

# GRAMSCI HA MUEERTO

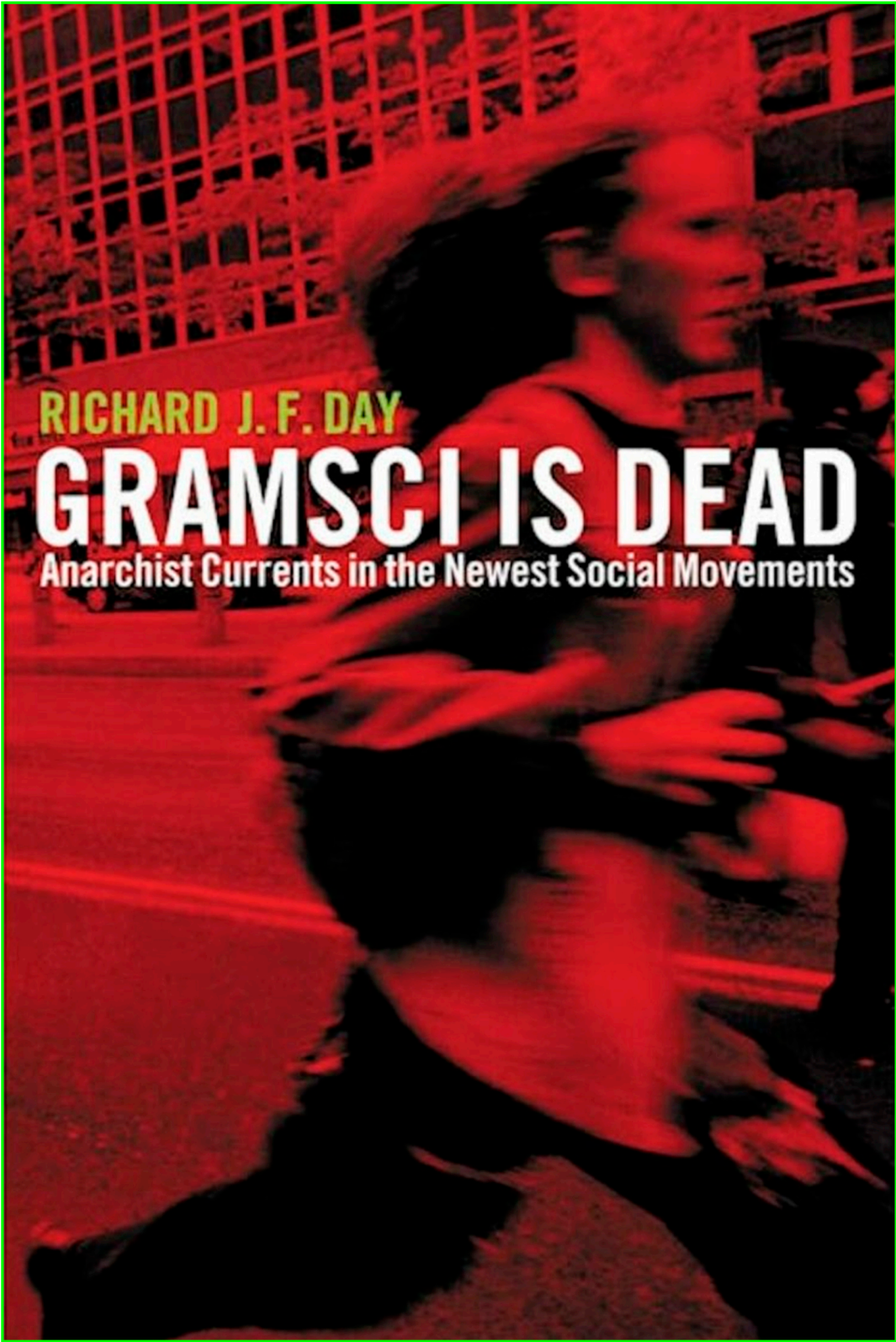


Richard JF Day

Como señalan desde hace tiempo los teóricos de la hegemonía, las ideas dominantes tienden a adoptar una apariencia de naturalidad e inevitabilidad que las hace relativamente impermeables a la crítica. Esto es precisamente –e irónicamente– lo que hace que sea tan difícil hablar de la hegemonía de la hegemonía, y aún más difícil escapar de ella. Pero, como cualquier otro discurso, el pensamiento hegemónico tiene una historia, y esta historia puede ser examinada críticamente para mostrar cómo excluye comprensiones alternativas del pasado, presente y futuro.

Para la mayoría de las personas en los países del G8, las protestas de Seattle contra la Organización Mundial del Comercio (OMC) a fines de 1999 marcan el punto en el que una nueva militancia estalló en la superficie de una forma de gobierno democrática liberal por lo demás tranquila.

En esta obra, Richard Day, se centra en lo post, tanto en el postmarxismo, como en el postanarquismo, o sea, los análisis y formas de pensamiento con los que se ha movilizado la nueva izquierda desde Seattle, es decir a lo largo del siglo XXI.



**RICHARD J. F. DAY**

# **GRAMSCI IS DEAD**

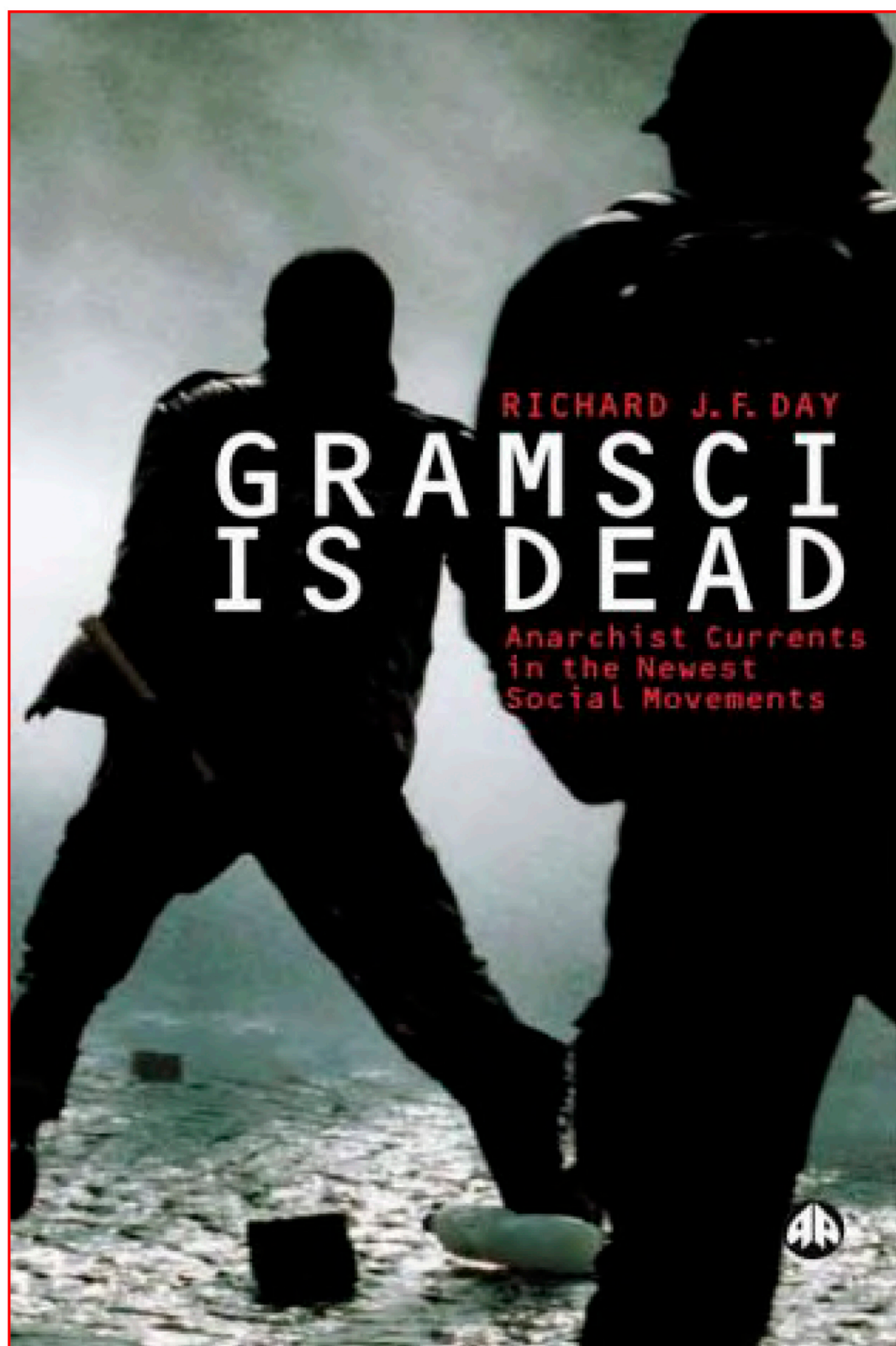
**Anarchist Currents in the Newest Social Movements**

Richard JF Day

## **GRAMSCI HA MUERTO**

Corrientes anarquistas en  
los movimientos sociales contemporáneos





RICHARD J. F. DAY

# GRAMSCI IS DEAD

Anarchist Currents  
in the Newest  
Social Movements



Título original: *Gramsci is dead. Anarchist currents in the Newest Social Movements*

Pluto  Press  
LONDON • ANN ARBOR, MI  
and  
Between the Lines  
TORONTO

Publicado en 2005 por Pluto Press y Between the Lines

 The Anarchist  
Library

Extraído de The Anarchist Library:

<https://theanarchistlibrary.org/library/richard-jf-day-gramsci-is-dead>

Traducción y edición digital: C. Carretero



Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

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

# ÍNDICE DE CONTENIDO

## Introducción

I. Hacerlo uno mismo: Corrientes de acción directa en el activismo radical contemporáneo

II. Rastreando la hegemonía de la hegemonía: Marxismo clásico y liberalismo

III. Indagando la hegemonía de la hegemonía: Postmarxismo y los nuevos movimientos sociales

IV. Socialismo utópico entonces...

V. ... Y ahora

VI. Ética y afinidad en las comunidades venideras

Conclusión: Socialismo utópico una y otra vez

Agradecimientos

Referencias

## INTRODUCCIÓN

*Busca y aprende a reconocer quiénes y qué, en medio del infierno, no son infierno, entonces hazlos perdurar, dales espacio.*

Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*

### **Seattle, el anarquismo y los medios de comunicación corporativos**

Para la mayoría de las personas en los países del G8, las protestas de Seattle contra la Organización Mundial del Comercio (OMC) a fines de 1999 marcan el punto en el que una nueva militancia estalló en la superficie de una forma



de gobierno democrática liberal por lo demás serena. En ese momento vivía en Vancouver, Columbia Británica, y decidí en el último momento no ir a Seattle porque tenía una gran cantidad de trabajos que corregir. Es solo otra protesta, pensé, y tendría que sentarme en un autobús durante cinco horas para ir y volver. Sin embargo, en un momento del día, encendí la televisión solo para ver qué estaba pasando. Me fascinaron y me sorprendieron las ahora famosas imágenes de grandes marchas, encierros, bandas itinerantes de policías antidisturbios, con interminables nubes de gases lacrimógenos envolviendo la escena. Sobre esta escena de otra (parte del) mundo, llegó la voz de un reportero local en las calles:

*Reportero:* 'Hay algunas personas aquí, deambulando... bueno, no exactamente deambulando, parecen organizados. No sé quiénes son, están todos vestidos de negro, tienen capuchas negras y banderas negras... una bandera sin nada.'

*Ancla:* '¿Una bandera sin nada?'

*Reportero:* 'Así es, es totalmente negra.'

Así hizo el Black Bloc su primera aparición en el escenario de los medios de comunicación norteamericanos. Después de un tiempo, las estaciones de televisión en Seattle pensaron que lo habían descubierto: estos eran 'anarquistas', signifique lo que signifique eso. Sin embargo,

nadie trató de confirmar esto con los propios manifestantes enmascarados: parecían demasiado peligrosos y, a pesar de que estaban en una protesta masiva, parecía que no querían que nadie supiera quiénes eran.

A medida que más reporteros, así como comentaristas políticos, jefes de policía y académicos, comenzaron a opinar sobre lo que sucedió en Seattle, la extensión vacía de esa bandera negra se llenó con la ayuda de estereotipos, prejuicios y fragmentos de conocimiento del siglo anterior. Un artículo de la revista *Time* del 13 de diciembre de 1999 contenía una sección sobre 'La violencia', con el subtítulo 'Cómo los anarquistas organizados llevaron a Seattle al caos'. Después de desestimar a los manifestantes como "un cúmulo en expansión de miles de activistas, en su mayoría jóvenes, que pueblan cientos de grupos disidentes, en su mayoría diminutos, que propugnan docenas de críticas, en su mayoría socialistas, de la máquina capitalista", el artículo atormentaba y horrorizaba a sus lectores con imágenes de pancartas con la A circulada, tiendas saqueos y una persona no identificada, sin insignias de ningún tipo, trepando por una ventana rota. El pie de foto decía "Café para llevar: un anarquista frecuenta un Starbucks de Seattle".

Desde la Batalla de Seattle, esta caricatura unilateral y mal informada del activismo anarquista se ha vuelto casi obligatoria en los medios de comunicación corporativos. El *Vancouver Sun*, un diario de derecha, publicó un artículo de

página completa sobre las protestas contra la Organización de los Estados Americanos en Windsor, Ontario, en su edición del 3 de junio de 2000 (p. A14). Apareció bajo el título 'Para los nuevos anarquistas, el mensaje es el caos' e incluía los subtítulos 'Radicales organizados' y 'Filosofía de un hombre'<sup>1</sup>. Describe el anarquismo como una 'filosofía dormida durante mucho tiempo' que ha regresado con 'fuerza destructiva' y 'poder disruptivo'; palabras como 'amenaza', 'caos' y 'alboroto' salpican el artículo. También intenta menospreciar al conocido activista canadiense Jaggi Singh señalando que, antes de sentarse a hablar con los periodistas, pide un café en una cadena canadiense de tiendas de donas: "Resulta que incluso los anarquistas anticorporativos aprecian Tim Hortons"<sup>2</sup>. La *provincia de Vancouver* (el único otro diario en Vancouver, que es propiedad de la misma corporación que el *Sun*) adoptó una línea similar en un artículo posterior sobre la investigación sobre la brutalidad policial en la Cumbre APEC de 1997 en esa ciudad<sup>3</sup>. El titular decía: 'Líder de la protesta de APEC se queda en el Hotel Van[couver] de Suharto' (3 de mayo de

---

1 Libro de divulgación filosófica de Robert K. Wen. [N. e. d.]

2 Cadena internacional de cafeterías de origen canadiense, fundada en 1964 por Tim Horton y Jim Charade en Hamilton, Ontario. Está especializada en café, donuts y bollería. [N. e. d.]

3 Aunque la investigación de APEC fue, como han señalado muchos comentaristas neoliberales, una pérdida de tiempo y dinero, uno no puede evitar sentir nostalgia por los días en que la brutalidad policial y los arrestos ilegales en las protestas eran al menos considerados preocupantes. Ahora, al parecer, simplemente se dan por sentadas.

1999: A3). Este es un tropo extremadamente común de exclusión por inclusión, que funciona tratando de mostrar que Ellos (activistas anarquistas) no están menos contaminados con la mancha del individualismo capitalista que Nosotros (buenos ciudadanos capitalistas) y, por lo tanto, no tienen derecho a criticar el *status quo*.

Por supuesto, luchar contra estas representaciones (erróneas) altamente funcionales podría verse como un pequeño problema, ya que el llamado "movimiento antiglobalización" ahora recibe mucha menos atención de los medios. Si bien Seattle fue seguida por importantes convergencias de protestas en Washington, Génova, Praga y la ciudad de Quebec, la policía de las "democracias liberales avanzadas" ahora parece haber descubierto que hacer arrestos inconstitucionales y cerrar las fronteras a cualquiera que use un pañuelo es suficiente para aplastar lo que solía considerarse disidencia legítima. De hecho, la respuesta al 11 de septiembre, junto con las guerras en curso en Irak y Afganistán, ha asestado lo que parece ser un golpe mortal a las expresiones más visibles de resistencia al neoliberalismo en el norte global. Esto podría significar que se acerca un tiempo de duelo; pero a pesar de que se ha logrado mucho en los últimos años, muchos no lamentan la desaparición de esta fase de la lucha. A pesar de que han ayudado a crear conciencia sobre el lado oscuro del nuevo orden mundial, las protestas en las cumbres se limitan, cuando 'funcionan', a impedir temporalmente o reformar

ligeramente las estructuras existentes. Aunque pueden desarrollar habilidades y estructuras que prefiguran alternativas, no son capaces de abordar los problemas fundamentales asociados con la expansión y consolidación del sistema racista y heterosexista de los estados-nación neoliberal-capitalistas. Además, como se ha señalado con bastante frecuencia en los últimos años, el salto de cumbre en cumbre es una práctica elitista que consume tiempo y energía de las comunidades locales (Marco 2000; Pastor y LoPresti 2004: 29).

Mis propias dudas sobre la eficacia del modelo de convergencia de protestas se solidificaron en julio de 2003, cuando llegué a la protesta contra la mini-ministerial de la OMC en Montreal. La policía antidisturbios había rodeado la zona verde con burocracia y estaba arrestando a todos los que se negaban a abandonar el área. Mientras me acercaba a la línea, un tipo particularmente desagradable, de pie con equipo antidisturbios con las piernas abiertas, me miró fijamente y golpeó su garrote contra la palma de su mano. Saqué un bolígrafo y mi libreta y le repetí el gesto. Este libro se considera mejor como una versión extendida de ese encuentro: ahora que los policías de los países del G8 ya no se sorprenden con las tácticas de acción directa, ahora que sus amos políticos están dispuestos a adoptar ampliamente las tácticas represivas de lo que hipócritamente se llama 'dictaduras del Tercer Mundo', ¿cómo continuará la lucha contra el capital globalizador y los múltiples sistemas de

dominación y explotación con los que está indisolublemente ligado? Entre los pueblos indígenas y en el Sur global, la respuesta parece clara: continuará como siempre lo ha hecho, durante cientos de años, adoptando una multiplicidad de formas, incluidas, por supuesto, los tipos de protestas masivas y violentas que tanto conmocionaron la sensibilidad del G8 cuando sucedieron. en Génova en lugar de Yakarta. Visto como nada más que un choque violento entre los manifestantes y la policía, lo único especial de Seattle fue que sucedió donde sucedió. Pero este punto de vista es demasiado simplista. Incluso si el ciclo de convergencias de protestas masivas en el Norte global ha disminuido, las estructuras ideológicas y organizativas que las provocaron apenas han desaparecido. Es a estas corrientes más profundas, más amplias y de mayor duración a las que debemos dirigir nuestra atención si queremos comprender de dónde proviene el 'movimiento antiglobalización', qué ha hecho y hacia dónde podría dirigirse.

## **Nombrar 'el movimiento'... y otros términos clave**

Sin embargo, antes de embarcarse en esta investigación, se deben abordar una serie de cuestiones preliminares. Uno de ellos es la cuestión de si las nuevas formas de activismo



que están surgiendo para cuestionar la hegemonía neoliberal se analizan mejor como movimientos contra la globalización como tal. Muchos comentaristas y activistas han argumentado –y yo tendería a estar de acuerdo con ellos– que proceder de esta manera es caer en una trampa analítica (N. Klein 2001; Buchanan 2002; Milstein 2002). Entonces, ¿cómo vamos a referirnos a estas luchas que resurgen y disminuyen, cómo las discutimos sin violentar lo que representan? De hecho, ¿qué defienden (y a qué se oponen) si son tan difíciles de resumir en un solo término? Estas son preguntas que no se pueden responder de manera simple o rápida; sin embargo, se deben hacer *algunas suposiciones provisionales*. Con este fin, si bien acepto que el término 'antiglobalización' se refiere a preocupaciones importantes sobre el capitalismo, el colonialismo y la responsabilidad democrática, también está claro que estas preocupaciones no cubren todo el espectro de resistencia al nuevo orden mundial. Más bien, los veo como representantes de sitios particulares de condensación dentro de un campo mucho más complejo del *activismo radical contemporáneo*.

Por contemporáneo, me refiero principalmente a finales de los 90 y principios de los 2000, pero con raíces que se remontan a los nuevos movimientos sociales de los 60: feminismos, el movimiento de derechos civiles de EE. UU., Red Power, anticolonialismo, luchas de gays y lesbianas, así como a las tradiciones 'más antiguas' del socialismo

marxista y anarquista. Por activismo radical me refiero a los intentos conscientes de alterar, impedir, destruir o construir alternativas a las estructuras, procesos, prácticas e identidades dominantes. Mi enfoque es literalmente aquellas luchas que buscan el cambio desde la raíz, que quieren abordar no solo el *contenido* de los modos actuales de dominación y explotación, sino también las *formas* que los originan. Así, por ejemplo, más que buscar la equidad salarial entre hombres y mujeres, un feminismo radical trabaja por la eliminación del patriarcado en todas sus formas; en lugar de buscar el autogobierno dentro de un Estado de colonos, una política indígena radical desafía la noción europea de soberanía sobre la cual se construye el sistema de estados. El activismo radical contemporáneo, entonces, va más allá de las posibilidades y los límites de la reforma liberal, sin desacreditar por completo los intentos de alterar el *statu quo*: uno nunca puede estar seguro del valor de una estrategia o táctica sin referencia a contextos sociales, históricos y políticos particulares. Al mismo tiempo, no busca un retorno a la teoría y la práctica de la Vieja Izquierda del siglo XIX y principios del XX, ni siquiera a la Nueva Izquierda de los años sesenta y ochenta. Aquí está pasando algo más, algo diferente, que trato de indicar usando a veces el término *movimientos sociales más recientes* para describir las corrientes que más me interesan.

Entender lo que estos movimientos representan y de lo que están en contra es otro esfuerzo necesario pero peligroso. Hay mucho desacuerdo sobre este tema dentro y entre las comunidades activistas, y los académicos no han tenido mayor suerte en llegar a un consenso. Con el entusiasmo generalizado generado por *la obra magna de Michael Hardt y Antonio Negri* (2000), el término Imperio está ganando terreno, al menos dentro de los círculos académicos, como una descripción abreviada del enemigo común. *Empire* (Imperio) tiene el mérito de analizar no solo las estructuras y los procesos de globalización del capital, sino también el sistema de estados y superestados y las florecientes sociedades de control que están íntimamente ligadas a ellos. Sin embargo, en la medida en que este texto bastante extenso no aborda las cuestiones de género de manera sistemática y habla del racismo solo en una sección de siete páginas, ha sido criticado por presentar un relato eurocéntrico, androcéntrico y tal vez determinista de clase. (Mishra 2001; Moore 2001; Quinby 2003). Aunque Hardt y Negri han prometido abordar estos temas con mayor detalle en trabajos futuros, su concepto de la multitud como un proletariado global parece muy difícil de reconciliar con las críticas posmarxistas de una política que otorga centralidad a las luchas de la clase trabajadora, y con los llamados feministas antirracistas para la descolonización de la teoría y la práctica de la solidaridad a través de todos los ejes de la opresión (Arat-Koc 2002; Mohanty 2003). Además, la recepción de *Empire* ha sido mucho menos

entusiasta entre los activistas, muchos de los cuales no aprecian su prosa difícil y su confianza implícita en una red de conceptos desconocidos desarrollados por marxistas autonomistas italianos (Flood 2002; Ricci 2002).

Por estas razones soy reacio a utilizar el término Imperio en mi propio trabajo. Sin embargo, también soy reacio a confiar en un neologismo, ya que esto no resolverá el problema fundamental, que es que *no existe un enemigo único* contra el cual luchan los movimientos sociales más nuevos. Más bien, hay un conjunto dispar de luchas, cada una de las cuales debe abordarse en su particularidad. Sin embargo, la realidad de la globalización del capital y la intensificación de las sociedades de control significan que todas estas luchas ocurren en un contexto cada vez más común, incluso si no identifican explícitamente este contexto, o elementos de él, como aquello contra lo que están luchando. Por lo tanto, aunque no deseo totalizar o reducir la diversidad de las luchas contemporáneas, me referiré al *proyecto neoliberal* como un trasfondo o contexto compartido dentro del cual ocurren. El proyecto neoliberal incluye la globalización en curso del capital, así como la intensificación de las sociedades de control; también depende y perpetúa cambios en la organización del sistema de estados, a través de acuerdos regionales como el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y la construcción de superestados como la Unión Europea. Esto quiere decir que doy por sentado que no podemos

entender la dominación estatal fuera de la explotación capitalista, y que no podemos entender ninguno de estos fenómenos sin referencia a las sociedades de control.

