de la inercia o sólo “la ausencia de” (poder, jerarquía, etc.). La igualdad no es para nada algo que debe darse por sentado – como creen los sociólogos, por ejemplo Michael Mann, para quien “una sociedad igualitaria se explica por sí misma. Las diferencias jerárquicas (...) no están institucionalizadas”(52). La igualdad es construida, un proceso activo hecho cumplir por varios medios y a través de un constante esfuerzo. Los igualitaristas no sólo se abstienen de la desigualdad, como lo harían del consumo de alcohol o de usar camisetas; producen y mantienen activamente la igualdad. Muestran un compromiso activo por crear y preservar la igualdad; en palabras de R. Lee, “no son simples blancos fáciles que están esperando adoptar el primer modelo jerárquico que se les presen-

ta”(53). ¿Cómo lo hacen? Hay varias maneras de verlo, pero creo que lo mejor es observar los procesos mediante los cuales los pueblos anárquicos construyen sus comunidades, examinar el sistema, el ethos e incluso el estilo de sus relaciones.

En su convincente ensayo *Community, Anarchy, and Liberty*, M. Taylor(54) postula y demuestra la necesidad de la comunidad a fin de hacer posible la anarquía. Anarquía, comunidad e igualdad son necesidades absolutas, cada una incluyendo a las otras, que “conforman un conjunto coherente”(55). De acuerdo con el autor, toda comunidad tiene tres requisitos previos: poseer valores y creencias comunes, mantener lazos directos y multilaterales entre sus miembros, y por último, la reciprocidad.

1. Valores y actitudes

Las sociedades grandes con una jerarquía muy rígida, étnicamente heterogéneas, y complejas en el sentido habitual de estar conformadas por numerosas partes funcionalmente distintas –la sociedad de castas india, por ejemplo– tienen valores comunes (la oposición entre puros e impuros y la tricotomía de funciones que Dumont y Dumezil han demostrado para la sociedad india). La exigencia es más bien que ciertos valores y normas especiales sean sostenidos en común con el fin de mantener la paz y la igualdad. Si nos fijamos en los semai, palawan, buid, inuit caribú, hazda, nayaka, pia-roa, o muchos otros, nos encontramos con un cierto tipo de actitud, o mejor dicho con una serie de actitudes y valores, particularmente importantes. Por el momento, lo caracterizaré como una insistencia en la autonomía personal junto con una mínima autoafirmación. Esto tiene mucho que ver también con la acción de compartir en el sentido que le daré a este término. Palabras como “humildad” y “compasión” pueden ser usadas como conceptos aproximados si se las separa de sus connotaciones religiosas. Es necesario que la mayoría, pero no todos, los miembros de una comunidad compartan dichos valores y actúen en consecuencia. Es la combinación de autonomía personal y adhesión relativa a un sistema de valores, lo que asegura el funcionamiento continuo del sistema. Los esquimales del norte de Alaska mantenían un modo de vida colectiva gregario, pacífico, generalmente no violento, sin ninguna forma de justicia punitiva. Sin embargo, la violencia no estaba ausente y los agresores eran una institución conocida. Eventualmente, éstos eran aislados o asesinados(56). Debido a que la gente era autónoma en el sentido de que era capaz de alejarse de estos individuos peligrosos o, en casos extremos, eliminarlos, la vida se mantenía relativamente gregaria y segura. Las normas no eran impuestas, o al menos no eran impuestas negativamente mediante el castigo. La eliminación de un individuo peligroso –una amenaza para su comunidad– aparentemente no buscaba dar un ejemplo o crear un efecto disuasivo. El pueblo estaba interesado en la paz, no en la justicia. La idea es que las personas que se ven cara a cara, que comparten

los mismos valores, permanecen juntas; aquellas que no, simplemente se van a otra parte. Pero, de nuevo, no es sólo la comunidad lo que importa, sino el carácter de los valores que los miembros de las comunidades anárquicas comparten.