También cabe señalar que la dominación estatal y la explotación capitalista serían imposibles si no fuera por el hecho de que las sociedades neoliberales están divididas según múltiples líneas de desigualdad basadas en la raza, el género, la sexualidad, la capacidad, la edad, la región (tanto a nivel mundial como dentro de estados-nación) y la dominación de la naturaleza. Las poblaciones deben clasificarse en jerarquías aparentemente "naturales" si la distribución diferencial de los bienes sociales que crea el capitalismo debe reconciliarse con los valores propugnados por una política liberal. Debido a que estas jerarquías deben fortalecerse a medida que el liberalismo se transforma en neoliberalismo y aumentan las desigualdades, hemos visto un retorno del conservadurismo social y una reacción contra el cambio progresista que se produjo durante el apogeo del Estado de bienestar keynesiano. Cuando me refiero al proyecto neoliberal, entonces, espero describir una red compleja de prácticas e instituciones que tienen el efecto de perpetuar y multiplicar varias formas de opresión entrelazada (hooks 1984; Collins 1991). Estos permiten que las 'poblaciones' se dividan y manejen, y que nuestra vida cotidiana se sumerja más intensamente en la acumulación capitalista y el control racional-burocrático (Foucault 1991).

Pensar en el proyecto neoliberal conduce directamente a una consideración del problema de la *hegemonía*. Aunque tendré mucho que decir sobre los significados cambiantes de este término a lo largo del tiempo, por el momento se puede considerar que describe un proceso a través del cual varias facciones luchan por el significado, la identidad y el poder político. Para usar las palabras de Antonio Gramsci, un pensador clave en este linaje, un grupo social que busca la hegemonía se esfuerza por 'dominar a los grupos antagónicos, a los que tiende a 'liquidar', o a subyugar quizás incluso por la fuerza armada', al mismo tiempo mientras intenta "dirigir" grupos afines y aliados (Gramsci 1971: 57). La hegemonía es una lucha a la vez coercitiva y consensuada por *el dominio*, vista en los marxismos de los siglos XIX y XX como limitada al contexto de un Estado-nación en particular, pero que se analiza cada vez más a nivel global. Es crucial señalar que la hegemonía es un proceso, no un logro, que las acciones de un grupo dominante siempre están abiertas a la impugnación. Sin embargo, en la mayoría de las sociedades basadas en el Estado-nación, la mayor parte del tiempo se puede observar un equilibrio relativamente constante, un Estado que se define mejor como uno de no crisis, puntuado por crisis que conducen al logro de un nuevo equilibrio relativo.

Por ejemplo, el capitalismo liberal en los países superdesarrollados de mediados del siglo XX operó bajo un modelo hegemónico de relaciones con la clase trabajadora

que se conoció como el Estado de bienestar keynesiano. A los sindicatos se les permitió existir y luchar por mejoras en la suerte de los trabajadores, a cambio de lo cual las corporaciones recibieron la garantía de que las huelgas ocurrirían solo bajo circunstancias rituales y estrictamente controladas. El Estado actuó como intermediario entre estos dos campos hostiles, tomando dinero de las corporaciones en forma de impuestos y brindando servicios públicos tanto a las corporaciones como a los trabajadores. Este sistema relativamente estable se mantuvo hasta la década de 1970, cuando comenzó a ser desplazado por el modelo neoliberal, a través del cual el capitalismo buscaba mayores ganancias liberándose de las ataduras de la regulación estatal y la resistencia de la clase trabajadora. La privatización, la desregulación, la legislación del 'derecho al trabajo' (destrucción de sindicatos) y la adoración fanática del 'mercado libre' se convirtieron en algo *de rigor*. Fuera de los muros que protegen el privilegio del G8, los gobiernos de los países del Sur global fueron empujados a 'programas de ajuste estructural' que tenían el mismo impulso general que en el Norte, pero con mayor intensidad y resultados mucho más desastrosos. Junto con las nuevas instituciones nacionales e internacionales llegó un nuevo sentido común: aquellos que están oprimidos merecen su opresión; todos (excepto los ricos) deben trabajar más por menos; cuanto más grande sea una corporación, mejor; cuanto menos intervenga el Estado en la economía (excepto para rescatar a las corporaciones fallidas y proporcionarles

infraestructura gratuita y el derecho a contaminar a voluntad), mejor. Etcétera.

El cambio del modelo keynesiano al modelo neoliberal implicó un realineamiento de algunas de las principales fuerzas históricas. Empresarios, intelectuales y periodistas neoliberales han estado trabajando para revertir el flujo del cambio social, y lo han logrado con gran éxito en todo el mundo. Se han 'ganado los corazones de las mentes' de las clases medias del Norte global y las élites del Sur global, y han demostrado su voluntad de dominar, y en algunos casos de liquidar, grupos antagónicos que utilizan la fuerza armada (activistas sindicales en Colombia, talibanes en Afganistán, baazistas en Irak). El neoliberalismo ha estado buscando la hegemonía, y la está logrando en una escala que hace que los imperios chino, romano y azteca parezcan realmente provincianos. Este es el hecho que debemos enfrentar: la globalización capitalista no solo existe, es el resultado de una planificación consciente por parte de las élites financieras y gubernamentales globales que se reúnen precisamente para este propósito de manera cada vez más regular. El único punto que vale la pena discutir, en este momento, es cómo podemos combatirlo mejor.

La respuesta obvia es intentar establecer una contrahegemonía, cambiar el equilibrio histórico tanto como sea posible, a favor de los oprimidos. Esto podría significar una defensa del Estado de bienestar en el Norte



global, o una continuación de la batalla para disfrutar de sus beneficios por primera vez en el Sur global. O podría significar intentar establecer un *tipo diferente* de hegemonía global, una que funcione desde 'abajo' en lugar de 'arriba'. Argumentar de esta manera, sin embargo, es permanecer dentro de la lógica del neoliberalismo; es aceptar lo que llamo la *hegemonía de la hegemonía*. Con esto quiero referirme al supuesto de que el cambio social efectivo solo puede lograrse simultáneamente y *en masa*, en todo un espacio nacional o supranacional. Los revolucionarios marxistas han seguido la lógica de la hegemonía al buscar el poder estatal, con la esperanza de revertir la relación entre dominados y dominadores.

El reformismo liberal y el posmarxista muestran la misma lógica, aunque en un modo diferente: en lugar de buscar tomar el poder estatal, buscan influir en su funcionamiento a través de procesos de cooperación y conflicto pluralistas (Laclau y Mouffe 1985; Kymlicka 1995). Lo que es más interesante sobre el activismo radical contemporáneo es que algunos grupos están saliendo de esta trampa al operar de forma *no* hegemónica en lugar de *contrahegemónica*. Buscan un cambio radical, pero no mediante la toma o la influencia del poder estatal, y al hacerlo desafían la lógica de la hegemonía en su esencia misma.

En este sentido, muchos de los más interesantes de los movimientos sociales más recientes no son en absoluto lo

que los sociólogos llamarían movimientos sociales. Por lo tanto, hay cierta ironía en mi uso de este término, una ironía que pretende resaltar el alejamiento de los 'movimientos' orientados hegemonícamente hacia *estrategias y tácticas sin marca* como Independent Media Center (IMC), Affinity Group, Reclaim the Streets (RTS), Social Centre y Black/Pink/Yellow Bloc.

Al mismo tiempo, sin embargo, hay tendencias que se ajustan mejor a la definición del sociólogo de los movimientos sociales que también muestran lo que yo llamo una *afinidad por la afinidad*, es decir, por relaciones no universalizadoras, no jerárquicas, no coercitivas basadas en la ayuda mutua y compromisos éticos compartidos.

Los ejemplos incluirían ciertas comunidades indígenas en América del Norte (Nación Mohawk), América Latina (Zapatistas) y Australia/Nueva Zelanda (Gobierno Provisional Aborigen), así como algunas corrientes de feminismo transnacional y teoría queer. Mi argumento básico en este libro es que todos estos grupos y movimientos, estrategias y tácticas, son útiles para comprender y promover el desplazamiento continuo de la hegemonía de la hegemonía por una afinidad por la afinidad.

## ¿Quién está hablando?

Al rastrear el difícil surgimiento de esta lógica alternativa, presentaré lecturas críticas de pensadores clave de las tradiciones anarquista, marxista y liberal. La crítica de Marx a la explotación capitalista es, creo, un pozo profundo y rico del que debemos seguir sacando provecho. La teoría anarquista es igualmente valiosa por su insistencia en que la dominación estatal es un problema tan grande como la explotación capitalista. Ambas tradiciones, sin embargo, adolecen de ciertas dificultades inherentes a su surgimiento histórico en el período de la alta modernidad europea. Su compromiso con la racionalidad científico-social y su fe milenaria en el logro de una sociedad completamente libre de dominación y explotación han sido profundamente problematizados por la teoría postestructuralista, que ha producido análisis mucho más complejos del capitalismo, la forma estatal y las sociedades de control, que por supuesto no existían en la época de Marx o Bakunin. Más importante aún, los teóricos postestructuralistas como Foucault, Deleuze y Guattari, y hasta cierto punto Derrida, han trabajado intensamente en la cuestión de cómo podemos continuar luchando contra la opresión sin reproducir la fantasía moderna de un evento final de cambio totalizador (la revolución), o volver a caer en el abismo del pluralismo liberal.

Mientras que Foucault trabajó como activista en las prisiones y escribió estudios muy influyentes sobre la sexualidad, la normalización médica y el control social, y Derrida abordó el racismo, el eurocentrismo y el neoliberalismo en sus textos, los teóricos posestructuralistas a menudo han sido criticados por ser apolíticos, desconectados y ciegos a sus propios privilegios (Fraser 1981; Habermas 1987; Hartsock 1990; Best y Kellner 1991). En los capítulos siguientes me ocuparé de estos debates con mayor detalle; por el momento, sin embargo, quiero señalar que las influencias posestructuralistas se han dejado sentir en otras tradiciones que son más fácilmente reconocibles como "políticas". Por ejemplo, así como el sujeto liberado/ilustrado del socialismo clásico ha sido socavado por Foucault, Deleuze et al., también se ha cuestionado a la 'mujer' a quien los feminismos de la segunda ola buscaban emancipar (Nicholson 1989; Hekman 1990; Elam 1994). Los críticos poscoloniales han llevado a cabo un proyecto similar con respecto a los sesgos eurocéntricos de los discursos supuestamente universales (Minh-ha 1991; Bhabha 1994), y la teoría queer ha desafiado los supuestos heteronormativos de todas las tradiciones anteriores y sus críticos (Sedgwick 1990; Butler 1993b; Spurlin 2001). Estos desarrollos han ayudado a impulsar las ideas de la teoría postestructuralista más allá de sus perspectivas a veces estrechas, para llegar a nuevas formulaciones que tienen implicaciones importantes para el cambio de las estructuras existentes. En el proceso, sin

embargo, el impulso radical de la teoría francesa posterior a 1968, el impulso de crear alternativas al Estado y las formas corporativas en lugar de simplemente trabajar dentro de ellas, parece haberse perdido. Me veo contribuyendo a un pequeño pero creciente cuerpo de trabajo sobre el postanarquismo y el marxismo autonomista que busca recuperar este impulso, articulando cómo una política no reformista y no revolucionaria puede de hecho conducir a un cambio social progresivo que responda a las necesidades y aspiraciones de identidades dispares sin pretender subsumirlas bajo un proyecto común.

A pesar de lo valiosa que ha sido la difusión de la crítica postestructuralista, sus ideas a menudo se presentan en un lenguaje que solo es accesible para los académicos, y solo para aquellos académicos que se han sumergido en algunos textos y tradiciones bastante difíciles. En reconocimiento de este problema, me propuse escribir un libro que será de interés para los académicos con mentalidad activista y que, al mismo tiempo, seguirá siendo accesible para los activistas con mentalidad teórica. Veo este esfuerzo como un intento de crear lo que Gilles Deleuze y Michel Foucault han llamado 'relevos'. En una discusión que se publicó bajo el título 'Intelectuales y poder' (Foucault y Deleuze 1976), Foucault y Deleuze rechazan la concepción hegemónica de los intelectuales como figuras que elevan la conciencia de los no intelectuales, quienes luego toman acciones prácticas basadas en el análisis abstracto que se les ha

proporcionado. Para ellos, la teoría no se trata de abstracciones, es en sí misma 'una lucha contra el poder' (75-6); De manera similar, la práctica no consiste simplemente en 'aplicar' conceptos teóricos a contextos sociohistóricos particulares. Más bien, la práctica es "un conjunto de relevos de un punto teórico a otro, y la teoría es un relevo de una práctica a otra" (74). Es decir, ven la teoría y la práctica como incrustadas en redes que se interpenetran mutuamente y que desafían cualquier intento de separación en componentes o momentos discretos.

Al mismo tiempo, sin embargo, es importante recordar que ni la 'teoría' ni el 'activismo' existen en la forma tan objetiva en que Foucault y Deleuze son propensos a discutirlos. La teoría siempre está ligada a las tradiciones teóricas, y el activismo existe solo en relación con las comunidades establecidas y emergentes. Por lo tanto, lo que también está en juego, como ha señalado Gayatri Spivak en su famosa respuesta a 'Los intelectuales y el poder', es posicionarse con respecto a tradiciones e identidades dispares y crear puentes entre ellas. En el caso que nos ocupa, Spivak acusa a Foucault y Deleuze de hablar en formas que inconscientemente revelan su ubicación privilegiada como profesores en la academia francesa y su falta de solidaridad con aquellos cuya existencia y capacidad de hablar/actuar han sido oscurecidas por el colonialismo europeo (Spivak 1988). La crítica de Spivak puede ser –y ha

sido- generalizada: aquellos que disfrutan de un privilegio estructural deben esforzarse por identificar y trabajar en contra de este privilegio si esperan establecer relaciones de solidaridad con quienes no lo comparten. Por esta razón, es importante que me identifique como un profesor universitario blanco que vive y trabaja en la relativa tranquilidad y comodidad de un país del G8. Como anarquista criado en una familia de clase trabajadora, me he encontrado con cierta falta de respeto y rechazo por parte de mis 'superiores' intelectuales, pero sé que mi propia socialización y las normas racistas y patriarcales que impregnan el mundo académico hacen que sea relativamente fácil para mí permanecer en el juego. Lo mismo ocurre con mi sexualidad. Aunque descubro que mi deseo excede los límites de las prácticas heterosexuales convencionales, tengo una pareja femenina a largo plazo y dos hijos, así que, de nuevo, casi siempre olvido todo esto para decir: mis luchas contra la opresión surgen principalmente de la necesidad de desafiar mi propio racismo, heterosexismo y clasismo, y de encontrar formas más efectivas de ser solidario con aquellos que experimentan los efectos debilitantes de estos aparatos de división todos los días y noches, durante toda su vida. Esto es lo que me propuse hacer en mi enseñanza, investigación y activismo, y es lo que me guía al escribir este libro.

Como ya he mencionado, las desigualdades sistemáticas a las que los científicos sociales prestan más atención no son

las únicas barreras con las que se tiene que lidiar cuando se trata de trabajar a través de tradiciones dispares de teoría y práctica. Desde el lado académico, tratar de evitar reproducir viejos prejuicios significa trabajar transversalmente, y eso abre a acusaciones de dilución, eclecticismo o diletantismo. A la mayoría de los académicos les gusta quedarse en sus propios territorios y reaccionan con diversos grados de protección cuando alguien altera el *statu quo* al deambular demasiado. Este territorialismo no solo limita lo que se puede decir, sino que también genera un profundo prejuicio sobre quién puede decirlo. Nadie levanta una ceja cuando se cita a un intelectual académico famoso para respaldar un punto, pero colocar a un activista igualmente bien establecido en esa misma posición puede causarle problemas. Hay excepciones, por supuesto, algunas de las cuales son vestigios de los días en que las instituciones académicas no tenían el monopolio virtual de la legitimidad intelectual: Karl Marx no trabajó en una universidad, pero ningún teórico político cuestionaría la relevancia de su trabajo para 'la disciplina'. Algunos escritores contemporáneos, como Gloria Anzaldua, han podido establecer una presencia en los pasillos de la academia mientras mantienen fuertes conexiones con otras comunidades. Han evitado convertirse en lo que Anzaldua alguna vez llamó 'eruditos dependientes' (2000/1982: 18),



pero solo a costa de lidiar con una duda constante sobre sus calificaciones y, por lo tanto, el valor de su trabajo<sup>4</sup>.

Desde el lado activista, particularmente entre los anarquistas, existe una desconfianza complementaria de larga data hacia cualquiera que trabaje en un contexto académico. Los investigadores universitarios a menudo son vistos como parásitos que buscan credibilidad en la calle o progreso profesional, o simplemente intentan satisfacer un impulso voyeurista de participar en 'el mundo real'. También hay un fuerte disgusto por los académicos que se proponen 'enseñar' a los activistas sobre 'teoría' o 'historia', es decir, que asumen que su propia manera de pensar los problemas sociales y políticos es la única *manera*.

Entonces, para mí, crear relevos significa no solo desafiar mi propia socialización y buscar formas de solidarizarme más firmemente con quienes luchan directamente contra el racismo, el heterosexismo, el colonialismo, el capitalismo y la dominación estatal. Significa sumarse a ciertos debates académicos y, al mismo tiempo, continuar participando en movimientos más amplios de resistencia y construcción de alternativas. Significa brindar lecturas de textos académicos, así como atender las voces de los activistas, de tal manera que se minimicen los signos de una relación jerárquica entre estas prácticas. Sobre todo, significa tratar

---

4 Anzaldúa murió en mayo de 2004, justo antes de defender su tesis en la Universidad de California, Santa Cruz.

de unirme a las discusiones existentes, o iniciar otras nuevas, mientras me dejo abierto a la posibilidad de que mi intervención simplemente genere respuestas críticas de todos los lados a la vez. Para hacer todo lo posible para evitar este resultado, he tratado de involucrarme con un amplio espectro de escritores, activistas y movimientos de todo el mundo, dentro de los límites de mi experiencia y conocimientos. He tratado de limitar absolutamente el uso de la jerga, y cuando me siento obligado a usar términos que podrían no ser muy conocidos fuera de los círculos académicos especializados, he proporcionado una discusión de fondo en el texto principal y/o en las notas finales para otras lecturas relevantes. Las notas también se utilizan a veces para abordar temas que son importantes para los debates académicos pero que pueden ser de menor interés para los lectores no académicos. En el estilo de la prosa, he tratado de trazar una delgada línea entre lo que aquellos que se identifican principalmente como académicos pueden ver como declaraciones inadecuadamente calificadas y lo que aquellos que se identifican principalmente como activistas pueden ver como un punto inútil. En palabras del activista canadiense Mathieu Dykstra: 'Necesitamos tener ideas innovadoras, pero mantenerlas en un lenguaje que la gente pueda entender' (Dykstra 2003).

## El argumento

Con todas estas preocupaciones en mente, pasaré ahora a un breve esbozo del argumento del libro. El Capítulo 1 documenta cómo la lógica de la hegemonía está siendo desafiada por una amplia gama de prácticas activistas, que atraviesan todas las categorías de identidad y están apareciendo en todas partes del mundo. Desde el rechazo del trabajo hasta la construcción de alternativas concretas al orden existente, estas tácticas dispersas y en constante transformación comparten, sin embargo, algunas características comunes. No están orientadas a permitir que un grupo o movimiento en particular reconstruya un Estado-nación o un mundo a su propia imagen y, por lo tanto, son de poca utilidad para aquellos que buscan poder sobre otros, o aquellos que piden favores a otros, esclavizándose así ellos mismos. Más bien, son apropiados para aquellos que se esfuerzan por recuperar, establecer o mejorar su capacidad para determinar las condiciones de *su propia* existencia, mientras permiten y alientan a otros a hacer lo mismo. Argumento que estas prácticas basadas en la afinidad no pueden entenderse desde el horizonte de las tradiciones teóricas (neo)liberales y (post)marxistas, que están dominadas por la hegemonía de la hegemonía. Sin embargo, esta dominación es bastante inconsciente en la mayoría de los casos. La hegemonía de la hegemonía, por lo

tanto, debe abordarse *genealógicamente*, como un discurso con una historia que condiciona profundamente nuestras comprensiones y posibilidades presentes (Foucault 1985).

Los dos capítulos siguientes se proponen proporcionar esta comprensión genealógica. El capítulo 2 comienza mostrando cómo los teóricos liberales y marxistas contemporáneos han oscurecido la particularidad de los movimientos sociales más nuevos al intentar ignorarlos o incorporarlos a sus propios paradigmas. Los liberales de izquierda como David Held (Held y McGrew 2002), por ejemplo, han presentado los elementos más dominantes de la lucha contra las corporaciones como parte de una 'democracia cosmopolita' emergente, mientras que simplemente descartan las corrientes radicales como 'extremismo'. Los marxistas más ortodoxos, por su parte, cierran los ojos ante el rechazo total de la política marxista clásica y sueñan con un resurgimiento de la lucha de clases (Marcuse 2000; Sweezy y Magdoff 2000b). Para explicar esta ceguera, el capítulo procede con una descripción del surgimiento del pensamiento hegemónico, desde su aparición en el liberalismo clásico hasta su posterior desarrollo en los marxismos ruso e italiano. Sostengo que, a pesar de sus muchas diferencias históricas y teóricas, el marxismo clásico y el liberalismo comparten la creencia de que no puede haber "libertad" sin la forma estatal (Leviatán o dictadura del proletariado), y por lo tanto también comparten un compromiso político (basado en el Estado) en

lugar de social (basado en la comunidad) para los modos de cambio social. La creencia paradójica de que la dominación estatal es necesaria para lograr la "libertad" es quizás *la* característica definitoria de la hegemonía de la hegemonía, tanto en su variante marxista como liberal.

En el Capítulo 3 reconozco que la lógica clásica de la hegemonía ha estado marcada por una serie de desafíos internos a los supuestos modernistas en los que se basaba, principalmente a través de las apropiaciones en inglés de la obra de Antonio Gramsci por parte de los estudios culturales posmarxistas y las teorías de los "nuevos socialistas" de los movimientos de los años 70 y 80. Elementos tales como la asignación predeterminada de tareas históricas particulares a clases particulares, y la primacía de las luchas de la clase obrera sobre todas las demás, fueron supuestamente borrados para siempre en este *auto de fe teórico*. Sin embargo, como cualquier otra aventura en la deconstrucción, este proceso solo puede llegar hasta cierto punto: se deben dejar ciertos supuestos centrales para que el concepto de hegemonía sea reconocible como tal. Por lo tanto, me propuse describir cuidadosamente los límites del pluralismo liberal y posmarxista. El argumento comienza afirmando que el multiculturalismo liberal, tal como se practica en estados como Canadá y Australia, y hasta cierto punto en la Unión Europea (UE), debería verse como un caso paradigmático de lo que llamo la política de la *demanda*. Este modo de acción

social supone la existencia de una nación dominante adscrita a un Estado monopolista, a la que hay que persuadir para que otorgue los dones del *reconocimiento* y *la integración* a las identidades y comunidades subordinadas. Luego observo que este modelo se ha generalizado, por ejemplo en contextos académicos en los Estados Unidos, para incluir no solo identidades étnicas y raciales, sino también un conjunto de luchas en constante expansión, cada una de las cuales surge de uno de los modos específicos de dominación y explotación características del sistema globalizador: género, sexualidad, capacidad, edad, etc.

Esta es la infame 'política de identidad' que ha tenido tantos problemas para establecer su pedigrí frente a la resistencia de aquellos que ven sus preocupaciones como 'meramente culturales' (Fraser 1997; Butler 1998). Mi argumento, que está respaldado por lecturas de textos académicos y entrevistas con activistas que trabajan en temas de identidad poscolonial y queer, feminismo antirracista y luchas indígenas por la autodeterminación, no es que las políticas de identidad sean inadecuadas porque se basan en construcciones simbólicas, pero enfrentan ciertos impedimentos que son inherentes a la política de la demanda. El más debilitante de ellos es la forma en que este modo de acción está atrapado en lo que la teoría lacaniana llama una *ética del deseo*, una repetición interminable de un acto contraproducente que solo perpetúa las condiciones

que dan lugar a su propia fuerza motriz. Afortunadamente, las mismas identidades que han tocado los límites de las políticas de la demanda han comenzado a moverse más allá de ellos, hacia una *política del acto* impulsada por una *ética de lo real*. Esta pareja ético-política alternativa se basa y resulta de la superación de la esperanza de que el Estado y las formas corporativas, como estructuras de dominación, explotación y división, son de alguna manera capaces de producir efectos de emancipación. Al evitar en primer lugar hacer demandas, ofrece una salida del ciclo a través del cual las demandas de 'libertad' o 'derechos' se utilizan para justificar una intensificación de las sociedades de disciplina y control.

Esto, por supuesto, no es un argumento completamente nuevo: los anarquistas han defendido durante mucho tiempo lo que han llamado revolución social en lugar de política. El problema ha sido que las posibilidades de cambio social sin la forma estatal han sido marginadas por el predominio de los modelos (post)marxista y (neo)liberal de cambio social. Por lo tanto, se requiere otra genealogía, una que revele un trasfondo siempre presente de teoría y práctica basadas en la afinidad, comenzando con los primeros atisbos tentativos de Godwin de cómo podría organizarse una sociedad moderna no estatal, a través de la crítica marxista de la llamada utopía. el socialismo y los debates sobre el papel del Estado en las sociedades posrevolucionarias. El Capítulo 4 retoma este tema,

mostrando cómo los anarquistas clásicos intentaron trascender la dicotomía entre revolución y reforma, al mismo tiempo que luchaban contra el racismo, el clasismo, el sexismo, la homofobia y su propia fe en la Ciencia, la Razón e incluso el mercado capitalista. A través de estas pruebas y tribulaciones, el anarquismo desarrolló una teoría de *renovación estructural*, que comienza con la noción de federalismo no estatal de Godwin y encuentra su expresión más coherente en el trabajo de Gustav Landauer (Buber 1958/1949). A través de su contacto con la obra de Nietzsche, Landauer anticipó la teoría postestructuralista al analizar el capitalismo y la forma estatal no como 'cosas' (estructuras), sino como *conjuntos de relaciones entre sujetos* (discursos). Con base en este análisis, pudo comprender cómo los experimentos a pequeña escala en la construcción de modos alternativos de organización social, política y económica ofrecían una forma de evitar esperar eternamente a que llegara la Revolución y perpetuar las estructuras existentes a través de demandas *reformistas*. Así, aunque Marx y Engels tenían bastante razón en su crítica de Fourier, Owen y Saint-Simon, la tendencia a identificar toda la teoría anarquista como socialismo utópico es bastante equivocada. La teoría anarquista clásica no solo fue más allá de estos elementos utópicos, sino que también encontró soluciones a problemas que la mayoría de los marxismos aún se niegan a enfrentar por completo.



Esto no quiere decir, sin embargo, que el anarquismo clásico no tenga sus propios problemas. Más bien, como han argumentado varios escritores posanarquistas, conserva las marcas de su nacimiento fuera del útero de la Ilustración europea (May 1994; Newman 2001; Call 2002). El marxismo tampoco carece por completo de una conciencia de la viabilidad y el valor de la lógica de la afinidad, como han demostrado el comunismo de consejos, los surrealistas, la Internacional Situacionista y, más recientemente, los autonomistas italianos. El capítulo 5 retoma la lógica de la afinidad tal como se nos presenta hoy, es decir, en el contexto de los encuentros de finales del siglo XX y principios del siglo XXI entre las teorías modernas del cambio social radical y sus críticos postestructuralistas. En contra de una interpretación común tanto a activistas como a académicos que tienden a equiparar el posmodernismo al estilo estadounidense con el posestructuralismo francés, argumento que la teoría posestructuralista no nos lleva necesariamente a una zona de nihilismo apolítico o puro juego textual. Más bien, la obra de pensadores como Michel Foucault, Gilles Deleuze y Felix Guattari debe verse impulsada por una serie de compromisos ético-políticos que desafían la dicotomía entre certeza moral y relativismo moral. El principal de estos es el compromiso de minimizar la dominación en la propia práctica individual y grupal, mientras que al mismo tiempo evita los intentos de dominación por parte de otros. Como ha señalado Rosi Braidotti (2002), esto es lo que significa trabajar a través de

una micropolítica, una política de minoría en lugar de mayoría, de afinidad en lugar de hegemonía; una política que *sigue siendo política* a pesar de su rechazo de los supuestos fundamentales de las teorías (neo)liberales y (post)marxistas del cambio social. Sin embargo, dispersar y realizar esta política no es un problema trivial. Pasos muy interesantes e importantes han sido dados en esta dirección por el postanarquismo y el marxismo autonomista, cada uno de los cuales tiene sus fortalezas y debilidades. Las corrientes no leninistas del marxismo autonomista brindan un análisis convincente de las sociedades posmodernas de disciplina y control, y retoman la crítica anarquista de los modos jerárquicos de organización como el Estado y el partido revolucionarios. Sin embargo, a menudo muestran una tendencia hacia una totalización hegemónica del campo de lucha, que aparece de manera más prominente en su concepción de 'la multitud' como una entidad singular organizada en torno a la lucha de clases. El postanarquismo lo ha hecho mejor escapando de la hegemonía de la hegemonía, pero a costa de una confianza excesiva en una concepción "nómada" de la subjetividad que parece rechazar no solo la moralidad coercitiva, sino también los compromisos ético-políticos basados en la afinidad. Como complemento tanto del ciudadano (post)marxista/(neo)liberal como del nómada postanarquista, sugiero que la figura del herrero, tal como la teorizan Deleuze y Guattari y se ejemplifican en las prácticas de los movimientos sociales más nuevos, ofrece el

mayor potencial para un cambio social radical basado en la comunidad en el siglo XXI.

Si queremos realizar este potencial, necesitaremos no solo nuevas formas de pensar sobre nosotros mismos, sino también sobre las comunidades en las que vivimos. Esta es la tarea del Capítulo 6, que aborda otra lectura errónea común de la teoría postestructuralista, a saber, que procede sin ninguna referencia a las interpretaciones compartidas de los mundos sociales. Así como el rechazo posestructuralista de la moralidad coercitiva se ha interpretado como un rechazo de la ética y la política, aquí el rechazo de las concepciones hegemónicas de comunidad se confunde con un rechazo de la comunidad como tal. Esta distinción se destaca mediante una discusión sobre lo que Giorgio Agamben llama *la comunidad venidera*, que comienza a romper con el legado hegeliano de concepciones de identidad grupal basadas en el Estado. Sin embargo, al igual que los marxistas autonomistas con los que está asociado, la obra de Agamben adolece de una tendencia a envolver la singularidad en lo único; es decir, a pesar de su evidente compromiso con la multiplicidad, teoriza la comunidad venidera de manera monolítica. Sugiero que, en lugar de pensar en las *comunidades* venideras, debemos pensar en plural, pero no en la forma de un pluralismo liberal, y que debemos guiar nuestras relaciones con otras comunidades de acuerdo con los compromisos ético-políticos entrelazados de la solidaridad

infundada y la *responsabilidad infinita*. En los términos más simples, la solidaridad infundada significa ver los privilegios y la opresión propios en el contexto de otros privilegios y opresiones, tan interrelacionados que ninguna forma particular de desigualdad, ya sea de clase, raza, género, sexualidad o capacidad, puede postularse como el principal eje central de la lucha. Esta idea ha sido desarrollada más plenamente por teóricas feministas posmodernas/antirracistas, pero está encontrando su camino hacia otros discursos y disciplinas, y está ganando mucha aceptación en los círculos activistas. El segundo principio, la responsabilidad infinita, significa estar siempre abiertos a la invitación y al desafío de otro Otro, estando siempre dispuestos a escuchar una voz que señale cómo uno no es suficientemente solidario, a pesar de los mejores esfuerzos. Aquí también hay corrientes complementarias en las prácticas académicas y activistas, que han tenido algunos éxitos pero aún deben enfrentar muchos obstáculos. El punto principal que quiero señalar en este capítulo es que lo que pensamos que solo se puede hacer a través del Estado y las formas corporativas, a través de las políticas de reconocimiento e integración, de hecho se puede hacer, y se puede hacer de manera más efectiva, sin pasar por estas instituciones mediadoras.

En el capítulo final, condenso el argumento del libro en una declaración concisa de mi tesis básica, que es que el revolucionarismo marxista y el reformismo

liberal/postmarxista han alcanzado su límite histórico, es decir, el límite de la lógica de la hegemonía y su política asociada de representación, reconocimiento e integración. Este es un argumento que, sin duda, será controvertido para quienes ven en las prácticas hegemónicas la única forma en que pueden aspirar a lograr el tipo de cambio social que desean. Sin embargo, como muestran tan poderosamente los movimientos sociales más nuevos, una orientación hacia la acción directa y la construcción de alternativas al Estado y las formas corporativas abre nuevas posibilidades para un cambio social radical que no se puede imaginar desde dentro de los paradigmas existentes. Al leer críticamente la tradición anarquista, es decir, a la luz de las críticas posestructuralistas, feministas, poscoloniales, queer e indígenas, se hace evidente el valor de una lógica de afinidad guiada por una solidaridad sin fundamento y una responsabilidad infinita. Es hora de olvidar los 'nuevos' movimientos sociales de las décadas de 1960 y 1980. Hay algo aún más nuevo en marcha, y ofrece la mejor oportunidad que tenemos para defendernos y, en última instancia, volver redundantes a las sociedades de control neoliberales.

## I. HACERLO UNO MISMO: CORRIENTES DE ACCIÓN DIRECTA EN EL ACTIVISMO RADICAL CONTEMPORÁNEO

*'Me cago en todas las vanguardias revolucionarias de este planeta'*

Subcomandante Insurgente Marcos, enero de 2003

Como ha señalado David Graeber en un artículo reciente en *New Left Review*, muchos de los activistas de hoy están rechazando "una política que apela a los gobiernos a modificar su comportamiento, a favor de la intervención física contra el poder estatal en una forma que en sí misma prefigura una alternativa". (2002: 62). Esta política es radical en el sentido que esboqué en la Introducción, es decir, está menos preocupada por afectar el contenido de las formas

actuales de dominación y explotación que por crear alternativas a *las formas mismas*. En este capítulo analizo una amplia gama de prácticas activistas, con la intención de comprender cómo intervienen contra el poder estatal y corporativo y cómo prefiguran, o en algunos casos crean, alternativas al orden existente. A los efectos de la discusión, consideraré una variedad de tácticas no hegemónicas bajo un puñado de encabezados analíticos, ordenados en orden creciente de su eficacia para abordar las formas en lugar de los contenidos. Estos incluyen: *abandono* de las instituciones existentes; *subversión* de las instituciones existentes, a través de la parodia; *obstaculizar las instituciones existentes*, a través de la destrucción de la propiedad, el 'trabajo de casos de acción directa', los bloqueos, etc.; *prefigurar alternativas* a las instituciones existentes, a menudo a través de modos de actividad que de otro modo caen dentro del ámbito de una política hegemónica, por ejemplo, las protestas; y finalmente, *la construcción de alternativas* a las formas existentes que hacen redundante y, por lo tanto, quitan poder al proyecto neoliberal.

Algunos de estos enfoques, por supuesto, se han utilizado en el pasado bajo otras circunstancias, y ninguno de ellos puede considerarse como 'puramente' no hegemónico. Lo que está en juego aquí es una cuestión de matices, no de totalidades. Un aspecto particularmente interesante de la práctica contemporánea es que muchas de las tácticas más

efectivas *no tienen marca*, es decir, tienden a propagarse de forma viral, sin que nadie se apropie o intente ejercer control sobre cómo se implementan. A diferencia de, digamos, los dictados de la Internacional Comunista en el apogeo de la Unión Soviética, se transforman fácilmente en nuevas formas apropiadas para diferentes tiempos y lugares, y por lo tanto comienzan a mostrar el tipo de diversidad y diferenciación que se requiere para la "supervivencia" en el ambiente hostil de las sociedades neoliberales de control.

Otro matiz importante es la vinculación de estas tácticas con el anarquismo, que va desde la adopción implícita de métodos tradicionalmente anarquistas sin conocimiento de su origen, hasta la exhibición explícita del círculo-A, lo que, por supuesto, apenas aclara las cosas, ya que este emblema ha sido apropiado por todos, desde los consumidores rebeldes de los suburbios hasta las empresas de software. Usaré el término 'anarco' o 'anárquico' para describir (lo que veo como) elementos implícitamente anarquistas en un grupo o táctica, reservando el término 'anarquista' para situaciones en las que hay una autoidentificación explícita<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Soy consciente de que algunos me verán como alguien que impone una identidad donde puede que no la haya, pero también soy consciente de que es imposible hacer un análisis sin imposición, y diría que estoy pensando en términos de identificación parcial en lugar de total. identidad. Además, si bien mi propio proyecto no es hegemónico, ciertamente busca afinidades; es decir, me interesa ayudar a hacer vínculos entre luchas que espero sean menos dispares. Este es de hecho un acto político, se trata de opiniones y



Finalmente, debo señalar que al investigar este capítulo, junto con otras personas involucradas en el Proyecto Affinity, a veces sentí como si estuviéramos trabajando en un informe para una oficina de contrainteligencia. Por lo tanto, para minimizar la posibilidad de que nuestro trabajo comprometa la seguridad de cualquier grupo o red, nos hemos asegurado de que toda la información presentada aquí o en nuestro sitio web esté disponible públicamente o provenga de entrevistas donde se respetó el anonimato.

## **Participación cero: crusty punks<sup>6</sup> y anarquistas de estilo de vida**

La primera corriente que abordaré es la táctica de trabajo cero o abandono, que está asociada con el surrealismo, la Internacional Situacionista (SI) y, más recientemente, con el anarcoprimitivismo. El ensayo de Bob Black (1985) 'La abolición del trabajo' es una fuerte influencia aquí. Black critica a las feministas, liberales, marxistas y la mayoría de

---

análisis, se trata de relaciones de poder, tanto de competencia como de cooperación.

6 El crust punk (a veces llamado crust o crustcore) es un subgénero y estilo de música derivado del punk. Las bandas que ayudaron a formar este subgénero fueron en su mayoría bandas del temprano anarcopunk, quienes tomaban influencia de bandas de heavy metal como Motörhead. [N. e. d.]

las ramas del anarquismo por "discutir sobre los detalles" del trabajo sin cuestionar el significado y los efectos del trabajo en sí. 'Casi todos los males que te gustaría nombrar', sugiere, 'vienen del trabajo o de vivir en un mundo diseñado para el trabajo. Para dejar de sufrir, tenemos que dejar de trabajar.' Aunque su argumento es muy polémico y más que un poco reduccionista, Black establece vínculos interesantes entre la ideología del trabajo y la centralización, la vigilancia y el autoritarismo. Los marxistas y anarquistas clásicos, por supuesto, eran conscientes de los efectos mortales y peligrosos del trabajo bajo el sistema capitalista, pero Black rechaza la suposición de que el trabajo no capitalista será más placentero. Más bien, siguiendo a los surrealistas y situacionistas, generaliza la crítica socialista clásica para incluir el trabajo en el hogar y la escuela, así como en la fábrica y la oficina. En el trasfondo de este desafío primitivista, por supuesto, se esconde la suposición de que la vida no tiene por qué ser así, que no siempre ha sido así. Así, John Zerzan argumenta que el trabajo tal como lo conocemos es un producto de la civilización, una imposición sobre una prehistoria no hobbesiana "caracterizada más por la inteligencia, el igualitarismo y el compartir, el tiempo libre, una gran igualdad sexual, robustez y salud, sin evidencia alguna de violencia organizada' (Zerzan 2002: 49)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Las premisas básicas del rechazo primitivista del trabajo son similares a las del marxismo autonomista. Ver la discusión del concepto de éxodo en el

Las influencias anarcoprimitivistas ocupan un lugar destacado dentro de la cultura del abandono escolar que está floreciendo en todo el mundo, pero que es particularmente fuerte en las áreas del centro de las ciudades de los Estados Unidos. En una entrevista para Affinity Project, Dave Battistuzzi, organizador de la Federación de Anarco-Comunistas del Noreste (NEFAC), señala que hay 'dos anarquismos' en el trabajo en ciudades como Baltimore, donde la huida a los suburbios ha dejado atrás barrios profundamente empobrecidos, principalmente negros, con bajos costos de vivienda y muchos edificios abandonados.

Desde la década de 1980, estas áreas han sido atractivas para los ocupantes ilegales White-punk-DIY<sup>8</sup> a quienes Battistuzzi identifica con lo que Murray Bookchin (1995) ha llamado 'anarquismo de estilo de vida', es decir, con un subsuelo de 'clase media, escapista, para sentirse bien culturalmente' (Battistuzzi 2003).

A menudo no tienen vínculos fuertes con la comunidad circundante y, por lo tanto, se les considera más como gentrificadores de primera etapa que como una fuente potencial de alianzas progresistas.

En los últimos años, sin embargo, ha surgido un nuevo tipo de política de abandono escolar, impulsada más por la necesidad que por la elección, y está tratando de trascender las fronteras creadas por la raza, la clase y las subculturas anarquistas. En lugar de simplemente sacar provecho del empobrecimiento y la lucha para adquirir viviendas baratas o gratuitas, estos ocupantes ilegales contribuyen a sus vecindarios proporcionando servicios comunitarios muy necesarios. Eleanor, que se llama a sí misma 'una niña anarquista blanca', ha vivido en varios asentamientos ilegales en áreas negras del centro de la ciudad de Filadelfia. Ha estado involucrada en la creación de jardines comunitarios, talleres de bicicletas, clases de arte gratuitas y otras iniciativas, y ha descubierto que las comunidades en las que ha vivido son 'positivas y solidarias' (Eleanor 2003). Su experiencia ofrece una salida a la marcada distinción que hace Bookchin entre el anarquismo social y el anarquismo de estilo de vida, al mostrar cómo vivir un estilo de vida alternativo puede combinarse con otras tácticas que son más obviamente de naturaleza "política"<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> La negativa a trabajar también ha sido un tema del marxismo autonomista italiano, particularmente a fines de la década de 1970, cuando los "indios metropolitanos" eran una fuerza importante. Según Franco Berardi (Bifo), 'trabajan lo estrictamente necesario para comprar el pasaje del próximo viaje, viven en casas colectivas, roban carne en los supermercados y no quieren tener nada que ver con dedicar su vida a trabajo estresante, repetitivo y, además, socialmente inútil» (Berardi 1997: 137).

## La increíble ligereza de la subversión cultural

Los últimos años han visto un resurgimiento de otra técnica situacionista: *el desvío* (détournement), que la SI definió como la integración de "elementos estéticos preexistentes" en una "construcción superior de un entorno" (Knabb 1981: 45–6). En términos cotidianos, *el desvío* implica tomar imágenes y texto de los principales medios de comunicación y subvertirlos para otros fines. La revista de la Internacional Situacionista hizo un uso abundante de esta técnica, a veces con éxito en su intención crítica, otras veces sin lograr distanciarse adecuadamente de las representaciones espectaculares<sup>10</sup>. Haciéndose eco de este llamado a una crítica cultural–política radical, pero con una conciencia crítica más amplia, un sitio web contemporáneo dedicado a la subversión de las vallas publicitarias declara que 'podemos darle la vuelta al capitalismo si reconocemos que todos podemos ser artistas, si no compites, pero juegas, juegas duro y juegas en serio'

---

<sup>10</sup> Esto es especialmente cierto con respecto al uso gratuito de imágenes de mujeres jóvenes semidesnudas. En una fotografía, una mujer desnuda recostada declara que 'La emancipación de los trabajadores será obra de los propios trabajadores' (Internationale situationiste no. 9, agosto de 1964, p. 36). Se pueden encontrar ejemplos similares a lo largo de toda la tirada de la revista.

(urban75 2003). La mayoría de los anuncios desviados no atacan directamente a los poderes constituidos, por ejemplo proclamando que "¡El capitalismo apesta!", sino que trabajan para subvertir sus intentos de (re)definir espacios, valores y subjetividades cotidianos. El hábil *desvío* de una valla publicitaria, entonces, puede verse como una forma de acción directa basada en la construcción de situaciones, y puede extenderse más allá de la crítica de las relaciones mercantiles espectaculares para incluir el racismo, el heterosexismo, la tecnofilia y el complejo industrial militar. Algunos de los trabajos más interesantes a este respecto se pueden ver en el sitio web del irónicamente llamado Departamento Correccional de California, que se ha dado a la tarea de remediar algunas de las muchas deficiencias que se encuentran en la publicidad estatal y corporativa<sup>11</sup>.

Finalmente, es importante señalar que, a diferencia de sus precursores marxistas, los 'situacionistas' de hoy no se ven a sí mismos como una *vanguardia artístico-revolucionaria* con una membresía selecta. Más bien, la liberación de vallas publicitarias se dispersa como una táctica sin marca abierta a todos. El sitio web del Billboard Liberation Front (BLF), por ejemplo, contiene un manual en línea titulado *The Art & Science of Billboard Improvement* (BLF 2004a), que describe en detalle las herramientas, los métodos y las precauciones

---

11 Consulte el sitio web de los CDC en <<http://www.geocities.com/billboardcorrections/index.htm>>.

necesarias para llevar a cabo acciones exitosas. El *Manifiesto BLF*, tomando un tono característicamente irónico, deja claro el deseo de una amplia dispersión de la táctica de liberación de las vallas publicitarias:

Nuestro objetivo final es nada menos que una valla publicitaria personal y singular para cada ciudadano. Hasta ese día glorioso para las comunicaciones globales cuando cada hombre, mujer y niño pueda gritarle o cantarle al mundo en letra de 100 puntos y escribir desde su propia azotea; hasta ese día continuaremos haciendo todo lo que esté a nuestro alcance para alentar a las masas a usar cualquier medio posible para apoderarse de los medios existentes y modificarlos según su propio diseño. (BLF 2004b)

Los Surveillance Camera Players (SCP) también están haciendo un trabajo innovador en política cultural que está explícitamente inspirado en el situacionismo. Al igual que la SI, el SCP opera en la interfaz entre la vida cotidiana y sus representaciones dentro de las sociedades de control, pero se han labrado un nuevo nicho interpretando obras de teatro en vivo frente a las cámaras de vigilancia, como su propia versión de la escena final de *1984 de George Orwell*, *Ubu Roi* de Alfred Jarry, y obras originales como aquella en

la que tranquilizan a los vigilantes. que 'solo van a trabajar', 'solo van de compras', etc.<sup>12</sup>

Su trabajo pretende ser humorístico y accesible, pero el SCP también se dedica a una crítica teórica de las sociedades de control. 'Es la exigencia y la imposición de la transparencia', argumentan, 'lo que une el espectáculo aparentemente aislado de la videovigilancia con el espectáculo capitalista general' (SCP/NYC 2004a). La transparencia aquí se refiere a la visibilidad panóptica de nuestra vida cotidiana a través de su representación dentro de los sistemas de regulación cibernética. El aspecto más insidioso de esta transparencia, por supuesto, es su propia transparencia; la mayoría de nosotros no nos damos cuenta, o no nos importa, que somos fotografiados cientos de veces en nuestra rutina diaria, rastreados por nuestros teléfonos celulares o localizados por el uso de nuestras tarjetas bancarias. Al llamar la atención sobre la transparencia de la transparencia, el SCP saca a la luz uno de los mecanismos de las sociedades de control, haciéndolo susceptible, al menos potencialmente, al discurso crítico y la contestación.

Al igual que BLF, la táctica SCP se está propagando viral y rápidamente. Un folleto utilizado por el grupo de Nueva York contiene los siguientes consejos:

---

12 Consulte la lista de actuaciones de los reproductores de cámaras de vigilancia en < [http://www. notbored.org/scp-performances.html](http://www.notbored.org/scp-performances.html) >.



Si a usted también le preocupa la destrucción de sus derechos constitucionales en nombre de la 'lucha contra el crimen', lo alentamos a que forme su propio grupo contra las cámaras de vigilancia. Incluso puede usar el nombre 'Reproductores de cámara de vigilancia'. (SCP/Nueva York 2004b)

Esta convocatoria ha sido acogida con entusiasmo, con más de 20 grupos participando en el Día Internacional contra la Videovigilancia en septiembre de 2001, e incontables acciones autónomas desde EE.UU. hasta Europa y América Latina.

Si bien estos casos de desvío cotidiano *son* ejemplos importantes de las batallas político-culturales que se libran hoy en día, la lucha por el control del entorno material-simbólico se vuelve particularmente intensa cuando llega una reunión financiera internacional a la ciudad. Durante estos eventos, la llegada de los líderes y sus séquitos está precedida por meses de 'preparación del sitio', que tiene como objetivo convertir una determinada comunidad humano-natural –un 'algún lugar'– en un 'ningún lugar', un páramo de muertos para el poder y sus artefactos. La vida diaria se suspende cuando se cerca una zona 'segura', se sacan a relucir leyes arcaicas o nuevas que prohíben pararse en las calles o usar máscaras, y los francotiradores ocupan los terrenos elevados.