2. Relaciones personales y multilaterales

El segundo punto, las relaciones directas y multilaterales o multientrelazadas, es lo que permite y a la vez limita la anarquía. Es esencial, en efecto, que las relaciones entre personas no estén mediadas ni por una función especializada ni por la pertenencia a un grupo. Marilyn Strathern observó que los ingleses se veían entre sí como “partes de un todo”(57), pero para los nayaka del sur de la India, las personas son vistas como totalidades que se fusionan entre sí, como en la metáfora ritual de las gotas de aceite juntándose entre sí. La sociabilidad está aquí definida como una coalescencia que requiere la co-presencia, en un sentido físico, de los participantes. Las personas se relacionan entre sí, no como personas en calidad de detentadoras de rol o estatus, sino como seres inmanentes al mundo, completos en sí mismos, no partes de alguna totalidad de la cual derivaría su significado mutuo. Pero esta inmediatez e intimidad sólo se puede obtener dentro de agregados relativamente pequeños. La coalescencia necesita tiempo, acumulación de conocimiento, crecimiento, interacción múltiple y repetitiva. La familiaridad no puede ser construida entre miles de personas. El que tiene muchos amigos no tiene amigos, dijo Aristóteles. Tampoco puede ser construida en cuestión de minutos, sino en meses y en años. Las comunidades anárquicas, por lo tanto, producen pequeños agregados (las bandas tienen alrededor de 25 personas, los vecindarios alrededor de 50 o menos) de camaradas o compañeros vinculados por una variedad de intereses y lazos que requieren de cierta cantidad de intimidad emocional para desarrollarse. Tales comunidades tienen una dimensión psicológica fuerte y son, por naturaleza, extremadamente volátiles; su composición se halla en un constante estado de cambio.

3. Acción de compartir

La acción de compartir es otra dimensión central de la sociabilidad anárquica. Y este es el tercer punto en la lista de exigencias de Taylor, la dimensión de la sociabilidad que asegura no sólo una distribución justa de los bienes, sino también una relación limpia entre los actores económicos. Los anarquistas, como Proudhon, han insistido siempre en la mutualidad y en la cooperación como uno de los elementos básicos de una sociedad justa. Tomaría mucho tiempo detenernos en este asunto en detalle, dado que ha sido objeto de numerosos ensayos y artículos en los últimos veinte años. Lo esencial de esto es que la reciprocidad y la acción de compartir son dos cosas distintas, y suponen relaciones diferentes entre los participantes. La reciprocidad implica que algo es dado y otra cosa es devuelta (A da a B, el cual da a A o a C, el cual da a A); pero, primero que nada, ello supone una obligación que vincula a los participantes. El punto

clave es la deuda creada por el don inicial y la reacción en cadena que ésta pone en movimiento. El principio activo de este proceso es, por supuesto, la obligación moral que vincula al deudor con el acreedor a través de la deuda así creada. Ésta es, en esencia, una relación desigual: A, el acreedor, es superior a B, el agente que incurre en la deuda. Éste es, sin dudas, un mecanismo poderoso y podría pasar por un “contrato social” en el sentido de Hobbes o Rousseau(58). Es a la sociedad lo que un motor es a un automóvil. No obstante, investigaciones más recientes han demostrado que la acción de compartir está basada en un principio diferente: se trata del reparto de un objeto, producto o bien, entre personas o grupos, sin que nadie sea visto como dador y sin que nadie ocupe la posición de deudor. Parece extraño, un don sin un donante, algo así como el koan zen de una mano aplaudiendo, pero en realidad es algo que tiene una base empírica. Hay varias formas de lograr esto. Por ejemplo, los grandes animales capturados por cazadores—hazda o inuits— son declarados dones de la naturaleza y deben ser compartidos, a menudo por alguien que no es el cazador. Otro modo de conseguir esto es lo que se ha llamado “compartir por demanda”(59), mediante lo cual la persona que posee un objeto se deja desposeer del mismo conforme a la solicitud que le formula otra persona. Este concepto es similar al de “robo tolerado”, una noción utilizada en el estudio del comportamiento de los primates. En todos estos casos, no hay expectativas de reciprocidad. No se puede devolver algo que no le fue dado a uno en un primer lugar. La acción de compartir se ha confundido con lo que Sahlins denominó reciprocidad generalizada(60) y con el concepto moral de generosidad. No es ninguna de las dos cosas, aun cuando se parezca a ellas. Evitar las deudas era una posición bien intencional y, claramente, algo de lo que las personas eran conscientes. Los inuits decían célebremente “con regalos se hacen esclavos”(61). La principal lección que tiene para ofrecernos la acción de compartir es la afirmación de la igualdad. Los dones conllevan una deuda que crea desigualdad. Por ello la acción de compartir, incluso si no es el único modo mediante el cual las personas distribuyen sus recursos, es una dimensión moral de la igualdad y una exigencia para el sostenimiento de un estado de anarquía(62).

4. Otros factores

Hasta ahora he considerado la autonomía y la baja autoafirmación de los sujetos como los aspectos personal y multientrelazándose las relaciones, y la acción de compartir. Todos estos requisitos crean condiciones de felicidad y permiten crear lazos afectivos o, como explicaré más adelante, una riqueza de lazos débiles. Las relaciones interpersonales así creadas se apoyan sobre una serie de otras dimensiones y rasgos de personalidad que conducen a la creación de lazos afectivos: autodesprecio, humildad, y a menudo la risa y el humor, así como la envidia. El proceso de creación de consenso a través de largas discusiones es también buena parte de la esencia.

Por último, pero no menos importante, hay otra dimensión de relevancia: la cultura en el sentido general de las habilidades comunicativas, la ejecución de las artes (música, literatura oral), los rituales y las ceremonias. Ello ofrece a las personas que no están unidas por fuertes lazos normativos, el escenario en el que compartir de una forma profunda y significativa, y sentirse parte de una comunidad de intereses. Puede ser también que las actividades no utilitarias con significado cultural y espiritual movilicen a una fuerza de trabajo cooperativo mayor que las actividades estrictamente prácticas o utilitarias.

La autonomía personal y la fuerza de los vínculos sociales

Desde la prehistoria evolutiva de los homínidos, lo más probable es que varias formas divergentes de adaptación sobrevivieran y todavía existan una al lado de la otra. Mi hipótesis es, por lo tanto, que dos ramas de la ramificación terminal de los homínidos, no en la forma de especiación biológica, sino en la forma de especies sociales (como resultado de la selección a nivel sociocultural), son supervivientes de la antigua adaptación de los homínidos a condiciones específicas. Una es el tipo gregario, anárquico, igualitario, no social, de vida colectiva, que demostró ser adaptativo y exitoso durante decenas de miles de años (más del 90 por 100 de la vida Homo Sapiens sobre la tierra). La otra es el tipo socialmente estructurado de vida colectiva, extremadamente exitoso de un modo diferente, hoy en día erradicando implacablemente a todos los supervivientes de la otra opción.

Si los sociólogos evolucionistas tienen razón, la sociabilidad humanoide, que se remonta al Último Ancestro Común de simios y humanos, evidencia una “estructura organizacional fluida, consistente en un bajo nivel de sociabilidad y en la falta de continuidad intergeneracional del grupo a través del tiempo”(63). Las razones para ello se encuentran en varias fuerzas; una de ellas es la dispersión de hembras, y otra es el bajo nivel de lazos afectivos entre los machos, caracterizados por una alta autonomía individual y un alto individualismo que crea redes sociales fluidas(64). Citando otra vez al mismo autor: “Una riqueza de lazos débiles sobre lazos fuertes (...) proporciona a los humanoides un grado de integración a nivel macro-poblacional, en contraste con las poblaciones de monos en las cuales se considera que una riqueza de lazos fuertes sobre lazos débiles proporciona integración a nivel de la organización del micro-grupo”. Si un “lazo débil” es definido como un vínculo que puede ser terminado en cualquier momento por decisión de cualquier parte (en oposición a los vínculos que no pueden ser cancelados a voluntad), si los lazos débiles tienen por naturaleza una corta duración y los lazos fuertes son permanentes o de larga duración, los humanoides y sus descendientes tuvieron éxito, dado que adquirieron grandes oportunidades individuales para crear nuevos lazos, lo que les permitió producir agregados extensos pero flexibles. Los beneficios de ello para un animal de

gran itinerancia como el Homo Sapiens, son varios. Extendiéndose a lo largo y a lo ancho, caracterizándose por una gran movilidad, necesita asociarse y desasociarse con frecuencia de sus congéneres. Así es que tenemos que los humanos no son esencialmente animales “sociales”. Son gregarios en el sentido de que necesitan interactuar y cooperar con sus congéneres, siempre que mantengan un alto grado de autonomía personal.