En este tipo de ambiente, uno podría esperar que la disidencia casi desaparezca. Sin embargo, en una refutación concreta de la tesis de un posmodernismo pesimista, la creciente intensidad de la represión en estas reuniones se ha visto acompañada por un resurgimiento aún mayor de una estética de resistencia a través del juego transformador. Las esculturas y las actuaciones coloridas y móviles se han convertido en alternativas cada vez más comunes a los modos más tradicionales de comunicación discursiva.

Grupos como Art and Revolution y Bread and Puppets han sido fundamentales para perpetuar y refinar esta táctica, que tiene un linaje que se remonta al agit-prop y al trabajo de Brecht y Jarry. Aunque Bread and Puppets se ha guiado principalmente por la visión de Peter Schumann, eventos más grandes como el Domestic Resurrection Circus (que se lleva a cabo anualmente desde 1975 hasta 1998) se organizaron sobre principios anarquistas:

La estructura organizativa dentro del Teatro de Pan y Marionetas se desarrolló en respuesta a los requisitos del *Circo*, orgánicamente (por así decirlo) de una manera anarco, es decir, en respuesta a las situaciones a medida que se desarrollaban, con miembros individuales de varios comités. asumiendo las responsabilidades que les parecían convenientes. Todos se reunían

periódicamente con los Schumann y otros titiriteros.  
(Bell 1999: 108)

Al igual que BLF y SCP, el titiritero se ha difundido como una táctica abierta y sin marca practicada por redes sueltas de grupos autónomos<sup>13</sup>.

A pesar de la ubicuidad de este tipo de intervención espontánea y creativa, los aspectos político-culturales del activismo contemporáneo son sistemáticamente minimizados en los medios de comunicación corporativos, a favor de representaciones de conflictos violentos. A mediados de la década de 1990, Reclaim the Streets (RTS) comenzó a recibir mucha atención por sus fiestas improvisadas masivas, que se celebraban en las calles y plazas de Londres y, más memorablemente, en la autopista M41. A pesar de las mejores intenciones festivas, John Jordan señala que estas acciones no siempre lograron sus objetivos. 'La acción que sentimos que más fracasó fue el evento Social Justice/Never Mind the Bollocks, no solo fracasó porque no logramos llevar a cabo nuestro plan principal, sino también porque una fiesta callejera en Trafalgar Square, enmierdada por las portadas de los periódicos sobre “disturbios anarquistas”, “intento de asesinato”, etc. no es políticamente efectivo' (Jordan 1997).

---

13 Consulte la página de inicio de la Cooperativa de Marionetistas  
< <http://www.gis.net/Epuppetco/> >.

Mientras que los secuaces de Rupert Murdoch y Conrad Black han continuado ignorando las motivaciones políticas de las fiestas callejeras, eligiendo centrarse en cambio en sus aspectos 'violentos', 'irracionales' y 'autocomplacientes', la rápida difusión de RTS implica que posee cierto tipo de viabilidad. Lo que comenzó como una táctica de una coalición local contra la motorización de Gran Bretaña se ha empleado desde entonces en la Cumbre del Consejo Europeo en Barcelona, las reuniones de la OTAN en Munich y el Foro Económico Mundial en la ciudad de Nueva York, todo durante los primeros meses de 2002. RTS es un excelente ejemplo de la dispersión de una táctica sin marca, sobre la base de lo que el grupo de Londres llama 'desorganización':

En relación con los informes de prensa pasados y futuros previstos sobre los juicios de los 'líderes' de RTS, Reclaim the Streets London quisiera enfatizar que es un grupo público no jerárquico, sin líderes y organizado abiertamente. No hay 'planes' o 'autores intelectuales' individuales de sus acciones y eventos. Las actividades de RTS son el resultado de los esfuerzos cooperativos voluntarios y no remunerados de numerosas personas autodirigidas que intentan trabajar juntas por igual. (RTS Londres 2000a)

Si este enfoque suena anárquico, es porque está conscientemente impulsado, entre otras influencias, por los

principios anarquistas. 'El robo del tiempo y el espacio por parte del capitalismo, y la resistencia a él, junto con una fusión de la política verde (ecológica), roja (socialista) y negra (anarquista) siempre ha sido central para London RTS' (RTS London 2000b).

### **Volviéndose pesado: obstaculizar los flujos del poder estatal y corporativo**

Al mismo tiempo que la táctica RTS subvierte el orden existente de una manera seria-lúdica, también brinda un ejemplo de otro enfoque importante, el de impedir las formas existentes. Obviamente, cuando se bloquea una autopista importante o una calle del centro de la ciudad para una fiesta que dura varias horas, se vuelve más difícil que el sistema dominante opere con normalidad. Esta es la lógica que impulsa una serie de redes de acción directa, como Earth First!, Earth Liberation Front (ELF) y su progenitor, Animal Liberation Front (ALF). Al igual que RTS y las otras redes discutidas hasta ahora, estos grupos tienden

a favorecer un modo anárquico de dispersión sobre la organización centralizada<sup>14</sup>.

Los principios generales detrás de Earth First! son la organización no jerárquica y el uso de la acción directa para enfrentar, detener y eventualmente revertir las fuerzas que son responsables de la destrucción de la Tierra y sus habitantes. EF! no es un grupo cohesivo o una campaña, sino un estandarte conveniente para que trabajen las personas que comparten filosofías similares. (¡La Tierra Primero! 2004)

El ELF se basa en principios similares:

Como la estructura del ELF no es jerárquica, los individuos involucrados controlan sus propias actividades. No existe una organización centralizada o un liderazgo que vincule a las células anónimas. Asimismo, no existe una 'membresía' oficial. Las personas que eligen realizar acciones bajo el estandarte de ELF están impulsadas solo por su conciencia personal

---

14 Hay muchos vínculos entre ELF, Earth First! y corrientes de activismo anarquista orientadas a preocupaciones ecológicas. El sitio web de EF! incluye enlaces a Anarchy: A Journal of Desire Armed, Fifth Estate (una revista anarquista con una fuerte inclinación primitivista) y Green Anarchy. Eco-action.org en el Reino Unido apoya un sitio web para Anarchist Teapot, un colectivo que ha administrado varios cafés ocupados en Brighton (< <http://www.eco-action.org/teapot/index.html> >).

o las decisiones tomadas por su célula mientras se adhieren a las pautas establecidas. (ELF 2004)

Las directrices de ELF llaman a los activistas a 'infligir daños económicos a quienes se benefician de la destrucción y explotación del entorno natural' y a 'revelar y educar al público sobre las atrocidades cometidas contra la tierra y todas las especies que la pueblan', mientras toman 'todas las precauciones necesarias para no dañar a ningún animal, humano o no humano». Las acciones en 2003 se han centrado en detener la expansión urbana incendiando desarrollos de viviendas de lujo en construcción y pintando consignas contra la guerra con aerosol en los SUV (vehículos deportivos utilitarios) hambrientos de gasolina.

Ejemplos como estos, por supuesto, tienden a dar crédito a la suposición popular de que la acción ecológica directa implica nada más que una destrucción sin sentido. Para evitar perpetuar esta visión, vale la pena señalar que entre sus victorias Earth First! cuenta acciones como la protección exitosa del césped de South Downs en Offham Hill Valley en Sussex. Esta intervención revirtió el estereotipo del ecoactivismo al *reparar* el daño causado por un agricultor que araba un terreno que estaba en un estado relativamente salvaje. Además, sugeriría que la mayoría de las acciones orientadas a impedir los flujos tienen un momento constructivo, precisamente en la medida en que previenen o limitan los estragos causados por el capitalismo

industrial. La propiedad privada humana tendrá poco valor una vez que todos hayamos muerto de cáncer o enfermedad por radiación.

Acciones similares han tenido lugar en todo el mundo durante mucho tiempo, tanto que cualquier intento de narrar una "muestra representativa" no puede evitar ser lamentablemente inadecuado. Sin embargo, mencionaré algunos ejemplos más para dar una idea de la amplia dispersión, así como las fortalezas y debilidades de esta táctica. La tradición de acción directa no violenta en la India es particularmente fuerte, con una base bien establecida en los principios de desobediencia civil de Gandhi. La Asociación de Agricultores del Estado de Karnataka se basó recientemente en esta tradición para luchar contra los ensayos secretos ilegales de cultivos modificados genéticamente en la India. En 1998 lanzaron la Operación Cremación Monsanto, en la que se arrancaron y quemaron campos que contenían plantas de algodón genéticamente modificadas. "Enviamos un mensaje muy claro a todos aquellos que han invertido en Monsanto en la India y en el extranjero", proclamó el grupo. 'Saque su dinero ahora, antes de que lo reduzcamos a cenizas' (Kingsworth 1999). La táctica se extendió a otros grupos de activistas de base y, durante un tiempo, pareció que había funcionado, ya que el gobierno indio detuvo las pruebas. Pero en abril de 2002 la marea había cambiado: el Comité de Aprobación de Ingeniería Genética de la India decidió permitir que



Monsanto–Mahyco vendiera las semillas en disputa, a cuatro o cinco veces el costo de los híbridos convencionales (Monsanto Inc. 2002).

El famoso movimiento Chipko trabajó sobre principios similares de acción directa no violenta y organización autónoma y descentralizada para proteger los bosques y las cuencas hidrográficas en toda la India (Shiva 1988: 67–77). Fue formado y dirigido por mujeres del pueblo que fueron las primeras 'abrazadoras de árboles': durante las décadas de 1970 y 1980 colocaron sus cuerpos entre los bosques y las sierras y hachas que los destruirían. En 1980, sus esfuerzos condujeron a una prohibición de 15 años de la tala de árboles vivos en los bosques del Himalaya de Uttar Pradesh, y se lograron reformas similares en otros estados. Sin embargo, la prohibición de 15 años expiró y la historia es similar a la de la Operación Cremación Monsanto. En una reunión reciente de ex activistas de Chipko, quedó claro que los logros que se habían logrado eran solo temporales. Los participantes se quejaron de que 'las autoridades que deberían estar ayudando a proteger la delicada ecología de las colinas están trabajando mano a mano con los magnates de la madera' (Dogra 2002). Ahora son los grandes proyectos hidroeléctricos y la cosecha de hierbas tradicionales para el mercado capitalista los que amenazan los bosques y la subsistencia de las personas que dependen de ellos. Algunos veteranos del primer movimiento Chipko piden que se revitalice, lo que demuestra tanto el poder

perdurable de la acción directa como la necesidad de una lucha sin fin contra las depredaciones del proyecto neoliberal.

La lucha sin fin ciertamente parece caracterizar los esfuerzos de acción directa de los pueblos indígenas de Turtle Island (América del Norte), que han estado lidiando con los efectos de la globalización capitalista durante cientos de años. Se han desplegado todas las tácticas imaginables para limitar y revertir el flujo del colonialismo europeo, pero ciertos eventos y los lugares asociados a ellos evocan recuerdos particularmente poderosos: Alcatraz, Oka, Wounded Knee, Gustafsen Lake. Todos estos fueron tiempos en los que los pueblos indígenas tomaron posiciones en tierras que habían sido durante mucho tiempo parte de sus territorios tradicionales, ya sea para reclamarlas o para evitar su mayor degradación. Todas fueron épocas en que los indígenas sufrieron y murieron en su búsqueda, que como en otras regiones ha tenido éxitos y fracasos. La llamada 'Crisis de Oka' llamó la atención del público en Canadá el 11 de marzo de 1990, cuando hombres, mujeres y niños de la nación Kahnésatake Mohawk levantaron una barricada para bloquear la expansión de un campo de golf en sus tierras ancestrales. Estas tierras, que incluían un cementerio, habían estado en disputa durante cientos de años, pero el Estado canadiense no mostraba signos de estar a la altura de su reputación de benevolencia multicultural. Los Mohawk en la cercana

Kahnawake establecieron una barricada solidaria en un puente, lo que inspiró a los gobiernos de Canadá y Quebec a llamar a 2500 soldados. Después de un intento fallido de romper la barricada en Oka, se produjo un asedio de siete días, que fue vívidamente documentado en los principales medios de comunicación nacionales e internacionales. El campo de golf no se amplió, pero el reclamo de tierras de Oka sigue sin resolverse y las tensiones en ambas comunidades siguen siendo altas.

CONAIE, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, ha tenido resultados mixtos similares con respecto a la opinión pública ecuatoriana y la política estatal. En los últimos ocho años, la oposición indígena ha derrocado a dos presidentes, lo que ha incluido el uso generalizado de tácticas de bloqueo de acción directa. El presidente, Lucio Gutiérrez, llegó al poder a través de una alianza con Pachakutik, un partido que representa a los pueblos indígenas de Ecuador. A pesar de esta alianza, el gobierno de Gutiérrez ha adoptado políticas económicas y sociales neoliberales familiares, poniéndose del lado de los intereses petroleros multinacionales y amenazando con usar la fuerza militar para asegurar el flujo fluido de petróleo y capital a través de las tierras y vidas indígenas (Pachamama Alliance 2003).

En el Norte global, donde termina el petróleo, también existe una tradición bien establecida de acción directa fuera

de los grupos indígenas, desde las tácticas de sabotaje en el lugar de trabajo de la IWW (Industrial Workers of the World, Trabajadores Industriales del Mundo o wobblies) a principios del siglo XX, hasta las protestas antinucleares de los cuáqueros en 1958 y, por supuesto, las protestas contra la globalización de finales de la década de 1990 (Kubrin 2001). Esta actividad ha continuado en la década de 2000 con el bloqueo de los principales puertos de la costa oeste por parte de los trabajadores portuarios de EE. UU. en solidaridad con la protesta de Seattle y varias acciones para impedir el funcionamiento de la maquinaria de guerra de EE. UU. tanto en la "patria" como en el extranjero. Pero el ejemplo más reciente y espectacular de acción directa para impedir los flujos de poder estatal y corporativo tendría que ser la táctica del Black Bloc, que se ha vuelto casi obligatoria en las principales convergencias.

Al participar en un Bloque, los activistas ofrecen sus cuerpos semiprotegidos a la violencia patrocinada por el Estado, con la esperanza no solo de salvar a otros manifestantes de daños físicos, sino también de provocar conmoción, horror y tal vez incluso disidencia entre los ciudadanos liberales que defienden valores como la libertad de expresión y el derecho a la protesta legítima. Además, con sus pasamontañas, tapas de botes de basura y bates de béisbol, los miembros del Black Bloc ofrecen una parodia de la policía antidisturbios y, por lo tanto, amenazan la legitimidad del monopolio del Estado y las formas

corporativas sobre el uso de la fuerza violenta para lograr sus fines<sup>15</sup>.

Sin embargo, quizás lo más subversivo de todo sea el desafío que la táctica Black Bloc ofrece al monopolio de la invisibilidad y el silencio, con su ignorancia activa del comando no solo de comportarse bien, sino de estar disponible para ser visto comportándose *bien*. Al negarse a seguir la regla de transparencia que guía a las sociedades de control, los sujetos del Bloque representan excepciones flagrantes dentro de los estratos domesticados y privilegiados del Norte global. No solo el sistema de regulación cibernética no ha logrado modular adecuadamente su comportamiento, sino que también parecen ser inmunes a la autodisciplina, el miedo al castigo físico y los ataques verbales y físicos por parte de otros activistas y académicos.

Por todas estas razones, es sorprendente que hayamos escuchado y visto tanto del Black Bloc en los medios de comunicación. Debe recordarse, sin embargo, que la mejor manera de asegurar la exclusión de una fuerza social radical es asegurar su *inclusión* dentro del espectáculo, donde su significado puede ser adecuadamente modulado (testigo del destino del comunismo modulado como

---

15 El monopolio del Estado es explícito, mientras que la participación de las corporaciones en la violencia legítima se ve mejor como una especie de 'acuerdo de franquicia'.

socialdemocracia). En el caso del Black Bloc, esto se hace apelando a los tropos consagrados (discutidos en la introducción) que juegan con el miedo a los anarquistas forasteros empeñados en la destrucción de la civilización tal como la conocemos. Al encontrarse con estas representaciones, el ciudadano liberal primero siente miedo; pero el miedo no tiene por qué durar, ya que inmediatamente puede ver que el Estado y las corporaciones se están ocupando de él respondiendo con violencia a la amenaza imaginaria creada por hombres y mujeres jóvenes 'armados' con tapas de botes de basura: ¡un hermoso *desvío* si alguna vez ha habido uno! Sin embargo, también se puede imaginar que la violencia de los sujetos en rebelión se exhibe en general para evitar los peligros mucho mayores inherentes a las imágenes de sujetos pacíficos, juguetones, que presentan críticas significativas. En este análisis, la recuperación espectacular de la táctica del Black Bloc se erige como una corroboración de una de las afirmaciones centrales de la teoría situacionista: quizás la construcción espontánea y alegre de situaciones es subversiva *después de todo*, y es por eso que la táctica del Black Bloc está floreciendo en todas partes. Los colores del arcoíris, incluidos los Pink Blocs queer anticapitalistas que ahora hacen apariciones regulares y, a veces, marchan junto a sus contrapartes negras, pero hasta ahora sin la misma atención de los medios masivos o alternativos.

Ninguna discusión sobre el impedimento de los flujos de poder en las sociedades de control que se globalizan estaría completa sin mencionar los ataques a la infraestructura de la información. Aunque obviamente su aplicabilidad está limitada a regiones donde el acceso a Internet es asequible y la experiencia requerida está disponible, el hacktivismo se está convirtiendo en una forma de acción directa cada vez más importante (Jordan 2002). Esta táctica surgió en la década de 1990, cuando las herramientas creadas para generar conciencia sobre la censura y la vigilancia en Internet se destinaron a otros usos. Desplegando conceptos desarrollados por Deleuze y Guattari, Situationist International y Hakim Bey, dos libros del Critical Arts Ensemble (CAE) proporcionaron el impulso teórico para este desarrollo: *The Electronic Disturbance* (1994) y *Electronic Civil Disobedience* (1996). En este último texto, el CAE argumenta que a medida que el Estado y el capital se han vuelto posmodernos –fluidos, electrónicos–, la desobediencia civil se ha mantenido apegada a sus raíces modernistas, atacando edificios y supuestos centros de poder:

Estos métodos obsoletos de resistencia deben ser refinados e inventados nuevos métodos de disrupción que ataquen los (no) centros de poder en el nivel electrónico. La estrategia y las tácticas de CAE aún pueden ser útiles más allá de las acciones locales, pero

solo si se utilizan para bloquear el flujo de información en lugar del flujo de personal. (CAE 1996: 4)

Aunque el desprecio casi total de CAE de la eficacia de bloquear los flujos de material es decididamente eurocéntrico, y los acontecimientos recientes han demostrado que es incorrecto incluso en el Norte global, grupos como Electronic Disturbance Theatre (EDT) han demostrado que la desobediencia civil electrónica puede ser una táctica potente, ya sea sola o aliada con acciones materiales. Los ataques de denegación de servicio contra los sitios web de la OMC y el ALCA durante las protestas de Seattle y Quebec, por ejemplo, duplicaron a nivel virtual lo que sucedía en las calles. El programa Floodnet, desarrollado por EDT, mecanizó la denegación de táctica de servicio, de modo que un pequeño número de activistas pudieran ralentizar o cerrar un sitio web objetivo. Sin embargo, existen límites a la eficacia del hacktivismo, que ya se están volviendo evidentes. Los resultados de los ataques virtuales no son necesariamente visibles para el público en general ni claramente atribuibles a causas políticas en lugar de meramente técnicas; y ser una de las pocas personas sentadas solas en casa frente a una pantalla no parece brindar el mismo sentido de solidaridad y empoderamiento que enfrentarse a la policía en las calles de una gran ciudad en un caluroso día de verano.



## **Casos de acción directa: una forma híbrida**

Si bien es relativamente fácil argumentar que la deserción escolar, el baile y los títeres son actividades meramente personales y egoístas, o que quemar cosechas, romper ventanas o colapsar sistemas informáticos es simplemente vandalismo, es más difícil criticar el siguiente modo de acción directa. Quiero discutir: intervenciones en el campo del poder constituido a favor de individuos y grupos marginados. Esta es la estrategia que guía las actividades de la Coalición contra la Pobreza de Ontario (OCAP), que opera en Toronto, Canadá. Según el fundador de OCAP, John Clarke, 'como organización militante anticapitalista, rechazamos la noción de que tenemos un conjunto de intereses comunes con quienes detentan el poder económico y político. También rechazamos los rituales de protesta simbólica que limitan los movimientos al nivel de argumentos morales fútiles (Clarke 2001). Uno de sus eventos más exitosos fue la 'Acción de Supermercado de Descuento de Dave', que ocurrió en 1995 en una importante cadena de tiendas de alimentos en el centro de Toronto. En respuesta a un recorte del 20 por ciento en las tarifas de asistencia social y la sugerencia del ministro de Servicios Sociales, David Tsbouchi, de que los beneficiarios de asistencia social que ya no podían permitirse alimentarse deberían regatear para obtener descuentos, 50 miembros

de OCAP llenaron sus carritos de supermercado en la tienda y luego intentaron pagar por sus compras en los mostradores de caja utilizando los cupones de 'Descuento del 21,6% de Dave'. Los estragos creados en la tienda llamaron la atención de los medios sobre los recortes de asistencia social y destacaron la ridiculez insensible de los comentarios del ministro.

Prevía solicitud, OCAP también interviene en nombre de individuos particulares, en un modo que ellos llaman 'trabajo de casos de acción directa'. En mayo de 2002, una mujer a la que se le había negado la asistencia social se acercó a ellos en busca de ayuda porque se negaba a renunciar a un puesto de voluntaria en una ONG, a pesar de que este puesto la conduciría a un puesto remunerado de tiempo completo en un corto período de tiempo. OCAP envió una carta de queja a la oficina de asistencia social, amenazando con acción pública directa si la queja no se resolvía. La agencia respondió brindando asistencia a la mujer, sin exigirle que dejara el puesto de voluntaria. OCAP contó esto como una victoria basada en la eficacia y el alto perfil de sus tácticas: 'Está claro cómo la disposición bien establecida de OCAP para usar métodos de acción directa para enfrentar tales injusticias ha creado una situación en la que la mera amenaza de una respuesta a menudo trae resultados' (OCAP 2002).

A lo largo de los años, OCAP ha logrado detener las deportaciones, cancelar los desalojos y obligar a los empleadores a pagar salarios atrasados, lo que ha llevado a que sus tácticas sean adoptadas por otros grupos, como la campaña Nadie es ilegal [NOII] con sede en Montreal. Esta campaña se ha centrado en la difícil situación de los refugiados 'ilegales' en Canadá, algunos de los cuales se enfrentan al encarcelamiento y la deportación, especialmente con el endurecimiento de las leyes de inmigración después del Día de la Gran Excusa para la Opresión, es decir, el 11 de septiembre de 2001. NOII Los activistas lograron recientemente, a través de la acción directa contra las oficinas y oficiales de inmigración, bloquear la deportación de familias argelinas que enfrentan persecución y muerte en su país de origen (Ahooja y Schmidt 2003). Los activistas de NOII han señalado, sin embargo, que los miembros de una de estas familias, que participaron en una acción de santuario de alto perfil, "hablaban un francés excelente, nunca habían recibido asistencia social y habían trabajado durante su... estadía". en Canadá (10). Es decir, la acción fue capaz de influir en la opinión pública en parte porque apelaba al modelo de un 'ciudadano canadiense normativo racista, clasista e imaginado' (10).

Mujeres Creando, un colectivo anarcofeminista que opera en La Paz, Bolivia, es conocido principalmente por su trabajo de graffiti, teatro callejero y video y televisión (Paredes

2002). El foco de su trabajo es 'deconstruir el machismo, el prejuicio contra los homosexuales y el neoliberalismo' (Ainger 2002: 107), a través de acciones guiadas por el rechazo de las políticas de los partidos y los estados:

Decidimos la autonomía de los partidos políticos, de las ONG, del Estado, de los grupos hegemónicos que quieran representarnos. No queremos jefes, testaferros o líderes exaltados. Nadie representa a nadie más, cada mujer se representa a sí misma (Ainger 2002: 107).