Conclusión

En diferentes partes del mundo existen pequeñas poblaciones anárquicas, posiblemente como remanentes de lo que pudo haber sido el modo dominante de sociabilidad entre los seres humanos. Éste se basa en una riqueza de lazos débiles y, al mismo tiempo, en ciertas condiciones que facilitan la cooperación, especialmente los vínculos que llevan a la amistad y permiten a las personas crear fraternidades temporales. La vida social era entonces eminentemente imprevisible, la creación de grupos era aleatoria, y la cultura era compleja. Las comunidades eran necesariamente pequeñas, basadas en relaciones personales y multientrelazadas. Estas comunidades eran probablemente pacíficas, evitando la confrontación violenta y, por supuesto, eran estrictamente igualitarias. La afirmación de Proudhon de que la libertad es la madre, no la hija, del orden es correcta en este caso.

Lo que las pequeñas comunidades anárquicas no tenían, y lo que posiblemente cambió el futuro de la sociabilidad humana, es la invención de la corporación y de fuertes lazos personales basados en la dependencia. Una vez que estos lazos devinieron la base de la estructura social como en la sociedad feudal europea, descrita por Marc Bloch(65), o como en aquellas sociedades en las cuales los vínculos de dependencia personal continuaron más allá de la muerte(66), aquéllos pudieron ser transferidos a una corporación, una entidad abstracta, trascendente, colectiva (como una nación). La invención de corporaciones a las cuales uno promete lealtad, es central en nuestra vida económica, política, social y moral, pero sigue siendo —a mi juicio— un rompecabezas antropológico. En este caso, la fórmula de Proudhon debe ser invertida: el orden ha devenido la madre de la libertad.

Charles H.-J- McDonald

Fuente: <https://acracia.org/antropologia-de-la-anarquia/>

Notas:

- 1.- Harold Barclay, *People without Government*, Cienfuegos Press, Londres 1982, p.13.
- 2.- George Woodcock, *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, The World Publishing Company, Cleveland-Nueva York 1962, p.13.
- 3.- Véase Michael I. Niman, *People of the Rainbow. A Nomadic Utopia*, The University of Tennessee Press, Knoxville 1997.
- 4.- Colin Ward, *Anarchism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2004, p.84.
- 5.- H. Barclay, op. cit., p.39.
- 6.- Robert Goehrlert, “Anarchism: a Bibliography of Articles, 1900-1975”: *Political Theory* 4 (1), 1976, p.113-127.
- 7.- David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2004, p.2-3.
- 8.- Ibídem, p.16.
- 9.- Marcel Mauss, “Essai sur le Don. Forme et raison de l’échange dans les

sociétés archaïques”: L’Année Sociologique 1 (1925).

10.- Pierre Clastres, La sociedad contra el Estado, Virus, Barcelona 2010.

11.- Ver nota 8.

12.- Como en esta cita: “hacer caso omiso del increíblemente complejo juego de perspectivas, pasiones, percepciones, deseos y entendimientos mutuos de que la vida humana está realmente hecha, es hacer una regla y amenazar a todo aquel que la rompa”.

13.- El mismo autor, en un volumen más reciente (Possibilities. Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire, AK Press, Oakland-Edimburgo 2007), ha reunido algunos ensayos con tópicos pertinentes a la discusión sobre anarquía y anarquismo desde una perspectiva antropológica.

14.- Rod Aya, “Fragments of an Anarchist Anthropology by David Graeber”: American Anthropologist 108 (3), 2006, p.590.

15.- John Middleton y David Tait, Tribes without Rulers, Routledge and Kegan, Londres 1958.

16.- Ver nota 1.

17.- Mary Douglas, “Rituals of Rebellion in South-East Africa”: Man 54 (141-144), 1954, p.96.

18.- Mijail Bajtín, L’oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance, Gallimard, París 1970.

19.- Victor W. Turner, The Ritual Process: Structure and Anti-Structure, Cornell University Press, Ithaca 1977.

20.- Ferdinand Tönnies, Community and Association (Gemeinschaft und Gesellschaft), Routledge and Kegan, Londres 1955.

21.- Christopher Adair-Toteff, “Ferdinand Tönnies: Utopian Visionary”: Sociological Theory 13 (1), 1995, p.58-65.

22.- Marshall D. Sahlins, The Western Illusion of Human Nature, Prickly Paradigm Press, Chicago 2008, p.4.

23.- Basaré las siguientes consideraciones en el trabajo de Robert K. Dentan, “The Origins of Peace Anthropology», en A. Kehoe y P. Doughty (ed.), Exciting and Expanding Anthropology, University of Illinois Press (en prensa).

24.- Signe Howell y Roy Willis (ed.), Societies at Peace. Anthropological Perspectives, Routledge, Londres-Nueva York 1989; Leslie E. Sponsel y Thomas Gregor (ed.), The Anthropology of Peace and Nonviolence, Lynne Rienner, Boulder-Londres 1994; Graham Kemp y Douglas P. Fry (ed.), Keeping the Peace. Conflict Resolution and Peaceful Societies Around the World, Routledge, Londres-Nueva York 2004.

25.- Douglas P. Fry, The Human Potential for Peace. An Anthropological Challenge to Assumptions about War and Violence, Oxford University Press, Nueva York-Oxford 2006; véanse también, de R. Dentan, “Recent Studies on Violence: What’s In and What’s Out?»: Reviews in Anthropology 37 (1), 2008, p.1-27; y Overwhelming Terror. Love, Fear, Peace, and Violence among Semai of Malaysia, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham 2008.

26.- Elizabeth M. Thomas, The Harmless People, Secker and Warburg, Londres 1959.

27.- Colin M. Turnbull, The Forest People, Simon & Shuster, Nueva York 1961.

28.- Robert K. Dentan, The Semai: A Nonviolent People of Malaya, Rinehart and Winston, Nueva York 1968.

29.- R. Dentan, “The Origins...”, op. cit., p.10.

30.- D. Fry, The Human..., op. cit.

31.- Elman R. Service, The Hunters, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1966.

32.- Tim Ingold, D. Riches y J. Woodburn (ed.), 1988. Hunters and Gatherers, Berg, Londres 1988; Richard B. Lee y Richard Daly (ed.), The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

33.- R. Lee y R. Daly, op. cit., p.4.

34.- Tim Ingold, “On the Social Relations of Hunter-Gatherer Band”, en R. Lee y R. Daly (ed.), The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p.399-410.

35.- Ibídem, p.408.

36.- Jack Stauder, “Anarchy and Ecology: Political Society among the Majangir”: Southwestern Journal of Anthropology 28 (2), 1972, p.153-168.

37.- Ibídem, p.159 y 163; ver también notas 22 y 31.

38.- Thomas Gibson, Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands: Religion and Society among the Buid of Mindoro, Athlone Press, Londres 1986.

39.- Gibson, comunicación personal.

40.- James Woodburn, “Sharing is Not a Form of Exchange: An Analysis of Property-sharing in Immediate-return Hunter-gatherer Societies”, en C. M.

Hann (ed.), Property Relations. Renewing the Anthropological Tradition, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p.48-63.

41.- Robert K. Dentan, “The Rise, Maintenance, and Destruction of Peaceable Polity: A Preliminary Essay in Political Ecology”, en J. Silverberg y J.P. Gray (ed.), Aggression and Peacefulness in Humans and Other Primates, Nueva York-Oxford 1992, p.214-270; ídem, The Semai..., op. cit.

42.- Para más detalles, véase C. Macdonald, Uncultural Behavior. An Anthropological Investigation of Suicide in the Southern Philippine, University of Hawai Press, Honolulu 2007.

43.- El presente etnográfico se aplica a los años setenta para la mayoría de las áreas, y a los ochenta y noventa para el área del altiplano central.

44.- C. Macdonald “L’amitié dans le vocabulaire, les institutions et la littérature orale des Palawan des Philippines” en G. Ravis-Giordani (ed.), Amitié, Anthropologie et Histoire, Université de Provence, Aix-en-Provence 1999, p.177-187.

45.- Thomas Gibson, “The Sharing of Substance Versus the Sharing of Activity Among the Buid”: Man 20 (3), 1985, p.391-411.

46.- He intentado explicar e ilustrar este concepto en otro trabajo inédito: Joyous, Equal and Free, escrito en 2008.