En 2001, los miembros del grupo comenzaron a trabajar con un grupo de pequeños deudores que querían alivio de un esquema corrupto de 'microcrédito' financiado por el Banco Mundial que había dejado a muchos de ellos en bancarrota y sujetos a la recuperación de las pocas pertenencias que podrían haber tenido.

Ayudaron a organizar una serie de eventos, que iban desde la acción directa local no violenta hasta talleres sobre el neoliberalismo. Después de acampar en La Paz durante más de tres meses y no obtener ninguna acción, los deudores decidieron tomar la Defensoría del Pueblo, la oficina del arzobispo católico y la agencia encargada de supervisar los bancos involucrados en el esquema de microcrédito. En el banco amarraron a 94 ejecutivos y exigieron negociaciones. Aunque Mujeres Creando no había estado involucrada en la organización de la ocupación, las mujeres del grupo fueron contratadas para actuar como

mediadoras entre los ocupantes y el Estado y las corporaciones, un papel que asumieron en parte para 'evitar que se produjera una masacre' (Julieta Ojeda, en Estilos 2002). Tuvieron éxito en la intermediación de un fin pacífico a la ocupación, en el que el gobierno boliviano prometió investigar cómo las instituciones financieras estaban implementando el esquema de microcrédito y posponer las incautaciones de propiedades durante 100 días. Sin embargo, los deudores no consiguieron su objetivo principal, que era la cancelación de las deudas.

Este resultado, considerado junto con los esfuerzos de NOII y OCAP, destaca el hecho de que el trabajo de casos de acción directa contiene elementos de protesta y, por lo tanto, se puede decir que está impulsado en cierta medida por objetivos reformistas. Procede pidiendo a las figuras en posiciones de poder estructural que tomen nota y cambien sus acciones. Sin embargo, tácticas como esta ciertamente serán necesarias para ayudar a prevenir el resurgimiento del capitalismo y la forma de Estado dentro de espacios que han sido liberados del proyecto neoliberal, y su valor para lograr resultados prácticos, aquí y ahora, no debe ser minimizado. Si se permite que una familia más penetre en la fortaleza del Norte global, si se salva un bosque más de la destrucción, entonces hay mayores posibilidades de formas más radicales de cambio social, o simplemente una mayor capacidad de supervivencia hasta que tales formas echen raíces más profundas.

El trabajo de casos de acción directa también comparte una limitación común a todas las acciones que buscan impedir los flujos de poder estatal y corporativo: si bien pueden tener éxito en el corto plazo en casos particulares, en el largo plazo y en la mayoría de los casos, el flujo impedido tiende a encontrar otra salida. Un bosque no se tala, pero otro sí; una familia no es deportada, pero a docenas se les niega la entrada para evitar más interrupciones en el sistema de inmigración. Este problema es inherente a la acción directa para impedir los flujos y no desaparecerá. Sin embargo, si este tipo de acción prolifera lo suficiente, los flujos en general comenzarán a decaer más allá de la capacidad de los sistemas de control para gestionarlos. Esto es especialmente cierto a medida que el orden mundial neoliberal se expande en tamaño y complejidad. Debido a que es jerárquico y centrado (¡sí, incluso en la era de las 'corporaciones descentralizadas'!), se vuelve más frágil a medida que crece. Si extendemos más esta línea de análisis, nos encontramos con otro problema: el repentino colapso del orden neoliberal de hecho crearía las condiciones para una revolución modernista, que muchos de nosotros encontraríamos bastante alentadora. Pero, como ha sucedido tantas veces antes, muy pocas personas estarían dispuestas a aceptar una vida de no dominación y no explotación; la mayoría buscaría nuevos amos y unos pocos tratarían de adaptarse a ellos.

Evitar la búsqueda de amos requiere cierta experiencia en alternativas a la esclavitud; requiere la prefiguración de otras formas de ser dentro y junto a las prácticas existentes.

## **Prefigurar / Crear alternativas**

El significado y el valor de la prefiguración son discutidos conscientemente y ampliamente aceptados por activistas radicales contemporáneos, como John Jordan de London RTS:

RTS no ve la Acción Directa como último recurso, sino como una forma preferida de hacer las cosas... una forma de que los individuos tomen el control de sus propias vidas y entornos... Si el capitalismo global no logra destruir la ecosfera y la humanidad la civilización y se desarrolla una nueva cultura de justicia social y ecológica, RTS espera que la acción directa no se detenga sino que continúe siendo una parte central de un sistema democrático directo. (Jordania 1997)

Stephanie Guilloud, una organizadora antiglobalización involucrada en la Batalla de Seattle, adopta una línea similar:

En las calles, confiamos en el compañerismo y el consenso para tomar nuestras decisiones rápidas sobre cómo responder a los gases lacrimógenos y hacia dónde movernos a continuación. Nuestro proceso incorporó la visión no jerárquica que estábamos trabajando para realizar. (Guilloud 2001: 226)

La forma en la que confiaron Guilloud y los demás fue el grupo de afinidad, que se volvió omnipresente a finales de los años 90 y 2000. Surgió en los círculos anarquistas españoles a finales del siglo XIX y principios del XX, donde se adoptó en oposición consciente a los estilos marxistas jerárquicos de organización política. 'Un movimiento que pretendía lograr un mundo unido por la solidaridad y la ayuda mutua', señala Murray Bookchin a propósito del *grupo de afinidad* Solidarios, 'tenía que guiarse por estos preceptos; si buscaba una sociedad descentralizada, sin Estado, no autoritaria, tenía que estructurarse de acuerdo con estos objetivos" (Bookchin 1998: 180). Formados a partir de un deseo compartido de realizar una tarea específica, los grupos de afinidad están impulsados por el consenso y orientados a lograr la máxima eficacia con un mínimo de burocracia, luchas internas y exposición a la infiltración. Tienden a ser pequeños, por lo general consisten en 5–20 individuos. Los grupos de afinidad han formado la base para acciones exitosas llevadas a cabo en un amplio espectro de participación, desde grupos de servicios descentralizados como Food Not Bombs (FNB),



hasta activistas contra el sida ACT UP y las células clandestinas del Frente de Liberación de la Tierra. También se han convertido en una herramienta de organización favorita en las principales convergencias antiglobalización, donde el modelo se ha extendido a conjuntos más grandes de grupos a través de los mecanismos de grupos y consejos de portavoces<sup>16</sup>.

Algunos activistas ven el grupo de afinidad como la forma más apropiada para acciones que son ilegales o que no pueden ser públicas. Para la organización a mayor escala, los grupos más abiertos e inclusivos podrían ser más adecuados para atraer nuevos miembros. Pero parece claro que los grupos de afinidad son 'buenos para desarrollar dinámicas personales, para tratar temas como el sexismo y el racismo' dentro de los movimientos sociales, y que para las grandes convergencias, el consejo de portavoces es 'algo que todos entendemos', un método que permite a las personas de diferentes regiones y perspectivas ideológicas, unirse para implementar una visión común (Battistuzzi 2003). El grupo de afinidad, entonces, no es una panacea organizacional. Pero como argumentaré más adelante en este libro, es un modelo que se puede extender, y se ha extendido, a grupos más grandes y federaciones no

---

16 Para una descripción práctica del funcionamiento de los grupos de afinidad en el movimiento antiglobalización, consulte Unanimous Consensus (2001) o el sitio web de ACT UP en

< <http://www.actupny.org/documents/CDdocuments/Affinity.html> >

estatales. Ciertamente debe recordarse que su valor radica no sólo en lograr eficacia política y eficiencia organizacional, sino en construir culturas y sociedades alternativas –subjetividades y formas de ser alternativas– dentro del orden hegemónico vigente.

La Zona Autónoma Temporal (TAZ) es otra táctica ampliamente adoptada para unir a las personas de maneras novedosas, aunque por su naturaleza es mucho menos estructurada que el modelo de grupo de afinidad/clúster/consejo de portavoces. El concepto TAZ fue desarrollado por Hakim Bey, como una alternativa al sueño que se desvanece de la revolución totalizadora:

¿Estamos los que vivimos en el presente condenados a no experimentar nunca la autonomía, a no pararnos ni un momento en un trozo de tierra regido únicamente por la libertad?... ¿Debemos esperar hasta que el mundo entero esté libre del control político antes de que incluso uno de nosotros pueda afirmar que conoce la libertad? (1991b: 98)

La TAZ, como su nombre lo indica, siempre está pensada para vivir una vida corta, pero intensa. Es “como un levantamiento que no se involucra directamente con el Estado, una operación de guerrilla que libera un área (de tierra, de tiempo, de imaginación) y luego se disuelve para reformarse en otro lugar/en otro momento, antes de que el Estado pueda *aplastarla*. ” (1991b: 101). La noción de TAZ

ha sido adoptada con entusiasmo por la escena rave<sup>17</sup> (Thomassen 2002), pero también aparece en contextos que son más abierta y consistentemente radicales y políticos. De hecho, podría decirse que muchas de las tácticas que he discutido aquí involucran la creación de TAZ, en la forma de calles recuperadas momentáneamente, convergencias en cumbres u ocupaciones para bloquear la destrucción ambiental. Como argumentaré en el Capítulo 5, el concepto de TAZ también promete modos de asociación más permanentes que no sólo prefiguran alternativas, sino que las crean.

Una vez más, es necesario enfatizar que no estoy afirmando que la construcción de alternativas al Estado y las formas corporativas sea un fenómeno completamente nuevo. Durante mucho más tiempo que los estados y las corporaciones, los individuos y los grupos se han autoorganizado para satisfacer sus propias necesidades de manera autónoma (Kropotkin 1989/1902). La forma más antigua y predominante en que se hace esto es a través de redes comunitarias informales, que subyacen incluso en las sociedades capitalistas liberales más "avanzadas", sin embargo, son constantemente desplazadas a medida que la modernidad, y ahora la posmodernidad, fomentan su colonización de lo que Jurgen Habermas llama el mundo de la vida (1984). Que nunca estamos muy lejos de poder satisfacer nuestras propias necesidades se hace evidente

---

17 Fiesta que dura toda la noche con música de baile electrónica. [N. e. d.]

por la forma en que las personas del Norte global responden a eventos como grandes apagones o tormentas de nieve. Cuando nos vemos privados de la buena vida que nos brindan las redes, inmediatamente dejamos nuestras salas de estar (no hay nada en la televisión, así que qué diablos) y salimos a ver qué está pasando. Muy rápidamente, amigos y vecinos encuentran formas de mantenerse calientes y alimentados trabajando juntos y compartiendo lo que tienen, y solo en situaciones donde los antagonismos raciales y de clase son determinantes estalla la 'anarquía' o el desorden, la mayoría de las veces, lo que vemos es lo mejor del anarquismo. Por supuesto, cuando el poder regresa, todos se retiran una vez más a sus vidas 'privadas'. Pero en situaciones de crisis continua, este tipo de relaciones pueden incorporarse a la vida diaria a largo plazo.

Un ejemplo de este efecto se puede encontrar en Chile después del golpe militar orquestado por Estados Unidos que derrocó al gobierno de Salvador Allende. El nuevo régimen, que se suponía iba a rescatar al país de los males del socialismo, fue masivamente represivo y trajo las políticas económicas que devastaron el país, golpeando más duramente a los pobres. Con el fin de alimentar a sus familias, las mujeres establecieron *ollas comunes* o cocinas comunales, para comprar, preparar y servir alimentos en sus barrios. La idea pronto se extendió por todo el país, lo que provocó la represión estatal y obligó a que muchas de las cocinas pasaran a la clandestinidad o siguieran

moviéndose de casa en casa (Hensman 1996: 50–1). Argentina también se convirtió en un hervidero de organización informal espontánea cuando la economía se derrumbó a fines de 2001. Totalmente disgustados con años de terrorismo de Estado y la desaparición de sus ahorros mientras los de los ricos se transfirieron de forma segura al extranjero, miles de argentinos comenzaron a unirse alrededor el lema '*Que se vayan todos*'. Al igual que en Chile, este no fue un movimiento de unos pocos activistas radicales, sino uno que abarcó a vastos segmentos de las clases media y baja de todo el país; en un momento, se estima que existieron más de 200 *asambleas populares* (asambleas populares o vecinales) solo en Buenos Aires (Proyecto Censurado 2004). Las asambleas han asumido el papel que normalmente se le otorga a los estados y las corporaciones, instalando comedores comunales, participando en la administración de hospitales, organizando protestas e intervenciones de acción directa, y trabajando en solidaridad con los piqueteros (Garrigues 2002). Por supuesto, no son sólo los resultados los que son importantes aquí, sino que el proceso en sí prefigura y crea estructuras políticas alternativas basadas en la democracia directa, la rendición de cuentas de la comunidad y el empoderamiento individual/grupal. Como dice un miembro de una asamblea vecinal:

Estamos creando una comunidad en el desierto, en el desierto de la gran ciudad donde es difícil mirar a alguien

a los ojos. La seguridad antes estaba en el banco, y la inseguridad estaba en las calles. Ahora la inseguridad está en el banco. El ladrón que solía estar fuera del banco ahora está dentro. Y la seguridad está en las calles, con nuestros vecinos. (Pablo 2004)

El Estado argentino, por supuesto, ha respondido a esta amenaza a su legitimidad y eficacia con vigilancia y represión violenta, a pesar de la naturaleza pacífica y constructiva de las actividades. Algunas asambleas han sido colonizadas por partidos tradicionales de izquierda, que buscan aprovechar su poder y redirigirlo a sus estructuras jerárquicas y autoritarias. A pesar de estos esfuerzos, las *asambleas* continúan existiendo en Argentina y han comenzado a extenderse a Venezuela y Brasil. En 2003, una 'Caravana Autonomista', organizada por activistas de Brasil y Argentina, viajó de Montreal a Miami, difundiendo la noticia sobre estas iniciativas de base en América del Norte (Huff-Hannon 2003). La lucha entre la comunidad (¡no la sociedad civil!) y el Estado y las formas corporativas es, de hecho, *la* lucha de la condición (pos)moderna.

Las redes comunitarias de autosostenimiento también pueden formalizarse mediante la creación de cooperativas. Por supuesto, el movimiento cooperativo ha atravesado tiempos difíciles en la mayor parte del mundo. Muchas sociedades de construcción en el Reino Unido han sido desmanteladas a través de esquemas de desmutualización

que dispersan el capital colectivo a accionistas individuales, y los estados neoliberales en el Norte global han hecho todo lo posible para paralizar, descargar y erradicar por completo el sector cooperativo. Como siempre, su análisis es sólido: cada cooperativa protege un espacio de actividad autónoma que es potencialmente colonizable por el capital en busca de ganancias, y cada sujeto cooperativo es un poco menos dócil de lo que sería de otro modo. Pero en regiones donde la tradición está profundamente arraigada, y especialmente donde los temores de genocidio cultural estimulan la búsqueda de autonomía social, política y económica, las cooperativas siguen siendo fuertes y vibrantes. La base teórica del movimiento cooperativo se puede encontrar en el trabajo de los socialistas utópicos Charles Fourier y Robert Owen (ver Capítulo 4). Proporcionaron los modelos para comunidades locales autosuficientes, que fueron aplicados por ellos mismos, en el caso de Owen, o por otros. La Sociedad de Rochdale, formada en 1844 en Inglaterra, a menudo se considera uno de los primeros experimentos cooperativos en pleno funcionamiento y proporcionó un modelo para los movimientos canadienses y estadounidenses de principios del siglo XX (Pybus 2003: 56). El sector cooperativo nunca despegó realmente en los EE. UU., pero sigue siendo fuerte en muchas partes de Canadá, especialmente en Quebec o donde hay importantes comunidades quebequenses. Las cooperativas y otros colectivos económicos también han sido utilizados ampliamente por mujeres en el Sur global,

que pueden ocupar nichos económicos que son compatibles con su condición de cuidadoras principales de sus familias y que hacen uso de habilidades que tradicionalmente se asocian con 'trabajo de mujeres' (Apena 1995–96; Carr et al. 1997; H. Klein 2001).

Además de las tradiciones consagradas, aunque siempre amenazadas, de organización comunitaria formal e informal, en los últimos años se ha visto una notable proliferación de nuevos grupos y redes, una vez más mejor vistos, creo, como no mercados, no hegemónicos. alternativos al proyecto neoliberal. La creciente red de Centros de Medios Independientes (IMC) es un excelente ejemplo de este tipo de acción directa 'productiva'<sup>18</sup>. IMC tiene como objetivo combatir la concentración corporativa en la propiedad de los medios a través de la creación de fuentes alternativas de información y, al hacerlo, participar directamente en la negación y reconstrucción de las realidades mediáticas masivas. Cada centro no solo es independiente del mundo corporativo, sino que también es independiente de los otros centros: no hay un centro que difunda una línea editorial en particular, y en algunas partes de algunos sitios, no hay línea editorial en absoluto. Cada centro tiende a ser impulsado por los intereses y recursos de las comunidades locales a las que sirve, creando así un alto grado de diferenciación en el sistema en su nivel más

---

18 Consulte < [www.indymedia.org](http://www.indymedia.org) > para obtener una lista de sitios afiliados y relatos de la génesis de algunos de los IMC más conocidos.



básico. Una vez más, lo que hace que esta táctica sea importante en el contexto de los movimientos sociales es su lógica política, como deja claro el siguiente relato de un investigador participante en el IMC de Vancouver, Canadá:

Independent Media Center es, creo, uno de los ejemplos recientes más importantes donde los movimientos de base, particularmente los del norte, trabajan para crear espacios autónomos del capital y el Estado, donde los procesos se desarrollan de acuerdo con lógicas radicalmente opuestas a las lógicas instrumentalistas de acumulación y toma de decisiones centralizadas, aun cuando estos movimientos utilicen tecnologías creadas para estos fines. También es un ejemplo de un cambio sutil en el activismo y la lucha política, un paso de estrategias de demanda y representación a estrategias de acción directa y participación. (Uzelman 2002: 80)

En una propuesta para un *encuentro* al estilo zapatista, una coalición de activistas de IMC destaca temas que son relevantes para cualquier red que espera evitar el deslizamiento hacia la centralización y la dominación racional-burocrática que ha plagado a tantos grupos de orientación hegemónica: 'cómo construir estructuras abiertas, inclusivas y descentralizadas de rendición de cuentas, toma de decisiones y acción a nivel local, regional, nacional y mundial?' ¿Cómo 'cerrar las brechas de género,

color, cultura, edad, acceso, idioma y "otredad" para el desarrollo de capacidades y el empoderamiento?' (Grupo de Trabajo de Propuesta de Encuentro IMC 2000). La táctica de IMC es solo un ejemplo de cómo las comunidades descentralizadas y reestructurativas pueden recuperar espacios en los medios. Otros incluyen infoshop, radio y televisión piratas y, por supuesto, revistas y folletos impresos. Esta es un área donde las herramientas del maestro han sido de alguna utilidad para derribar su casa.

El modelo de táctica sin marca ha sido adoptado por muchas otras redes que están reclamando espacios y vidas a los estados y corporaciones. El primer capítulo de FNB nació en 1980 en Cambridge, Massachusetts, formado (como su nombre lo indica) por activistas antinucleares que trabajaban bajo la alianza Clamshell, que incluía anarquistas, cuáqueros y socialistas marxistas (Food Not Bombs 2004; Werbe 1999). Su modo de funcionamiento es simple: toma alimentos que se desperdiciarán, úsalos para hacer comidas vegetarianas y sítelas gratis a las personas que tengan hambre. Cualquiera que haya pasado tiempo en un parque del centro de la ciudad o asistido a una protesta o festival de música alternativa en los últimos diez años probablemente haya probado los beneficios de esta forma extremadamente productiva de acción directa. Al igual que las redes IMC y RTS, FNB es una red descentralizada sin marca de capítulos autónomos que funcionan internamente sobre la base de un consenso. Sin embargo, a diferencia de

la táctica IMC, FNB es fácilmente transportable fuera de la fortaleza del privilegio del primer mundo y se ha extendido a todos los continentes, con grupos afiliados en Turquía, Sudáfrica, Australia, Argentina e India, por nombrar solo algunos.

El centro social es otra táctica sin marca muy interesante que surgió en Italia en la década de 1970. En los primeros años de esta década, la izquierda revolucionaria italiana había estado formando *comitati di quartiere*, o consejos vecinales, como complemento de los consejos de trabajadores que constituían la base de su estrategia organizativa. Como su comunidad no tenía preescolar, clínica médica ni biblioteca, militantes de uno de estos comités en Milán 'ocuparon y reactivaron' un edificio abandonado, e invitaron al ayuntamiento recién elegido a 'demostrar en la práctica su intención de satisfacer las necesidades sociales de la población de un barrio popular como el nuestro, permitiendo el uso social de la fábrica ocupada' (Comité de Ocupación Leoncavallo 1975). El centro Leoncavallo, como llegó a ser conocido, parece haber sido un crisol ideológico: los anarquistas instalaron una imprenta, los grupos de teatro presentaron espectáculos en una carpa contigua al edificio y las feministas radicales crearon un espacio solo para mujeres o *Casa Delle Donne* (Cimino 1989). También había una escuela de carpintería y una *Scuola Popolare* (Escuela Popular) que permitía a los trabajadores adquirir una educación media (secundaria).

Pronto comenzaron a aparecer otros centros en Milán y, finalmente, en toda Italia, algunos de los cuales, como Leoncavallo, han sobrevivido hasta el día de hoy, a pesar de la represión estatal y los asesinatos fascistas de sus miembros<sup>19</sup>.

El movimiento en Italia hoy, según algunos, ha perdido mucho de su carácter original, incluyendo su militancia y su contacto íntimo con la clase obrera. Este ha sido un efecto combinado de represión, cambios en los estilos de militancia y una fuerte presencia de elementos punk-anarquistas no revolucionarios en la sociedad italiana. 'Esos [centros] que funcionan', argumenta un antiguo activista de centros sociales, 'están integrados en la sociedad metropolitana del espectáculo... en cierto modo funcionan como un negocio, internamente son como una cooperativa que organiza espectáculos y ofrece al público por un precio determinado para financiarse a sí mismos, pero también para permanecer en el mercado.' 'Por eso', prosigue, 'pensamos que el CS [centro social] ya no es una forma de lucha que se persigue por sí misma' (CSA 2003). Sin embargo, no todos en Italia comparten este análisis y el modelo ha sido adoptado con entusiasmo en otros lugares. ABC No Rio es un antiguo centro social de Nueva York que

---

19 Quisiera agradecer a Enda Brophy por su trabajo de localización y traducción de partes de los documentos en los que se basa este informe. Hasta el momento, muy poco de la historia de los centros sociales italianos está disponible en inglés.

comenzó en 1980 con la ocupación de una propiedad vacante administrada por la ciudad, una acción dedicada a Elizabeth Mangum, una mujer negra que había sido asesinada por la policía cuando se resistía al desalojo en Flatbush el año anterior. La ocupación se llevó a cabo para obtener espacio para una exhibición de arte llamada 'The Real Estate Show', que buscaba demostrar que 'los artistas están dispuestos y son capaces de colocarse a sí mismos y a su trabajo de lleno en un contexto que muestra solidaridad con las personas oprimidas, un reconocimiento que las estructuras mercantiles e institucionales oprimen y distorsionan las vidas y obras de los artistas, y el reconocimiento de que los artistas, que viven y trabajan en comunidades deprimidas, son compradores en la revalorización de la propiedad y el “blanqueamiento” de los barrios' (Comité para el Salón de Bienes Raíces 1980).

Los centros sociales se están abriendo en toda América del Norte, a veces a través de ocupaciones ilegales, pero también en régimen de alquiler o donación. Este es el caso del Proyecto 1877 en Pittsburgh, que visité poco después de su apertura en 2003. Se describe a sí mismo como un "espacio comunitario que conecta a activistas", pero como informó un periódico alternativo local, se ha convertido en "un espacio comunitario que conecta a la comunidad". (Eldridge 2003). Alberga el IMC local, realiza espectáculos y películas atendidos por el capítulo local Food Not Bombs, y administra un espacio gratuito para que trabajen los artistas

callejeros locales. Aspire es un colectivo relativamente nuevo que ha llevado a cabo una serie de okupas/centros sociales/zonas autónomas en Leeds (Reino Unido) desde 1999. Dirigen un café vegano, actividades infantiles, un espacio de arte DIY<sup>20</sup>, así como varios espectáculos y noches de cine. El Radical Dairy es un centro okupa móvil similar que opera en Londres y está aliado con la Red de Centros Sociales de Londres, que incluye media docena de centros y busca "conectar el creciente número de espacios autónomos para compartir recursos, ideas e información' (London Action Resource Center 2003). Están apareciendo espacios similares en toda Europa, Australia y Nueva Zelanda, lo que demuestra que, si bien la mayoría de los sitios individuales pueden aparecer y desaparecer rápidamente, la táctica del centro social llegó para quedarse.