47.- Edgar Morin, Introduction à la pensée complexe, Seuil, París 2005, p.43.

48.- Agradezco a Jun Song de la School of Natural Sciences, IAS, por revisar las cifras. El ritmo de reemplazo de las células no es el mismo, sin embargo, para todos los tejidos. Las células cerebrales, salvo unas pocas excepciones, no se dividen y no son reemplazadas.

49.- La metáfora biológica utilizada en este párrafo no es la única posible. Un rasgo común de los sistemas biológicos en múltiples niveles de organización muestra redundancia (múltiples unidades idénticas desempeñando una misma función) y degeneración (múltiples unidades no idénticas capaces de desempeñar la misma función), de manera que la pérdida o daño en unas pocas unidades no altera de un modo considerable la integridad funcional del sistema como un todo.

50.- C. Boehm, “Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy”: Current Anthropology 34 (3), 1993, p.227-254.

51.- Michael Taylor, Community, Anarchy and Liberty, Cambridge University Press, Cambridge-Londres-Nueva York 1982, p.7.

52.- Michael Mann, The Sources of Social Power. A History of Power from the Beginning to A.D. 1760. V. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p.37.

53.- Richard B. Lee, “Art, Science or Politics? The crisis in hunter-gatherer studies”: American Anthropologist 94 (1), 1992, p.31-54.

54.- Ver nota 51.

55.- M. Taylor, op. cit., p.167.

56.- Arthur E. Hippler, “The North Alaska Eskimos: A Culture and Personality Perspective”: American Anthropologist 1 (3), 1974, p.449-469.

57.- Citado en Nurit Bird-David, “Solidarity and Immediacy: or, Past and Present Conversations on Bands”: Man 29 (3), 1994, p.583-603.

58.- Maurice Godelier, L’énigme du don, Flammarion, París 1996.

59.- Nicolas Peterson, “Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers”: American Anthropologist 95 (4), 1993, p.860-874.

60.- Marshall D. Sahlins, “On the Sociology of Primitive Exchange”, en M. Banton (ed.), The Relevance of Models for Social Anthropology, Tavistock, Londres-Nueva York 1965, p.139-236.

61.- Peter Freuchen, Arctic Adventure: My Life in the Frozen North, Farrar and Rinehart, Nueva York 1976.

62.- Para un desarrollo completo de este argumento véase el manuscrito inédito de C. Macdonald, The Gift without a Donor, escrito en 2008.

63.- A. Maryanski, “The Pursuit of Human Nature in Socio-biology and Evolutionary Sociology”: Sociological Perspectives 37 (3), 1994, p.375-389.

64.- Wrangham —citado en C. Boehm, op. cit., p.238— llegó a diferentes conclusiones en una reconstrucción anterior de los seres humanos y simios africanos. Las suyas son redes sociales cerradas y con alguna dominación, pero sin alianzas femeninas ni hostilidad entre grupos. Véase Richard Wrangham, “African Apes: The Significance of African Apes for Reconstructing Social Evolution”, en W. G. Kinzey (ed.), The Evolution of Human Behavior: Primate Models, SUNY Press, Albany 1987, p.51-71.

65.- Marc Bloch, La Société Féodale, Albin Michel, París 1968.

66.- Alain Testart, Les Morts d’Accompagnement. La Servitude Volontaire I, Editions Errance, París 2004.



Origen de la A en un círculo: el nacimiento de un símbolo.

Podemos explorar e investigar exhaustivamente todos los archivos, retroceder en el tiempo tanto como nos sea posible y recorrer todos los continentes que, sin embargo, la realidad seguiría siendo tozuda: antes de abril de 1964, nunca una A en un círculo simbolizó la anarquía y el anarquismo.

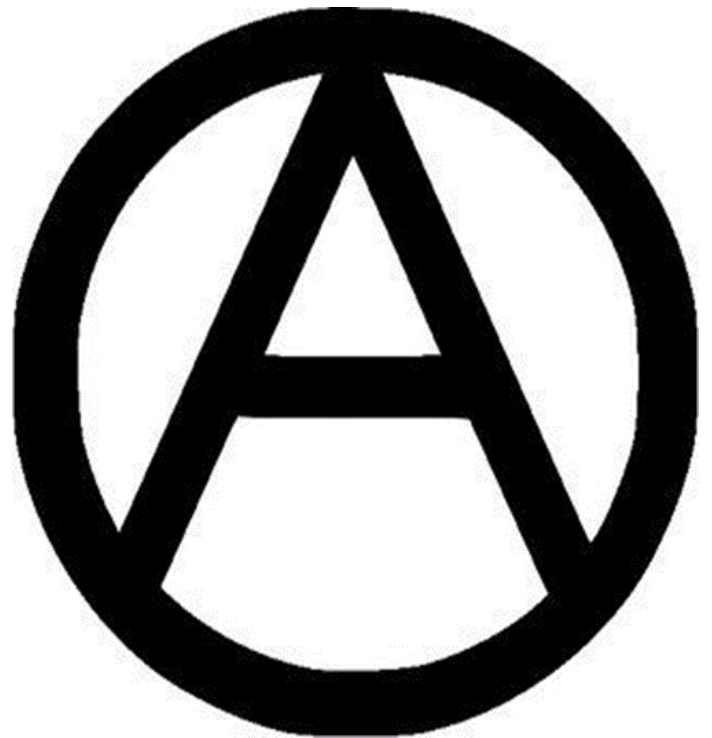
Ningún cartel, ninguna inscripción mural, ni rastro alguno. No obstante, esta ausencia no encierra ningún misterio. Es tan simple como que dicho símbolo anarquista no podía existir antes de ser concebido, lo cual aconteció precisamente en abril de 1964.

El hecho de que el origen del símbolo esté bien documentado no ha impedido que circulen numerosas especulaciones (algunas más fantasiosas que otras), incluso dentro de los medios anarquistas, y que hayan quedado registradas en diversas historias libertarias que tratan el tema. Ahora bien, lo que se aborda aquí es la historia de un símbolo, no de un determinado dibujo, ya que, sin duda, representaciones de la letra A rodeada por un círculo han existido a lo largo de los siglos, pero sin ningún vínculo con el anarquismo.

En el momento de la publicación de este dossier (abril de 2024) han transcurrido sesenta años desde que la A en un círculo fue presentada públicamente como propuesta de símbolo del anarquismo. Los documentos que testimonian su origen perdurarán por mucho tiempo, pero la posibilidad de que sus creadores aún puedan dar testimonio de ello en vida pronto se desvanecerá. Por eso, no he querido esperar más para elaborar y difundir este dossier, aunque ya en el 2002 Marianne Enckell y Amedeo Bertolo daban cuenta de los aspectos esenciales en un artículo que aquí se recoge.

La importancia de precisar el origen de la A en un círculo radica no tanto en esclarecer exactamente dónde y por quiénes fue concebida, sino en delimitar su significado, ya que este explica su extraordinaria difusión. Tampoco se busca establecer una autoría indebida, pues, aunque es cierto que la A anarquista fue creada y presentada en abril de 1964, solo se convirtió en símbolo mediante la acción de miles de anarquistas de todo el mundo que la adoptaron y la plasmaron en diversos soportes: muros, banderas, pancartas, publicaciones e incluso tatuajes. Así, la A en un círculo se ha convertido probablemente en el símbolo político más extendido en el mundo, evocando de manera directa e inequívoca el anarquismo.

El símbolo es innegablemente el resultado de una extensa labor colectiva, pero antes de convertirse en símbolo, también fue colectivo el proceso de su creación. Aunque una persona determinada estuvo en el origen de la propuesta inicial (es decir, la idea de crear y proponer un grafismo rápido y fácil de dibujar que, al no estar asociado a ningún colectivo u organización anarquista



en particular, pudiera acompañar a todas las expresiones gráficas del heterogéneo movimiento anarquista, aumentando así su visibilidad), la aceptación de esta propuesta dentro del grupo de jóvenes libertarios de París fue resultado de un debate y, por consiguiente, de una actividad colectiva. La búsqueda del diseño gráfico más adecuado y la elección final también fueron actividades colectivas. Y aunque una sola persona se encargó de dibujarlo en una plantilla, tanto la elaboración del boletín cuidadosamente mimeografiado en el domicilio de un compañero como su distribución siguieron siendo actividades colectivas.