La ocupación del espacio para prefigurar y crear alternativas autónomas no se limita a sujetos privilegiados del Norte global. El Movimiento de Trabajadores Desocupados de Argentina ha tenido un gran éxito en el uso de la táctica de los bloqueos de carreteras para expresar la frustración con las instituciones existentes. En agosto de 2001, por ejemplo, una movilización nacional de grupos locales federados logró cerrar más de 300 carreteras, lo que limitó gravemente la capacidad de la economía capitalista para mantener el flujo de bienes del que depende. Los

---

20 Do It Yourself, Hágalo por sí mismo. [N. e. d.]

*piqueteros*, como se les conoce comúnmente, son argentinos desempleados y subempleados que han tomado la acción directa ante la desaparición de sus puestos de trabajo y la disolución de sus sindicatos. Al igual que los otros grupos discutidos aquí, utilizan formas no jerárquicas de organización autónoma:

Entendemos por autonomía la capacidad que, como pueblo, tenemos para organizarnos y 'dirigirnos' por nosotros mismos. Nuestros movimientos son independientes del Estado y sus instituciones, los partidos políticos y la iglesia, pero la autonomía va más allá de esa independencia: rechazamos la subordinación de las organizaciones populares a cualquier petición superestructural, pues creemos que el pueblo se organiza desde la base y dentro de sus propios espacios deben ser los que determinen, de manera democrática, las decisiones y las políticas que se siguen. (Trabajadores Desocupados de Lanus et al. 2003)

los *piqueteros* no se limitan a los bloqueos. Al igual que las asambleas de vecinos, se han involucrado en muchos proyectos diferentes para satisfacer las necesidades locales, que incluyen panaderías, jardines orgánicos, clínicas y purificación de agua. También han desarrollado vínculos y ayudado a inspirar cientos de ocupaciones de fábricas abandonadas en toda Argentina, en industrias que van desde la fabricación textil hasta la cerámica. Una vez más,

este método de crear alternativas al control estatal y corporativo se ha extendido a América del Norte, ya que 550 empleados de una planta de Alcan Aluminium en Quebec se apoderaron, ocuparon y operaron ellos mismos la planta después de que cerrara a principios de 2004. En Argentina, las ocupaciones se encontraron, por supuesto, con una represión violenta, mientras que en Canadá los ataques tomaron la forma de una orden judicial de la junta laboral (Engler y Mugenyi 2004). Sin embargo, continúan ocurriendo, ya que ofrecen la única forma de satisfacer las necesidades de las comunidades que han sido abandonadas por los estados y las corporaciones.

El Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST, Movimiento de los Campesinos Sin Tierra Brasileños) se ha hecho muy conocido –y completamente vilipendiado por los medios de comunicación corporativos brasileños– por su papel en la organización de ocupaciones de terrenos agrícolas en desuso. Es 'un movimiento autónomo, independiente de los partidos políticos' y de la Iglesia Católica, pero con vínculos con el Partido de los Trabajadores de Brasil (PT) y una historia de compromiso con la teología de la liberación (Stedile 2002). Aprovechando una cláusula en la Constitución brasileña que permite que las tierras agrícolas no utilizadas se asienten y se pongan en producción, lo que en sí mismo fue una victoria del movimiento, el MST primero educa a los agricultores sobre sus derechos, luego brinda orientación y



apoyo para cualquier ocupación organizada localmente. Un aspecto crucial de las tácticas del MST es que en cada caso los campesinos se organizan y se equipan en los meses previos a la ocupación, de manera que desarrollen el tipo de habilidades y relaciones necesarias para que la acción tenga éxito. Es en parte por esta razón que 250.000 familias han ocupado y ganado el título de 15 millones de acres de tierra y han construido 60 cooperativas de alimentos y una serie de pequeñas industrias agrícolas y escuelas (MST 2003).

Pero hay que señalar que el apoyo estatal también tuvo mucho que ver con el éxito de las tácticas del MST. La base legal para las ocupaciones no solo fue proporcionada por la constitución, sino que el Instituto de Reforma Agraria (INCRA), financiado por el Estado, también proporcionó dinero para ayudar a establecer a quienes expropiaron la tierra, incluido el crédito a bajo interés para las cooperativas. Todo esto terminó con la llegada al poder del gobierno de Cardoso en 1999, que optó por un esquema neoliberal apoyado por el Banco Mundial para la 'reforma agraria de mercado' (Petras 2000). En lugar de apoyar a las comunidades autónomas y los individuos, este plan creará una nueva clase de agricultores muy endeudados, desesperados y presumiblemente listos para comenzar a cultivar la última cosecha monstruosa de Monsanto. Los sucesivos gobiernos desde 1989 han estado haciendo todo lo posible para socavar el trabajo del MST, desde allanamientos, arrestos y torturas hasta envolver a figuras

clave en batallas judiciales. Entonces, aunque 75.000 personas están ocupando tierras baldías o al borde de las carreteras, una el líder del movimiento reconoce que 'durante los últimos dos años hemos logrado muy pocos avances' (Stedile 2002: 93-4). El MST siempre fue un proyecto híbrido en términos de su lógica política, utilizando la acción directa para lograr reformas legales, políticas y económicas. A medida que el Estado se volvió en su contra, bajo la presión del orden neoliberal global, se encontró cada vez más a la defensiva.

Las luchas por la tierra también han sido un tema constante en la Sudáfrica posterior al apartheid. A pesar de que el Congreso Nacional Africano (ANC) logró el poder estatal en 1994, el 85 por ciento de la tierra sigue en manos de la minoría blanca. Aunque hay vestigios de socialdemocracia marxista en algunas políticas, todos los niveles de gobierno están siguiendo la agenda neoliberal con la esperanza de asegurarse un lugar mejor en el orden global, y esto está generando frustración y cinismo con respecto a las organizaciones políticas formales. Como dice Stephen Greenberg, "la democratización política ha abierto espacios para la organización, pero también ha institucionalizado las luchas" (2004: 27). Frustrados por el repetido fracaso de las acciones locales para lograr reformas significativas en la tenencia de la tierra durante la década de 1990, varios grupos de base se unieron en 2001 para formar el Movimiento de los Pueblos Sin Tierra (LPM).

LPM se describe a sí mismo como un 'movimiento nacional', apoyado por una red de ONG organizadas como el Comité Nacional de Tierras. El LPM, sin embargo, se esfuerza por mantenerse como una 'estructura de base completamente independiente de personas sin tierra'. No es una afiliada de la NLC' (LPM 2001). Los activistas de LPM han apoyado los 'asentamientos informales', o la ocupación de tierras baldías, pero tienden a ver esto como una táctica orientada a obligar al Estado a cumplir sus promesas, más que como una prefiguración de alternativas autónomas (Greenberg 2004: 29–30). Sin embargo, en una reciente campaña de boicot electoral, hay evidencia de un creciente desencanto con las estrategias y tácticas orientadas a la reforma:

Estamos hartos y cansados de ser utilizados como peones por las élites políticas que solo se 'preocupan' por nosotros en época de elecciones, y luego esperan que suframos nuestra pobreza y despojo en silencio durante los próximos cinco años. No creemos que ir a las urnas vaya a hacer algo para cambiar nuestras vidas. Solo la acción directa y organizada de las masas unidas de personas pobres y sin tierra en Sudáfrica puede resolver la crisis de la tierra que nos ha convertido en esclavos en nuestro país de nacimiento. (LPM 2004)

En los últimos dos años, el Estado sudafricano, así como algunos miembros del ANC, respondieron arrestando a un gran número de activistas del LPM en circunstancias

dudosas, en un caso acusándolos de asesinato. Queda por ver si el LPM se radicalizará aún más con esta respuesta o si será arrastrado nuevamente al nexo entre ONG y empresas estatales que domina el panorama político sudafricano.

## **Más allá de la reforma, a este lado de la revolución**

RTS, IMC, asamblea vecinal, centro social, Food Not Bombs, ocupación de tierras y fábricas: todas estas tácticas desafían conscientemente la lógica de la reforma/revolución negándose a trabajar a través del Estado, el partido o las formas corporativas. En cambio, están impulsados por una orientación a satisfacer las necesidades individuales/grupales/comunitarias mediante *la acción directa*. No solo se niegan a desplegar tácticas tradicionales que buscan alterar/reemplazar los nodos de poder/significación existentes, sino que sus propias estructuras organizativas están diseñadas para evitar situaciones en las que un individuo o grupo se coloca "por encima" de los demás en una relación jerárquica. Muchas de estas formaciones conocen, participan y se apoyan mutuamente en las actividades y luchas de los demás; muchas okupaciones se ven a sí mismas como TAZ, están

aliadas con los grupos IMC y FNB, y se vinculan con las luchas locales contra la gentrificación, el racismo y la brutalidad policial, además de ayudar a movilizar a nivel regional, nacional e internacional para la educación y el activismo contra la globalización. Muchas de las mismas personas trabajan bajo diferentes banderas en diferentes momentos, sin enfrentar cargos de 'incorrección' o 'pasarse al enemigo'. Redes como Acción Global de los Pueblos y Vía Campesina, y convergencias como el Foro Social Mundial están trabajando a nivel mundial para establecer los mismos tipos de vínculos.

Estas organizaciones, y otras similares, se discutirán con mayor detalle en el Capítulo 6, como prefiguraciones de las próximas comunidades, o federaciones no corporativas y no estatales. En este capítulo, mi objetivo se ha limitado a mostrar que muchos de los elementos más vibrantes del activismo radical contemporáneo están impulsados por una lógica política común que escapa a las categorías de las teorías tradicionales de los movimientos sociales. A diferencia de las luchas revolucionarias, que buscan efectos totalizadores en todos los aspectos del orden social existente tomando el poder estatal, y a diferencia de las políticas de reforma, que buscan el cambio global en ejes seleccionados reformando el poder estatal, estos movimientos/redes/tácticas no buscan efectos de totalización en cualquier eje en absoluto<sup>21</sup>. En cambio, se

---

21 Se podría decir que la política basada en la afinidad contiene un momento

propusieron bloquear, resistir y hacer redundante tanto el poder corporativo como el estatal en contextos locales, nacionales y transnacionales. Y al hacerlo, desafían la noción de que la única forma de lograr un cambio social significativo es por medio de efectos totalizadores en toda una sociedad 'nacional' o 'internacional'. Es decir, están deshaciendo la hegemonía de la hegemonía que guía la teoría y la práctica (neo)liberal y (post)marxista. Llevar más lejos este proyecto en los contextos teóricos apropiados es la tarea del próximo capítulo, que examina los intentos de estas tradiciones dominantes por 'comprender' –es decir, cooptar y domesticar– los movimientos sociales más nuevos.

---

de universalización que toma la forma de una contradicción performativa posmodernista. Es decir, podrían verse motivados por un deseo de universalizar una ausencia de momentos de universalización.

## II. RASTREANDO LA HEGEMONÍA DE LA HEGEMONÍA: MARXISMO CLÁSICO Y LIBERALISMO

*Ya no existe la división entre reforma y revolución, no porque hayan desaparecido las razones de una u otra, sino porque las tradiciones políticas detrás de estos conceptos se han agotado.*

'CSA', ex activista del centro social italiano

Para comprender con precisión cómo la lógica de la hegemonía está siendo desafiada por ciertos elementos de los movimientos sociales radicales contemporáneos, pasaré ahora a discutir algunas de las formas en que los comentaristas académicos han tratado de comprender estas corrientes activistas. No pretendo que lo que presentaré aquí sea algo así como una descripción completa

de las posiciones relevantes. Más bien, me basaré en escritores seleccionados que ejemplifican ciertas tendencias más amplias dentro de las tradiciones liberal, neoliberal, marxista y posmarxista. Mi objetivo en cada caso es evaluar la capacidad de estos paradigmas para comprender lo que es "más nuevo" acerca de los movimientos sociales radicales contemporáneos. Al hacerlo, me ocuparé no solo de las configuraciones actuales de los paradigmas políticos dominantes, sino también de los desarrollos históricos que los han llevado a convertirse en lo que son.

Como han señalado durante mucho tiempo los teóricos de la hegemonía, las ideas dominantes tienden a adquirir una apariencia de naturalidad e inevitabilidad que las vuelve relativamente impermeables a la crítica. Esto es precisamente, e irónicamente, lo que hace que de la hegemonía de la hegemonía sea tan difícil hablar y aún más difícil, escapar. Pero, como cualquier otro discurso, el pensamiento hegemónico tiene una historia, y esta historia puede ser examinada críticamente para mostrar cómo excluye interpretaciones alternativas de pasado, presente y futuro. Trabajar una historia de esta manera es trabajar *contra* ella, negarse a aceptar los supuestos básicos que le permiten funcionar. Es alejarse de la historia como tal, hacia un relato genealógico que ofrece nuevas narrativas con nuevos tipos de relaciones sociales, políticas y económicas en mente (Foucault 1985). En el caso que nos ocupa, el



objetivo es mostrar cómo la lógica de la hegemonía se ha vuelto hegemónica, cómo ha llegado a estructurar el sentido político que es común al (neo)liberalismo y a la mayoría de las formas de marxismo, incluido el posmarxismo. Al mismo tiempo, quiero mostrar cómo la teoría y la práctica de la hegemonía se están desmoronando, siendo separadas de sus propias tradiciones por las mismas fuerzas que tuvieron que ser excluidas para establecer estas tradiciones en primer lugar<sup>22</sup>.

En la Introducción propuse una definición preliminar de hegemonía como una lucha por el dominio, generalmente limitada al contexto simbólico, geográfico, económico y político de un Estado-nación o grupo de estados en particular, pero que ocurre cada vez más a nivel global. Esta definición fue un intento de capturar los matices de

---

22 Si bien se hará referencia a períodos de tiempo, quiero dejar en claro que el análisis que presentaré no se basa en la mera novedad o la simple sucesión. Más bien, se basa en la observación de "regularidades en dispersión" cambiantes (Foucault 1972: 38). Además, cualquier cambio en las estructuras o relaciones que pueda notarse no debe interpretarse como que implica que las formas anteriores han sido erradicadas del campo. Más bien, es una cuestión de surgimiento y hundimiento, de manifestaciones siempre cambiantes de fuerzas que pueden verse vinculadas por líneas de afiliación y que trabajan en oposición entre sí. Finalmente, debe notarse que al proceder genealógicamente no pretendo estar produciendo la verdad, o incluso una verdad. Más bien, quiero trazar una línea de descendencia que encuentro interesante y convincente debido a mis propios compromisos ético-políticos e intereses teóricos. Otras genealogías no sólo son posibles, son necesarias, y las acojo.

significado que este término evoca en el posmarxismo, los estudios culturales y otras disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales. Tal intento siempre falla, por supuesto, así que ahora comenzaré a desglosar esta definición, para darle vida colocándola en sus contextos históricos<sup>23</sup>. En la tradición occidental, el concepto de hegemonía se originó en la antigua Grecia, donde el término significaba la dominación de una ciudad-Estado por otra<sup>24</sup>. Sin embargo, el contenido retórico de este término no se desprende de la definición del diccionario. Para entender esto, debemos notar cómo se usa con referencia a lo que comúnmente se presenta como el punto culminante de la civilización griega antigua: la Atenas democrática, que proporciona una base mítica para las ideas occidentales sobre la libertad y la igualdad. Se cree que los atenienses tenían un impulso 'natural' para gobernarse a sí mismos, pero la literatura académica está llena de referencias a 'La hegemonía espartana' y 'La hegemonía tebana', es decir, a tiempos 'excepcionales' cuando (ricos, genéticamente correctos, masculinos) los atenienses estaban gobernados por otros. De manera similar, Filipo de Macedonia (el padre de

---

23 Podría argumentarse que la historia de la hegemonía está ligada a una historia de la forma estatal que nos retrotraería a los antiguos imperios que marcan el inicio de lo que conocemos como 'civilización'. Por importante que sea rastrear el linaje hasta aquí, las limitaciones de espacio requieren que comience la discusión cuándo y dónde surge por primera vez un cognado del término hegemonía.

24 Consulte el Compact Oxford English Dictionary p. 753: del griego hegemonia, de hegemon 'líder', de hegeisthai 'dirigir'.

Alejandro) es conocido por haberse establecido como *hegemón* (líder) de la mayor parte de Grecia, principalmente a través de una fuerza militar superior. Así, ser hegemónizado significaba *no poder gobernarse a sí mismo* porque uno estaba bajo el dominio de otro; no otra clase, ni siquiera otra nación –los espartanos, los tebanos y los macedonios eran todos considerados griegos– sino otra *formación política* en la que uno no tenía la misma voz. La hegemonía, en la Antigua Grecia, se veía muy claramente como una forma *no democrática* de organización política.

En su uso actual, el concepto de hegemonía está profundamente ligado al sistema de estados-nación que comenzó a formarse con el surgimiento de las monarquías constitucionales europeas y se afianzó aún más con la creación de instituciones de democracia liberal. Por lo tanto, la hegemonía debe verse como un fenómeno  *europeo moderno*. Sus condiciones fueron establecidas por los liberales de la Ilustración, quienes no usaron el término como tal, pero proporcionaron a los teóricos posteriores una rica gama de conceptos que fueron esenciales para la aparición de *gegemoniya* como un término clave en los debates entre los socialistas rusos de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Para respaldar mi afirmación de que la lógica de la hegemonía estructura profundamente las dos tradiciones principales de la teoría social y política occidental, pasaré ahora a una discusión más detallada de cómo estas dos tradiciones, comúnmente consideradas

mutuamente incompatibles, de hecho comparten un conjunto básico. de supuestos sobre la organización social y el cambio social que estructuran profundamente –y limitan gravemente– su capacidad para comprender los movimientos sociales radicales contemporáneos.

## **¡No podemos oírte! Liberales y marxistas en los últimos movimientos sociales**

Como señalé en la Introducción, los medios de comunicación corporativos tienen una fuerte tendencia a ignorar, vilipendiar o denigrar cualquier práctica que plantee un serio desafío al orden neoliberal. Uno no puede esperar mucho (de hecho, muy poco) en cuanto a la conciencia de la historia y los eventos actuales de estas fuentes, pero seguramente el listón debería estar más alto para los principales intelectuales académicos. En su libro (con Anthony McGrew) sobre *Globalización y Anti-Globalización*, el politólogo David Held se propone brindar a sus lectores una discusión sobre las 'posiciones políticas clave a favor y en contra de la globalización' (2002: ix). El tono del análisis es cauteloso, pero la posición de los autores es evidente en la decisión de incluir una gran cantidad de discusión sobre si realmente está ocurriendo algo parecido a la globalización, un movimiento que puede

parecerle a algunos que se aproxima a la negación del holocausto. De hecho, se preguntan si aquellos que creen que están ocurriendo 'transformaciones importantes en la organización espacial del poder' no tienden a 'exagerar [la] escala y el impacto' de estos cambios (120–1). Al allanar el camino para su propia posición, Held y McGrew desprecian tanto a los 'radicales' como a los 'neoliberales', a quienes consideran atrapados en este tipo de extremismo. En su lugar, centran su atención en lo que ven como un 'terreno superpuesto de la socialdemocracia cosmopolita' (131). Retomando el lenguaje del multiculturalismo liberal, sugieren que 'este terreno común en la política global contiene claras posibilidades de diálogo y acomodo entre diferentes segmentos del espectro político 'globalización/antiglobalización'' (131).

Un total de cuatro páginas del libro están dedicadas a lo que Held y McGrew llaman 'radicales', una extraña amalgama de anarquistas, demócratas participativos, marxistas y liberales comunitarios, todos supuestamente impulsados por los 'ideales de la Nueva Izquierda' (114), y todos 'tremendamente optimistas sobre el potencial del localismo para resolver, o comprometerse con, la agenda de gobernanza generada por las fuerzas de la globalización' (130). Aunque el intento de agrupar estas tradiciones dispares es teóricamente sorprendente, tiene cierto sentido si uno trabaja desde una distancia muy grande, como claramente lo hacen Held y McGrew. En esta categoría

simplemente han colocado a todos los que creen que no son ni neoliberales ni socialdemócratas.

Sin embargo, no todo está perdido incluso con respecto a estas corrientes esotéricas. En la medida en que las reuniones del Foro Social Mundial han mostrado 'un nuevo énfasis en trabajar con el sistema de la ONU y reformarlo', Held y McGrew encuentran que los participantes se encuentran en una posición de 'superposición' productiva con su forma preferida de socialdemocracia cosmopolita. Desafortunadamente, sin embargo, hay algunos 'radicales' que 'no buscan puntos en común o una nueva reconciliación de puntos de vista', como 'varias agrupaciones anarquistas y aquellos notorios por atacar a Starbucks en la reunión de la OMC en Seattle en 1999' (115). Held y McGrew tienen toda la razón, por supuesto, al señalar que los anarquistas no buscan la reconciliación con el neoliberalismo, pero están mal informados o son falsos al afirmar que no buscan puntos en común con nadie. Sería útil aclarar este y otros puntos, pero desafortunadamente estas dos oraciones son todo lo que los autores encuentran necesario para prescindir de las tendencias anarquistas –de hecho, cualquier tendencia que sea radical en cualquier sentido aceptado del término–, calificándolo de activismo antiglobalización. Por lo tanto, no solo repiten los tropos comunes de los medios de comunicación capitalistas, sino que fallan en su deber científico social de respetar la realidad empírica, un pecado del que los profesores

deberían avergonzarse profundamente. Pero están en buena compañía aquí, ya que, a pesar de su pretensión de un universalismo inclusivo, los teóricos liberal-democráticos de la globalización tienen la alarmante costumbre de ignorar las voces radicales de disidencia<sup>25</sup>.

Académicos y activistas marxistas también han prestado mucha atención al movimiento antiglobalización desde Seattle. A diferencia de los teóricos liberales, presentan una crítica radical del capital globalizador –no hay negación del holocausto aquí– lo que quiere decir que son muy conscientes de los vínculos entre la antiglobalización y el anticapitalismo. *Renewing Socialism* (2001), de Leo Panitch, por ejemplo, presenta un análisis contundente del neoliberalismo como parte de un intento de reconstruir el proyecto socialista (marxista) para el nuevo milenio. Al mismo tiempo, reconoce explícitamente los fracasos del

---

25 Los ejemplos aquí podrían incluir a Ulrich Beck quien, si bien es más crítico con la globalización neoliberal que Held, también pretende rechazar las políticas de izquierda y derecha y mantiene una visión similar del 'republicanismo cosmopolita' (Beck 2000: 9). Quizás la figura más notoria en este panorama sea Anthony Giddens, autor de *Más allá de la izquierda y la derecha* y arquitecto de la 'tercera vía'. El 'marco para una política radical' de Giddens está impulsado por una concepción basada en los derechos de los 'valores humanos universales' (1994: 20) que excluye una crítica de la forma estatal. Ignora por completo las corrientes anarquistas en la teoría y la práctica políticas al equiparar obstinadamente el socialismo con el marxismo centrado en el Estado (2), al tiempo que presenta una visión de una "política generativa" que se basa en gran medida en las tradiciones anarquistas de ayuda mutua y descentralización (15). Giddens es quizás el maestro teórico del radicalismo domesticado e integrado.

socialismo realmente existente y se pregunta qué, a fines del siglo XX, 'podría decirse que queda del proyecto socialista [marxista]' (1). Él es capaz de ver que los grupos que se unieron para crear People's Global Action (PGA) son anárquicos en su enfoque, en el sentido de que están comprometidos con formas de organización descentralizadas y no jerárquicas (181). También muestra una conciencia del cambio hacia la acción directa, al señalar que las redes como PGA no están 'planteando una serie de demandas que puedan negociarse dentro de los marcos institucionales dados de la globalización' (179). En un gesto poco común para un marxista comprometido, incluso admite estar impresionado por la "visión de trabajadores siderúrgicos que se declaran solidarios con los anarquistas en las calles de Seattle" (179).

Parece claro que la visión de Panitch de un nuevo socialismo está impulsada por un intento honesto de lidiar con las realidades contemporáneas, incluido el surgimiento de los movimientos sociales más nuevos. Al mismo tiempo, sin embargo, sigue comprometido con la mayoría de los principios centrales del socialismo marxista. Las 'posibilidades revolucionarias de la clase obrera' (10) son su principal preocupación, y cree que 'la prominencia de la clase tendrá que volver a ser centralizada en el análisis y la estrategia de la izquierda' (11). Siguiendo explícitamente el ejemplo de Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*, enfatiza la necesidad de un 'nuevo tipo de



internacionalismo socialista' (11), basado en 'coordinar estratégicamente la toma de decisiones económicas' (6). Para él, de manera bastante reveladora, "la condición clave a largo plazo para una alternativa a la globalización es el control democrático de las inversiones dentro de cada Estado" (182). Así, la 'alternativa a la globalización' de Panitch parece ser un tipo de capitalismo más amable y apacible, domesticado por el control estatal; difícilmente una renovación del socialismo marxista, y difícilmente un objetivo compartido por los elementos anárquicos de los movimientos sociales radicales de hoy.

Un número especial de la revista marxista *Monthly Review* (52:3, 2000) muestra una ambivalencia similar. Este número está dedicado a discutir el movimiento antiglobalización que, como Panitch, los editores ven como el presagio de un 'nuevo internacionalismo'. Señalan, con precisión, que Seattle no fue la primera 'gran protesta militante' contra las políticas de la OMC, el FMI y el Banco Mundial. Estos habían estado ocurriendo durante muchos años en el Sur global, donde escaparon a la atención de los medios de comunicación en los países del G8. Pero le otorgan cierto lugar de honor a Seattle, en el sentido de que refutó la 'imagen cuidadosamente cultivada y ampliamente proyectada de Estados Unidos como una potencia hegemónica que carece de contradicciones sociales internas' (Sweezy y Magdoff 2000a: 1-2). Es decir, desmintió la ilusión perpetuada por gente como Held y

McGrew, no solo en lo que se refiere a Estados Unidos, sino en lo que se refiere al proyecto neoliberal en general.

Sin embargo, es en este punto cuando surge otro tipo de ilusión: los editores de *Monthly Review* ven a Seattle como evidencia del "renacimiento parcial de [un] movimiento obrero que finalmente muestra signos de intentar trazar un nuevo rumbo", 'es decir, el ave fénix resurge como de las cenizas' (Sweezy y Magdoff 2000a: 2). Fieles a su tradición, y justo después de insistir en que la clase trabajadora está liderando el camino, Sweezy y Magdoff administran su propio tipo de correctivo: '[N]os enfrentamos de inmediato con la realidad de que gran parte –en los Estados Unidos la mayoría– de esta nueva ola de protesta, en la medida en que toma una forma articulada, está dirigida a la globalización corporativa más que al capitalismo global" (3). Luego, el artículo pasa a un análisis de 'las leyes del movimiento del capitalismo en nuestro tiempo', basado, por supuesto, en *El Manifiesto Comunista*. Esto no quiere decir que la crítica marxista clásica de la economía política capitalista estuviera fuera de lugar o que haya sido superada por completo; no lo fue y no lo ha sido. Pero lo que los editores de *Monthly Review*, como Panitch, llaman una 'retirada de clase' (Sweezy y Magdoff 2000b: 1) tal vez debería verse como una necesidad de la gran marcha hacia adelante de la historia, en lugar de una desviación de lamentar. Lo mismo ocurre con el sutil intento de Peter Marcuse, en el mismo número, de defender la dominación

estatal "prescindiendo del mito del Estado sin poder y evitando la falacia del Estado homogéneo" (2000: 27). Es muy posible ser tan crítico con la forma del Estado como lo es con el capitalismo, mientras se sostiene que el Estado no es ni impotente ni homogéneo; uno simplemente necesita ver estos aparatos, a la manera althusseriana, como componentes sobredeterminados de un sistema que excede a ambos.

## **El liberalismo clásico y los revolucionarios burgueses**

Aunque los marxistas han sido conocidos durante mucho tiempo por su política revolucionaria, no fueron los primeros en hacerse con la idea de que la forma de lograr un cambio social deseable era tomando el poder estatal. El crédito por esta innovación debe ir a los activistas burgueses de las revoluciones inglesa, americana y francesa. Como ha señalado Hannah Arendt, la 'Revolución Gloriosa', que fijó la noción de cambio social repentino y violento en el imaginario occidental, fue, de hecho, una restauración del poder monárquico inglés después de su usurpación por Oliver Cromwell. Revolución originalmente significaba lo que parece que *debería* significar: un retorno

de lo mismo, una repetición o recuperación (1977/1963: 43). De manera similar, señala Arendt, los revolucionarios franceses y estadounidenses también estaban intentando recuperar una forma de vida que consideraban que había sido dejada de lado por la monarquía absoluta en un caso y la dominación colonial en el otro. Esta historia del término tiene un interés más que etimológico, ya que se relaciona muy claramente con una de las metáforas centrales de la teoría liberal, que comenzó a surgir casi al mismo tiempo que la idea de revolución. Me refiero aquí al llamado 'estado de naturaleza', la forma de ser que representa el retorno último de lo que podríamos llamar el estado de Estado.

Thomas Hobbes, escribiendo durante la Guerra Civil Inglesa y en medio de la toma de París por las fuerzas antiabsolutistas, comenzó sus elucubraciones políticas con la suposición de que "los hombres [sic] no sienten placer (sino, por el contrario, una gran cantidad de dolor) allí donde no hay un poder capaz de atemorizar a todos" (1996/1651: 88). Aunque constantemente se puso del lado del poder total, no tenía tan claro qué poder era más digno de nuestra sumisión. A lo largo del *Leviatán*, y antes de su redacción, parecía estar firmemente del lado de la monarquía absoluta: "Y como el Poder, también el Honor del Soberano, que es mayor que el de cualquiera o todos los Súbditos"... 'porque en la Soberanía está la fuente del Honor' (128). Pero al final del libro llama a la sumisión al bando que cree que ha ganado la guerra civil en Inglaterra,

el del parlamento y la república, invirtiendo su posición anterior. ¿Por qué el cambio de actitud? Quizás porque, si bien antes esperaba que se restauraría la monarquía, en el momento en que escribió la conclusión de su libro, la victoria de Cromwell parecía segura. Hobbes parecía creer que uno siempre debe someterse a un conquistador. Pero la conquista, para Hobbes, no es simplemente una operación militar; de hecho, uno solo puede conquistarse *a sí mismo*:

La conquista no es la victoria en sí, sino la adquisición, mediante la victoria, de un derecho sobre las personas. Por lo tanto, quien es asesinado es vencido, pero no conquistado. Quien es apresado y encarcelado no es conquistado... Pero quien, tras promesa de obediencia, obtiene la vida y la libertad, es conquistado y súbdito. (485)

¿Por qué alguien haría esto? Hobbes responde: porque tememos el poder 'natural' de cada uno, elegimos someternos a un poder 'civil' que nos gobierna a todos. Este poder que permite no sólo el placer, sino la industria, la cultura de la tierra, el tiempo, las artes, las letras y la sociedad misma, Hobbes llamó Leviatán, a lo que hoy conocemos como el Estado moderno.

Curiosamente, dados los poderes generativos que se le atribuyen, el Estado así concebido no otorga nada a sus ciudadanos; más bien, les arrebató algo que debería serles

muypreciado: su capacidad de gobernar sus propias vidas. Debido a esta paradoja, es crucial para la ideología liberal que la transferencia de la autonomía individual a un aparato estatal coercitivo se considere basada en el consentimiento, que adopte la forma de un «contrato». En palabras de John Locke, «dondequiera que un número determinado de hombres se una de tal manera en una sola sociedad que renuncie a su poder ejecutivo de la ley natural y lo entregue al público, allí y solo allí hay *sociedad política o civil*». (1988/1690: 325; cursiva en el original). Así, desde su concepción más temprana, la libertad liberal requiere una supuesta negación voluntaria de la autonomía individual.

Debe notarse que la forma en que Locke usa el término sociedad civil es muy diferente del uso de teóricos posteriores, en el sentido de que incluye los poderes legislativo y ejecutivo del Estado (325). En las primeras obras del liberalismo, la sociedad civil no se veía como opuesta, ni siquiera diferenciada de la sociedad política; más bien, ambos términos se usaron como sinónimos para distinguir el ámbito de la sociedad del de la naturaleza. 'Civil' en este contexto significa algo más como 'civilizado' que 'privado'. Sin embargo, creo que el punto que estoy tratando de hacer no depende de la forma en que el liberalismo clásico teoriza el aparato estatal, la sociedad humana, la naturaleza, la economía y la política. Lo que es crucial es que, a través de la creación de una división entre el individuo (que se convierte en ciudadano) y su actividad

autónoma (que pasa a estar sujeta a la regulación estatal), los ciudadanos liberales llegan a creer que no puede haber libertad sin la forma estatal.

La máxima expresión de esta creencia se puede encontrar en la obra de GWF Hegel, quien también se vio envuelto en los levantamientos revolucionarios de su tiempo<sup>26</sup>. Hegel reconoce, en la *Fenomenología del espíritu*, que son posibles dos puntos de vista contradictorios sobre la cuestión de la relación entre el individuo y el Estado. El individuo puede ver el poder estatal como 'un opresor y el Mal', ya que el Estado 'repudia la acción como acción individual y la somete a la obediencia (1977/1807: 303). En la visión burguesa de Hegel, el principio opuesto es "la Riqueza, que es probable que el individuo vea como el Bien". Pero señala que este juicio surge de una condición de reflexión incompleta, una posición 'innoble' y 'egocéntrica' (305). Al alcanzar un punto de vista 'noble', el individuo llega a 'ver en la autoridad pública lo que está de acuerdo con ella... y al servicio de esa autoridad su actitud hacia ella es de verdadera obediencia y respeto' (305). Por supuesto, no se renuncia por completo a la búsqueda de la riqueza, y el

---

26 Los escritos de Hegel son notoriamente resbaladizos y difíciles de caracterizar, y aún más difíciles de criticar, ya que cree que él mismo aborda y trasciende todas las críticas posibles a medida que avanza su argumento. También existe una vasta literatura secundaria sobre su obra, que no abordaré de manera sistemática. Por estas y otras razones, el tratamiento que estoy dando a su trabajo puede parecer superficial a los especialistas académicos, pero espero que siga siendo accesible a los no especialistas.

poder estatal en esta etapa de reflexión permanece desprovisto de lo que Hegel llamó Espíritu, que podría pensarse mejor como participación en una unidad cultural global. Pero es claro que, para Hegel, el Estado y el capitalismo son elementos esenciales para el logro de las etapas superiores por venir<sup>27</sup>.

De hecho, argumentó que los individuos están endeudados por su propia existencia con 'el medio de sustentación universal, con el *poder* de toda la nación' (213; cursiva en el original), tal como se expresa en la forma estatal. Sin embargo, al mismo tiempo –y esto está de acuerdo con el método dialéctico de Hegel– ese "ser para sí mismo" se entrega "tan completamente como en la muerte" a las estructuras y procesos nacionales dominantes, "sin embargo, en esta renuncia [no] menos se conserva a sí mismo» (308). Hegel proporciona así una motivación altruista para el abandono simultáneo de la autonomía individual y su recuperación como libertad dentro del Estado–nación, un acto que Hobbes y Locke pudieron justificar solo sobre la base de un interés propio innoble. Por maravillosa y extática que pueda parecer esta unión, debe señalarse que está en conflicto con otro aspecto importante de lo que Hegel dice que significa ser social, es decir, nuestro reconocimiento mutuo como seres con voluntad y autonomía, nuestra participación en una

---

27 De acuerdo con su doctrina, se deben atravesar varias otras etapas antes de que la autoconciencia llegue a la comunión final con el Espíritu Absoluto.



*Sittlichkeit*, o comunidad ética<sup>28</sup>. Hegel adoptó una serie de supuestos, heredados de Hobbes y Locke, que sostienen que debe haber un Estado; que este Estado debe usarse para obligar a los ciudadanos de una nación asociada a una forma pseudo-consensual de comunión universal; y que la única alternativa a este pacto es ser abandonado a una vida brutal y desagradable de competencia mortal por los medios de subsistencia. Por lo tanto, no sorprende que los teóricos liberales hayan ignorado consistentemente a cualquiera que sugiera que una vida sin el Estado podría ser superior a otra dentro de él, mientras que los estados liberales y las corporaciones han tenido una tendencia a aplastar o incorporar sin piedad a cualquier grupo o movimiento que parezca estar probando la validez de esta sugerencia a través de su actividad práctica.

## **Hegemonía = Dictadura + Democracia**

Los gobiernos marxistas, por supuesto, también han sido extremadamente hábiles para aplastar sin piedad a las fuerzas autónomas. Sin embargo, en comparación con sus

---

28 Esta discusión toca solo indirectamente un conjunto de debates que son cruciales para la filosofía social y política occidental, a saber, la interpretación de la 'dialéctica amo-esclavo' en la Fenomenología del Espíritu. Para mayor discusión, ver Day (2000: 35–8).

contrapartes liberales, Lenin, Stalin y Mao fueron relativamente honestos y abiertos sobre sus actividades, y las justificaron teóricamente. ¿Cómo podría ser que el socialismo marxista, como *ideología* de la libertad en comunidad, se convirtiera en su horrible opuesto? ¿Fue esto el resultado de una racha de mala suerte, de buscar el 'socialismo en un solo país', o fue, como señaló Bakunin en la década de 1880, un resultado predecible de la estrategia revolucionaria de Marx y los marxistas? Es bien sabido que Marx y Engels se propusieron poner en pie a Hegel, es decir, bajar a tierra el idealismo alemán invirtiendo su concepción de dónde se podía encontrar realmente el "fundamento" de la historia: en las relaciones materiales en lugar de en las ideas. Pero, como siempre ocurre con la crítica deconstructiva, el cuerpo que sometieron a este tratamiento acrobático conservó algunas de sus características clave. De Hegel, Marx y Engels tomaron la idea de que la lucha entre fuerzas antagónicas es fundamental para el desarrollo histórico. Y allí donde los liberales vieron esto como una batalla entre individuos aislados, los 'socialistas científicos' lo enmarcaron como una lucha entre principios antagónicos traídos a la realidad. 'La historia de toda la sociedad existente hasta ahora es la historia de las luchas de clases', declararon en la célebre salva inicial del *Manifiesto del Partido Comunista* (Marx y Engels 1888/1848: 40). Para Marx y Engels, la historia ocurre en un escenario que Hobbes y Locke caracterizan como el estado de naturaleza, y termina con el comunismo, como el

logro de un orden social propiamente 'civil'. Es decir, la misma narrativa que proporciona un origen mítico en el liberalismo proporciona un punto final mítico en el socialismo marxista. Esto es posible porque Marx y Engels, nuevamente como Hobbes, Locke y Hegel, creían que es 'solo en comunidad' que podemos encontrar nuestra libertad (Marx y Engels 1978/1848: 197). Agregan, sin embargo, que la concepción burguesa de comunidad es inadecuada porque no es suficientemente universal: "la libertad ha existido sólo para los individuos que se desarrollaron dentro de las relaciones de la clase dominante y sólo en la medida en que eran individuos de esta clase" (197). Así, la comunidad liberal es 'ilusoria' y necesita ser reemplazada por una comunidad socialista que sea 'real' (197).

Al intentar caracterizar a esta comunidad, Marx y Engels también adoptaron otros conceptos clave del liberalismo, incluida su concepción de la sociedad civil. 'La forma de relación determinada por las fuerzas productivas existentes en todas las etapas históricas anteriores', declararon, 'y a su vez determinando éstas, es la *sociedad civil*' (1978/1848: 163; cursiva en el original). Esta esfera, tal como se define en 'La ideología alemana', 'abarca toda la vida comercial e industrial de una determinada etapa y, en la medida en que trasciende el Estado y la nación, aunque, por otra parte, debe afirmarse nuevamente en las relaciones exteriores como nacionalidad, y debe organizarse interiormente como

Estado» (163). La comprensión de Marx y Engels de la relación entre la sociedad civil y el Estado difiere de la de Hegel en que este último, como hemos visto, intenta resolver las contradicciones entre ellos a través de una inmersión en el Espíritu Absoluto. Marx y Engels tienen cuidado de dejar a la sociedad civil en su lugar, por así decirlo, atribuyéndole explícitamente relaciones duraderas, determinantes y determinadas. Su explicación es también más compleja que la que asumieron muchos marxistas, ya que señala los efectos determinantes que la sociedad civil (la superestructura) puede tener sobre "las fuerzas productivas existentes" (la base económica), así como los efectos que proceden de la base a la superestructura. Sin embargo, sigue siendo cierto que Marx y Engels vieron a la sociedad civil como necesariamente expresada y expresiva de un sistema de estados-nación, al menos hasta que llegue el tiempo del fin y la historia haya producido su flor final, la sociedad sin clases.

¿Cómo llegar a esta unión con la Comunidad Absoluta? De la misma manera que la burguesía ha llegado a su Tierra Santa, es decir, por revolución violenta. Marx y Engels quedaron bastante impresionados con la capacidad de esta clase ascendente para imponer su voluntad sobre los demás, y apreciaron particularmente, aunque irónicamente, su papel en librar a Europa del absolutismo:

La burguesía, históricamente, ha jugado un papel sumamente revolucionario... dondequiera que ha tomado la delantera, [ha] puesto fin a todas las relaciones feudales, patriarcales, idílicas.... En una palabra, ha sustituido la explotación, velada por ilusiones religiosas y políticas, por la explotación desnuda, desvergonzada, directa, brutal (1888/1848: 44-5)

La burguesía, como clase universal 'falsa', había logrado mucho. Ahora, usando los mismos métodos de usurpación violenta del poder estatal, se esperaba que el proletariado 'creara un mundo a *su* propia imagen' (47; cursiva agregada). Se elevaría a sí misma a la posición de clase dominante y, por lo tanto, como la única clase verdaderamente universal, "ganaría la batalla de la democracia" (74).

En este tratamiento extremadamente superficial, no pretendo haber resuelto, ni siquiera haber abordado adecuadamente ninguno de los numerosos debates dentro de la teoría marxista que son relevantes para los puntos que he planteado. Hacerlo sería deseable desde un punto de vista intelectual, pero sería una desviación de mi argumento central, en el que Marx y Engels aparecen principalmente como un punto de pivote entre el liberalismo hegeliano y el socialismo de Estado. Su trabajo se verá más comprometido cuando sea necesario mostrar cómo su posición se basó en

una exclusión explícita de otras opciones existentes, a saber, las que ofrecía el socialismo utópico que consideraban tan peligroso. Pero por ahora debo pasar a una discusión de quienes vinieron después de ellos: los marxistas rusos, quienes usaron por primera vez el término hegemonía en el contexto de la teoría social y política moderna.

En sus *Cuadernos de la prisión*, Antonio Gramsci sostiene que el crédito por el 'gran evento' de la 'teorización y realización' de la hegemonía debe ir a 'Illich', es decir, a Vladimir Illich Lenin (Gramsci 1971: 357). Abundan los debates sobre la relación de Lenin con la teoría de la hegemonía, la relación de Gramsci con Lenin y el leninismo, y la relación de Lenin con una generación anterior de socialistas rusos que incluye figuras como GV Plekhanov y Pavel Axelrod<sup>29</sup>. Una vez más, no puedo esperar brindar una resolución definitiva a estos debates, y no tengo interés en

---

29 Joseph Femia sostiene que, tanto antes como después de la prisión, "la estructura esencial del pensamiento [de Gramsci] y el núcleo de su compromiso político era marxista y revolucionario, aunque innovador y flexible" (1981: 243). El único objetivo de la guerra de posiciones, sugiere Femia, es asegurar el éxito de un asalto frontal completo al poder estatal. En esta lectura, que es apoyada por Massimo Salvadori, 'la teoría de la hegemonía de Gramsci es la expresión más alta y compleja del leninismo' (1979: 252). Norberto Bobbio, por su parte, sostiene que 'la teoría de Gramsci introduce una profunda innovación con respecto a toda la tradición marxista. La sociedad civil en Gramsci no pertenece al momento estructural, sino al superestructural' (1979: 30). Por supuesto, los textos de Gramsci son notoriamente fragmentarios, y los efectos de la censura carcelaria pueden invocarse para apoyar o desacreditar casi cualquier lectura de los Cuadernos.

intentar hacerlo. Lo que espero mostrar, más bien, es cómo una cierta comprensión del desarrollo de la teoría de la hegemonía se ha vuelto dominante dentro del marxismo occidental contemporáneo y aquellas ramas de la teoría académica y la práctica activista sobre las que ha tenido una influencia duradera. Este entendimiento sostiene que, al menos desde la época de Lenin, las teorías marxistas de la hegemonía han contenido un aspecto dual de consentimiento y coerción<sup>30</sup>. Si bien el aspecto consensual de la hegemonía permaneció secundario en la teoría de Lenin, y ciertamente en su práctica, la comprensión dominante sostiene que Gramsci lo desarrolló aún más. Para mi argumento, lo más importante es la afirmación de que el desarrollo de Gramsci del aspecto consensual de la hegemonía representa no solo un avance *significativo* más allá del leninismo, sino un avance *adecuado* para la comprensión y promoción de los movimientos sociales radicales contemporáneos. Refutar esta afirmación es la tarea central de este capítulo y del siguiente.

Como ha demostrado Perry Anderson en un excelente artículo en *New Left Review* (1976), el concepto de hegemonía (*gegemoniya*) fue desplegado por primera vez en un contexto revolucionario socialista por Plekhanov y Axelrod. En este momento en Rusia, la energía de las fuerzas

---

30 Me atrevería a sugerir que los conceptos de 'falsa conciencia' y 'concienciación' en el marxismo clásico prefiguran el aspecto consensual de la hegemonía.

políticas de todos los colores se centró en la lucha contra el absolutismo zarista. Plekhanov estaba entre los que sentían que la próxima revolución sería necesariamente de carácter burgués, como había sido el caso en Europa. Lo mejor que podía hacer el proletariado, argumentó en la década de 1880, era hacerse eco de las demandas de la burguesía y esperar pacientemente hasta que la sociedad rusa hubiera avanzado hasta el punto en que una revolución fuera factible (Anderson 1976: 15–18). Sin embargo, a fines de la década de 1890, Axelrod comenzó a argumentar que el proletariado podía y debía liderar el camino hacia un cambio social radical. Todas estas discusiones se basaron, por supuesto, en la suposición de que la clase que "dirigía" una revolución se convertiría en la clase dominante en un nuevo orden que se establecería; se daba por sentado que continuaría existiendo una Estado–nación ruso, lo que estaba en juego era quién predominaría dentro de esta formación. Por lo tanto Martov declaró que '[l]a lucha entre los "críticos" y los marxistas "ortodoxos" es realmente el primer capítulo de una lucha por la hegemonía política entre el proletariado y la democracia burguesa' (citado en Anderson 1976: 16). Oculto dentro del concepto de hegemonía entonces, desde el momento mismo de su aparición en la teoría y la práctica marxista, había un conjunto de supuestos que restringían las posibilidades de organizar tanto las luchas revolucionarias como las sociedades posrevolucionarias. En el Capítulo 3 discutiré el contexto en el que se hicieron estas suposiciones y daré voz



a las posibilidades que fueron cerradas silenciosamente, a través de una discusión de la relación entre Marx y Engels y los socialistas utópicos. Pero por el momento quiero continuar con la genealogía de la hegemonía, pasando ahora a la forma en que este concepto fue manejado por la persona que eventualmente lideraría la revolución que desafió la ortodoxia marxista: Lenin.

En el folleto *Reformismo en el Movimiento Socialdemócrata Ruso*, publicado en 1911, Lenin tomó la posición de Axelrod y argumentó que "como la única clase consistentemente revolucionaria de la sociedad contemporánea, [el proletariado] debe ser el líder en la lucha de todo el pueblo" por una revolución plenamente democrática... El proletariado es revolucionario sólo en la medida en que es consciente y pone en práctica esta idea de la hegemonía [*gegemoniya*] del proletariado» (Lenin 1963/1911: 232–3). Afirmaciones similares se pueden encontrar a lo largo de sus escritos, por ejemplo, en *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución*: "Nos proponemos dirigir (si el curso de la Gran Revolución Rusa tiene éxito) no solo al proletariado, organizado por la Social-Democracia, sino también [la] pequeña burguesía, que es capaz de marchar junto a nosotros" (1975/1905: 40). ¿Hacia dónde iban a llevar Lenin y el proletariado al pueblo ruso? A una 'dictadura democrática revolucionaria del proletariado y el campesinado' (52). Si bien estas afirmaciones muestran claramente el compromiso de Lenin

con la línea establecida por Plekhanov y Axelrod<sup>31</sup>, plantean la cuestión de cómo se suponía que el proletariado alcanzaría la hegemonía y al mismo tiempo preservaría la democracia. Como no es de los que dejan cabos sueltos, Lenin proporcionó una respuesta detallada a esta pregunta en lo que sin duda es su obra más conocida, *¿Qué hacer?* (1967/1902).