El propósito que guía el esclarecimiento de las circunstancias que rodearon su creación es doble: intentar poner fin a las historias fantasiosas que circulan sobre el tema y reafirmar la concepción del anarquismo que encarna la A en un círculo. Desde el principio, como se explicaba en el llamamiento inicial, se quiso que el símbolo propuesto no perteneciera a nadie, para que pudiera ser de todos y todas. De hecho, la voluntad de diseñar un símbolo que no hiciera referencia a ninguna organización, sigla o colectivo anarquista existente fue determinante para su penetración e implantación en el espacio común del anarquismo. Fue precisamente porque no era patrimonio de nadie que la A en un círculo se convirtió en patrimonio de todas las personas que sintonizaban con lo que representaba.

Además, la propuesta inicial pretendía no contribuir a enmascarar la pluralidad del anarquismo, no homogeneizar su diversidad, sino respetarla y no fundirla en una estructura única, dotándola en cambio de una referencia común. Era necesario garantizar que lo que era común a

todas las sensibilidades anarquistas pudiera manifestarse sin que se invocara ningún principio centralizador. Había que aceptar la dispersión de las formas de organización anarquistas, pero introduciendo al mismo tiempo un principio de confluencia que aglutinase todas esas formas. La A en un círculo rechazaba cualquier tentación integradora: no se trataba de unificar el anarquismo bajo una fórmula única, sino de hacer que su diversidad se reflejara en el uso indiscriminado de un ícono que perteneciera por igual a cada una de sus corrientes y modalidades.

A semejanza de la aparentemente paradójica caracterización de los archipiélagos, definidos como un conjunto de islas unidas por lo que las separa, la A en un círculo aspiraba a trabajar para que lo que separaba a las distintas corrientes del anarquismo se transformara, en última instancia, en un vínculo entre ellas, sin eliminar su especificidad. La idea era fomentar una confederación de singularidades unidas por un mismo aire de familia, sugiriendo una base común bajo la multiplicidad de sensibilidades y luchas. Lo cual no deja de evocar la bella expresión de Giles Deleuze definiendo la anarquía como “esa extraña singularidad que solo se dice de lo múltiple”.

Otro rasgo de este símbolo es su resonancia con iniciativas de carácter local, surgidas desde abajo, que evocan cierta espontaneidad y que van en contra del principio de representación, ya que una A en un círculo no representa al anarquismo ni pretende hacerlo. A diferencia de un sello oficial, no autentifica nada porque nadie tiene legitimidad para autorizar su uso. El hecho de que cual-

quiera pueda utilizar este ícono libremente significa que su uso escapa a cualquier principio de representación y remite únicamente a la responsabilidad de quien o quienes decidan utilizarlo. Esto explica quizás por qué la forma de este símbolo se ha diversificado considerablemente, gracias en particular al movimiento punk, expresando la creatividad individual sin perder nunca su poder de evocación del anarquismo.

Una última consideración para situar el origen de la A en un círculo. Su creación tuvo lugar en un contexto de intensa actividad militante en los años sesenta para favorecer la convergencia de los distintos sectores del anarquismo. Así, a finales de 1963, surgieron simultáneamente en París el Comité de Liaison de Jeunes Anarchistes (CLJA) y la Liaison des Étudiants Anarchistes (LEA). El CLJA no aspiraba a ser una nueva organización anarquista, sino simplemente un punto de encuentro entre miembros de diferentes organizaciones, mientras que la LEA reunía a estudiantes anarquistas pertenecientes a diversos colectivos. Trascendiendo fronteras, este esfuerzo de acercamiento entre diferentes fragmentos del anarquismo culminó en un gran Encuentro Europeo de Jóvenes Anarquistas celebrado en París en abril de 1966, con una participación muy activa de jóvenes libertarios y libertarias de Milán, quienes adoptaron la A en un círculo y la difundieron ampliamente en Italia, sacándola de las sombras en las que la había mantenido la falta de entusiasmo que había suscitado la propuesta inicial, y proyectándola así a la escena internacional.

Tomás Ibáñez.

Barcelona, abril de 2024.

Lura Banaketak

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

Lura-Banaketak@riseup.net

CUCINE DEL POPOLO



**LA FAME
AGUZZA L'INGEGNO •**

**CUCINE DEL POPOLO
MASSENZATICO (REGGIO E.)**