Tomado en su contexto histórico, *¿Qué hacer?* debe verse como una polémica precisamente dirigida contra la "espontaneidad" y el "primitivismo", dos tendencias dentro de los círculos revolucionarios rusos que Lenin encontró particularmente peligrosas. En los debates de la época, las actividades 'espontáneas' de las clases revolucionarias (huelgas, círculos de lectura, destrucción de maquinaria) se contrastaban con las actividades 'metódicas' de los intelectuales revolucionarios dedicados: escribir cartas y panfletos, hablar en público y derrotar los esfuerzos de la policía para disolver el movimiento revolucionario. Quienes valoraban la espontaneidad sostenían que una revolución exitosa podía ser llevada a cabo por un proletariado que creaba, desde dentro de sus propias filas, su propia estrategia y táctica. Lenin, por otro lado, argumentó que "la lucha espontánea del proletariado no se convertirá en su genuina lucha de clases hasta que esta lucha sea dirigida por

---

31 Lenin y Plejánov, por supuesto, tomaron caminos separados en el momento de la escisión entre bolcheviques y mencheviques. Sin embargo, ambos partidos estaban comprometidos con formas hegemónicas de lucha.

una fuerte organización de revolucionarios" (1967/1902: 132). Para él, la espontaneidad de la clase trabajadora era valiosa solo en la medida en que podía ser aprovechada y dirigida por fuerzas externas. Su crítica del primitivismo se deriva directamente de esta suposición; si van a liderar con éxito a las masas que despiertan espontáneamente, los intelectuales revolucionarios deben convertirse en "profesionales" (107), es decir, deben especializarse en la actividad elegida, prestar mucha atención a su teoría e historia y a "todas las reglas del arte de la revolución". (108). Proceder de otro modo sería intentar "el tipo de guerra... conducida por una masa de campesinos, armados con garrotes, contra las tropas modernas" (99).

Lo que motivaba a Lenin era un fuerte deseo de resucitar lo que él veía como los años de gloria del revolucionarismo ruso. Si no sois aficionados enamorados de vuestros métodos primitivos, ¿qué sois entonces?... ¿piensas que nuestro movimiento no puede producir líderes como los de los años 1870' (104). Lo que los líderes de la década de 1870 entendieron sobre todo, fueron las exigencias de trabajar en el contexto autocrático de la Rusia zarista, con su policía secreta, censura de prensa, incursiones incesantes en organizaciones revolucionarias, juicios falsos, etc. De hecho, Lenin argumentó que "el secreto es una condición tan necesaria para este tipo de organización que todas las demás condiciones (número y selección de miembros, funciones, etc.) deben ajustarse a ella" (133). Eran bien

conocidas sus ideas sobre la necesidad de una estrecha organización formal y centralización de los cuadros revolucionarios profesionales, y ya había sido atacado por sus tendencias antidemocráticas. Pero la democracia implica publicidad, argumentó Lenin en respuesta, y una organización secreta no podría, por definición, operar en público. Tampoco, por las mismas razones, sus dirigentes podían ser elegidos. Así, en un país autocrático, la 'democracia amplia' en la organización revolucionaria se convierte en un '*juguete inútil y dañino*' (136; cursiva en el original).

Para evitar una crítica fácil y unilateral de los modos de organización vanguardistas, es importante señalar que Lenin hizo una distinción entre las formas propias de los cuadros de revolucionarios profesionales y las que eran aplicables en la organización de los propios trabajadores. 'La centralización de las funciones secretas de la *organización*', señaló, 'de ninguna manera implica la centralización de todas las funciones del *movimiento*' (122; cursiva en el original). Creía que los grupos de trabajadores que buscaban involucrar a un 'público amplio' debían ser 'tan flexibles y discretos como fuera posible' (123), y debían 'permanecer sin ninguna estructura formal rígida', para minimizar las posibilidades de ser infiltrados (115). Así, Lenin representa a los intelectuales socialdemócratas revolucionarios como forzados a una exigencia desagradable pero necesaria: valoran mucho la democracia,

pero están pragmáticamente obligados a trabajar de manera antidemocrática debido al contexto represivo en el que se encuentran.

Si este fuera el caso, es decir, si Lenin creyera que las formas de organización no democráticas eran apropiadas solo para contextos absolutistas, entonces uno esperaría que cien flores hubieran florecido, por así decirlo, después de la *revolución*. Pero en cambio lo encontramos, en 1919, discutiendo contra esos 'hipócritas amigos de la burguesía', esos 'estúpidos soñadores' que creen que la democracia 'pura' se puede lograr de una vez, sin pasar por una fase de dictadura del proletariado (1955 /1919a: 21). Ahora no es la policía secreta la que hace imposible que florezca la democracia, sino la necesidad de 'suprimir la resistencia de los explotadores', es decir, de los remanentes de la clase capitalista dentro de Rusia. Para 1923, el último año de su vida política activa, Lenin había comenzado a señalar que los capitalistas externos también representaban una amenaza para la naciente revolución soviética. 'No es fácil para nosotros... seguir adelante hasta que triunfe la revolución socialista en los países más desarrollados', se lamentó (1966/1923: 498). Invocando una vez más la teoría de la hegemonía proletaria, declaró que “[debemos] mostrar extrema cautela para preservar nuestro gobierno obrero y mantener a nuestro pequeño proletariado y muy pequeño campesinado bajo su dirección y autoridad” (499). La forma de hacerlo era hacer más eficiente el aparato

estatal; tan eficiente, de hecho, como en los países de Europa occidental. Pero, una vez más, el problema de la espontaneidad asomó su fea cabeza. Lenin sintió que los trabajadores que estaban 'absorbidos en la lucha' para construir un nuevo orden no estaban 'suficientemente educados'. Les gustaría construir un mejor aparato [estatal] para nosotros, pero no sé cómo. La educación, por supuesto, podría suplir esta carencia, pero el primitivismo ruso, una vez más, se interpuso en el camino: “tenemos elementos de conocimiento, educación y formación, pero son ridículamente inadecuados en comparación con todos los demás países” (488). Entonces, Lenin propuso endurecer los requisitos para aquellos trabajadores que fueran reclutados para la Comisión Central de Control: tendrían que ser burócratas profesionales que pudieran 'pasar una prueba en los fundamentos de la teoría de nuestro aparato estatal, en los fundamentos de la gestión de rutina de oficinas, etc.' (491).

Tomando el análisis presentado en *¿Qué hacer?* en el contexto de las intervenciones posteriores de Lenin, parecería que su desconfianza en las formas democráticas en 1902 no puede atribuirse por completo a las dificultades de operar bajo el absolutismo zarista. Una vez eliminado ese pretexto, simplemente encontró otros enemigos que hacían de la democracia un juguete inútil y dañino. Esto lleva a preguntarse si no creía, a pesar de su retórica, que la autoridad y la burocracia eran necesarias para el orden

social como tal. De hecho, hay amplia evidencia para esta suposición. En *¿Qué hay que hacer?* Lenin cierra la sección en la que pide una organización revolucionaria profesional, centralizada y secreta con un ejemplo de la experiencia de los sindicatos ingleses. Al principio, señala, los miembros de estas organizaciones 'consideraban como un signo indispensable de democracia que todos los miembros hicieran todo el trabajo de dirección de los sindicatos' (1967/1902: 138). Se rotaron los trabajos, todas las preguntas se sometieron a votación, etc. Pero esto no duró. "Se requirió un largo período de experiencia histórica para que los trabajadores se dieran cuenta de lo absurdo de tal concepción de la democracia y para hacerles comprender la necesidad de instituciones representativas, por un lado, y de funcionarios a tiempo completo, por el otro" (138). Así que no fue el zarismo, no fueron los restos internos de la clase capitalista y no fue lo que Stalin llamó el problema del 'socialismo en un solo país' lo que llevó a Lenin al autoritarismo y la burocracia; era su creencia de que *ningún orden social* podría existir sin un control de arriba hacia abajo, lo que significaba la hegemonía del proletariado sobre todas las demás clases sociales y la hegemonía de varios cuadros profesionales sobre el proletariado.

Esto, por supuesto, no es una nueva crítica de Lenin o el leninismo. Sin embargo, una discusión detallada de su teoría de la organización revolucionaria es importante para esta genealogía, ya que nos ayuda a comprender cómo usa el

concepto de hegemonía para unir hábilmente lo que de otro modo se vería como dos términos antitéticos: dictadura y democracia:

El sistema soviético proporciona el máximo de democracia para los trabajadores y campesinos; al mismo tiempo, marca una ruptura con la democracia *burguesa y el surgimiento de un nuevo tipo de democracia* que hace época, a saber, la democracia proletaria o la dictadura del proletariado (1966/1921: 54)

En *Informe sobre el derecho de revocación*, reconoce que el Estado capitalista es una institución a través de la cual el "pueblo entero" es coaccionado por un "puñado de plutócratas". Sin embargo, en condiciones de dictadura del proletariado, dice que es posible utilizar el Estado para asegurar "el cumplimiento de la voluntad del pueblo" (1955/1919b: 13). Los teóricos liberales, por supuesto, reconocerán inmediatamente esta formulación como la que justifica el Leviatán. Así es con Lenin, diría yo, que el marxismo revolucionario comenzó su larga marcha hacia el posmarxismo liberal. Curiosamente, esto fue en cierto modo un viaje en el tiempo; es decir, el posmarxismo puede verse como un compromiso, en el contexto de los países superdesarrollados de la década de 1980, con la pregunta que enfrentaron los revolucionarios rusos de la década de 1880: ¿cómo vamos a completar la revolución burguesa?



Pero al ir tan atrás llego demasiado lejos. El vínculo entre Lenin y Laclau debe establecerse primero mediante una lectura de Gramsci, quien tomó el concepto de hegemonía y lo adaptó para su uso en los estados "democráticos" de Europa occidental.

Después de la muerte de Lenin, el significado del término hegemonía siguió cambiando. En los debates de la Tercera Internacional, comenzó a usarse para referirse no solo a la necesidad del proletariado de ejercer la dirección sobre la burguesía durante una hipotética revolución, sino para describir la posición de la burguesía sobre el proletariado en las sociedades capitalistas realmente existentes. Fue a través de su participación en el Komintern que Gramsci se familiarizó con los debates en torno a la teoría de la hegemonía. La Italia fascista difícilmente fue un modelo de tolerancia liberal, pero la intervención de Gramsci en estos debates se basa en el despliegue de lo que hemos visto es una metáfora central de la teoría política liberal y marxista: la división de las sociedades modernas en los ámbitos del Estado y sociedad civil.

Como he señalado, esta división tiene una larga historia, y vuelve a mutar con Gramsci<sup>32</sup>. En *Prison Notebooks*, sugiere que las sociedades occidentales contemporáneas contienen dos 'niveles superestructurales' principales: uno que puede

---

32 Para una discusión en profundidad del concepto de sociedad civil en relación con la teoría de la hegemonía de Gramsci, véase Bobbio (1979).

llamarse 'sociedad civil', es decir, el conjunto de organismos comúnmente llamados 'privados'; y otra a la que se refiere como 'sociedad política', o 'el Estado' (1971: 12). Gramsci afirma que su noción de sociedad civil está tomada de *la Filosofía del derecho de Hegel* (1977/1807), pero como ha señalado Joseph Femia (1981), al ver tanto al Estado como a la sociedad civil como niveles 'superestructurales', Gramsci parece considerarlos analíticamente separables de la 'base', es decir, de la economía. Esto contrasta con Hegel, y con el uso común liberal-capitalista, en el que la "esfera privada" se identifica muy fuertemente con la actividad económica capitalista. Pero es importante notar que en Gramsci esta separación es producto de un punto de vista analítico particular. Adoptando un punto de vista diferente, señala en otra parte que "entre la estructura económica y el Estado con su legislación y coerción se encuentra la sociedad civil" (Gramsci 1971: 208). Este pasaje parece implicar que el Estado, la sociedad civil y la economía son sistemas entrelazados pero relativamente autónomos, sistemas *dialécticos* en el sentido hegeliano<sup>33</sup>.

En la esfera de la sociedad civil, argumentaba Gramsci, las "grandes masas de la población" dan su consentimiento "espontáneo" a la "dirección general impuesta a la vida social por un grupo fundamental dominante". En esta

---

33 Esto no quiere decir, por supuesto, que Gramsci acepte los aspectos teleológicos y jerárquicos de la explicación de Hegel de las relaciones entre estos sistemas.

elección de terminología ('grupo fundamental' en lugar de 'clase') podemos ver cómo Gramsci estaba desplegando el concepto de hegemonía en un sentido aún más general que el que se había hecho dentro del discurso de la Tercera Internacional, mientras que al mismo tiempo, como se ha señalado muchas veces, intentaba desviar la atención de los censores penitenciarios. Pero esta noción relativamente abstracta de 'grupo fundamental' también es crucial para la apropiación del análisis de Gramsci por parte de los teóricos de los nuevos movimientos sociales, como veremos. En cualquier caso, según Gramsci, un grupo que busca la 'supremacía' debe 'dirigir' grupos afines y aliados ('amigos') que reconozcan y acepten su superioridad moral, intelectual y política. Aquí asume la existencia de algo así como un pluralismo liberal, es decir, la existencia de actores sociales que son capaces de convencer, o ser convencidos, sobre la base de una argumentación razonada.

Sin embargo, no se puede suponer que todos los grupos sociales puedan ser tratados de esta manera. Por lo tanto, debe entrar en juego "el aparato de poder coercitivo estatal que 'legalmente' impone disciplina a aquellos que no consienten ni activa ni pasivamente" (1971: 12). En tiempos de 'crisis', argumenta Gramsci, un grupo que busca la hegemonía debe esforzarse por 'dominar' o 'liquidar' a los grupos antagónicos ('enemigos'), utilizando la fuerza armada cuando sea necesario (57)<sup>34</sup>. Si bien no especifica

---

34 La distinción amigo/enemigo fue desarrollada en el contexto de las

consistentemente el orden requerido en el que un grupo fundamental dominante debe lograr tanto la hegemonía en la sociedad civil como el poder estatal en la sociedad política, está claro que para Gramsci ambas son condiciones necesarias pero no suficientes para una transformación social *exitosa*. No hay hegemonía sin poder estatal; no hay poder estatal sin hegemonía.

En otras ocasiones, sin embargo, Gramsci analiza estos dos modos como si existieran en una relación jerárquica, más que complementaria. Al hablar de las 'dos formas en las que el Estado se presenta... es decir, como sociedad civil y como sociedad política' (268), Gramsci eleva el Estado de su posición *junto a* la sociedad civil a una posición por encima tanto de ella *como* de la sociedad política. En este modelo, el Estado asume la función de un complemento o subsunción dialéctica: se 'presenta a sí mismo' como sociedad tanto civil como política (263). Aquí se le da primacía al aparato coercitivo del Estado sobre los procesos consensuales, de modo que la hegemonía en la sociedad civil no aparece como un fin en sí mismo, sino más bien como un medio para alcanzar el poder "convirtiéndose" en el Estado (261–3).

Si bien se deriva claramente de la filosofía liberal y la teoría marxista del siglo XIX, el privilegio otorgado al Estado en el análisis de Gramsci también está impulsado por sus

---

teorías posmarxistas de la hegemonía por Laclau y Mouffe (1985).

observaciones empíricas de las revoluciones modernas, incluida la larga lucha por la unificación de Italia. Como la mayoría de los revolucionarios de su tiempo, Gramsci estaba muy interesado en descubrir cómo un grupo social de alcance limitado podía lograr el dominio sobre una 'sociedad nacional completa' (1971: 56). Asumió que el resultado natural e inevitable de la hegemonía, como un juego pluralizado de fuerzas antagónicas dentro de los límites de un Estado-nación, era que 'sólo una' de las fuerzas contendientes 'tendería a prevalecer... a propagarse por toda la sociedad', a través de su control del aparato estatal (181). Es decir, asumió que el objetivo de cualquier transformación social exitosa es permitir que un grupo con un conjunto de intereses particulares logre "no solo un unísono de objetivos económicos y políticos, sino también una unidad intelectual y moral" (182). Sólo a través del partido, que Gramsci, siguiendo a Maquiavelo, llama el "príncipe moderno", pueden coagularse los gérmenes de una voluntad colectiva para volverse "*universal y total*" de esta manera (129; cursiva añadida).

¿Qué es lo que Laclau y Mouffe (1985: 156) han llamado necesarios *efectos de irradiación*? La distinción de Gramsci entre aquellos cuyo consentimiento se debe buscar y aquellos a quienes se debe coaccionar se basa en el interés propio de la clase (o del grupo): el límite entre el consentimiento y la coacción se establece, en la práctica, por la distancia relativa entre las demandas del grupo que

busca la hegemonía y las de los grupos a ser dirigidos o coaccionados. Así, la sociedad civil aparece de hecho como una construcción política, una "esfera" que no preexiste a las relaciones de poder situadas, sino que se crea en el impulso del momento histórico, por así decirlo, para separar a aquellos que posiblemente podrían ser llevados a una alianza revolucionaria de aquellos que deben ser excluidos de ella.

## **Gramsci, Lenin y la Hegemonía de la Hegemonía**

Por lo tanto, sugeriría que Gramsci buscó, como lo hizo Lenin, ese 'punto dulce' revolucionario donde la dictadura se encuentra con la democracia. Por supuesto, abundan los debates sobre la relación de Gramsci con Lenin y el leninismo, algunos de los cuales son ciertamente relevantes aquí. Femia sostiene que, tanto antes como después de la prisión, "la estructura esencial del pensamiento [de Gramsci] y el núcleo de su compromiso político era marxista y revolucionario, aunque innovador y flexible" (1981: 243). El único objetivo de ganar hegemonía en la sociedad civil, sugiere Femia, es asegurar el éxito de un asalto frontal completo al poder estatal. En esta lectura, que también es apoyada por Massimo Salvadori, 'la teoría de la hegemonía de Gramsci es la expresión más alta y compleja del

leninismo' (1979: 252). Norberto Bobbio, por su parte, sostiene que 'la teoría de Gramsci introduce una profunda innovación con respecto a toda la tradición marxista. *La sociedad civil en Gramsci no pertenece al grupo estructural, sino al superestructural*' (1979: 30; cursiva en el original). Me parece que el pensamiento de Gramsci sí representa una ruptura con ciertos aspectos de la teoría y la práctica de Lenin, al mismo tiempo que continúa y profundiza su despliegue retórico del juego entre dictadura y democracia extendiéndolo a las sociedades liberal-capitalistas.

Esta observación se hace, por supuesto, desde una posición relativamente "interior" a la tradición marxista. Desde el punto de vista de la genealogía que estoy tratando de construir, lo que es más importante señalar es que tanto Lenin como Gramsci teorizan la hegemonía principalmente como un modo de revolución política característica de lo que podría llamarse los "viejos movimientos sociales" (Old Social Movements, OSM), es decir, el liberalismo moderno y el marxismo. Como he indicado en este capítulo, los revolucionarios políticos buscan efectos que (1) se sientan en todo un espacio social, generalmente un Estado-nación, y (2) se espera que ocurran en un amplio espectro, de hecho, el espectro más amplio posible de estructuras y procesos sociales, políticos, culturales y económicos. Las revoluciones políticas son totalizadoras en su intención y se basan en modelos de cambio social autoritarios y centrados en el Estado que, en la tradición marxista, se basan principal

o exclusivamente en la clase y, en la tradición liberal, enmascaran su orientación de clase con una referencia a una universalidad ilusoria basada en la pérdida de la autonomía individual. A pesar de sus muchas diferencias, los liberales modernos y los marxistas modernos comparten un supuesto fundamental sobre la necesidad de la hegemonía, un supuesto que, como mostraré ahora, se repite en el terreno de las sociedades posmodernas.



### III. INDAGANDO LA HEGEMONÍA DE LA HEGEMONÍA: EL POSMARXISMO Y LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

*El término nuevos movimientos sociales se  
acerca rápidamente a su fecha de caducidad.*

(Crossley 2003: 149)

#### **El largo medio del siglo XX**

Antes de saltar a una discusión sobre la política posmoderna, es importante trazar los años de declive del modernismo occidental. Estos estuvieron marcados por la incapacidad de las revoluciones socialistas autoritarias rusa,

china y otras para hacer realidad las promesas de la ideología marxista y la cooptación exitosa de la clase trabajadora occidental por parte del Estado de bienestar. Entre las décadas de 1930 y 1960, el liberalismo pudo proclamar durante un breve período, al menos en los países "desarrollados", que había cumplido sus promesas, y en esta (muy pequeña) porción del mundo hubo una relativa paz de clases por un momento. Sin embargo, no pasó mucho tiempo antes de que surgieran nuevas formas de contestación en respuesta a viejas injusticias dentro de los estados-nación del dominio eurocolonial. El movimiento por los derechos civiles de los negros, el feminismo de segunda ola, el ambientalismo, las insurgencias de los pueblos indígenas y el movimiento antinuclear desafiaron la visión liberal de una universalidad armoniosa, declarándola una vez más como una ilusión. Estos llamados 'nuevos movimientos sociales' (NSM) rompieron el precario equilibrio que se había logrado bajo la acomodación keynesiana y establecieron nuevas corrientes de teoría y activismo que anularon muchas de las suposiciones de la izquierda marxista tradicional. Más allá de Europa y sus satélites de colonos blancos, los movimientos nacionalistas de liberación continuaban a buen ritmo: cada vez más naciones querían *su propio* lugar en el sistema de estados. Estas luchas no solo eran de orientación nacionalista, sino a menudo anticapitalista, y también hicieron contribuciones importantes a la teoría y la práctica radicales a través del desarrollo de críticas poscoloniales al eurocentrismo y al

racismo. En la década de 1960, parecía que había amanecido un mejor día para las luchas radicales en todo el mundo.

Pero a partir de la década de 1970, discretamente, comenzó a tomar forma una nueva fuerza para el cambio social. Fue reaccionario, fue violento, pero fue apoyado por muchos de los gobiernos y corporaciones más poderosos del mundo. En ese momento era en gran parte clandestino, pero en la década de 1980 llegó a la conciencia pública a través de las figuras políticas que lo defendían: Ronald Reagan y Margaret Thatcher, los primeros 'neoconservadores' que presionaron abiertamente por un nuevo orden mundial basado en la destrucción de el acomodo keynesiano y el retorno a la doctrina del laissez-faire de la fase más destructiva del liberalismo clásico. Instituciones globales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) comenzaron a transformarse a través de la llamada Ronda Uruguay de negociaciones comerciales que comenzó en 1986. Estas nuevas y valientes burocracias permitieron que la ideología neoliberal impusiera cada vez más sus políticas a los países del Norte y Sur global, cada uno a su manera, pero siempre con el mismo efecto: los varones blancos ricos se enriquecían mientras el medio natural se empobrecía cada vez más, como para asegurarse de que no sólo nadie, sino nada, quedaba fuera del ciclo de explotación capitalista.

A fines de la década de 1980, la Unión Soviética se derrumbó, allanando el camino para que esta ideología naciente, que sus oponentes llegaron a conocer como neoliberalismo, aumentara aún más su alcance. Esta versión más ligera y mezquina de la ideología moderna más exitosa es eminentemente adecuada para promover la globalización capitalista y, al mismo tiempo, parece superar la exclusividad incorporada en el sistema moderno de estados-nación. *Todos* pueden ser incluidos en la Santa Comunión del capitalismo absoluto posmoderno, siempre y cuando, por supuesto, todos estén dispuestos a asumir la posición que les asigna un sistema racista, heterosexista, clasista y discriminatorio empeñado en su propia destrucción. Recién ahora en el proceso de revelarse, y aún prefiriendo las conversaciones secretas entre las élites al debate abierto, el neoliberalismo representa una nueva encarnación de la lógica de la hegemonía, que combina lo peor del colectivismo comunista marxista con lo peor del individualismo liberal-capitalista. Donde se suponía que el liberalismo nos daría libertad, el neoliberalismo promete *seguridad*, que debe ser garantizada por la integración de todas las comunidades humanas dentro de un sistema globalizador de control capitalista de Estado. Así, el neoliberalismo espera alcanzar una hegemonía mundial de un tipo hasta ahora desconocido en la historia humana. Una meta ambiciosa y tal vez imposible, pero que ciertos líderes políticos y corporativos claramente ven como a su alcance.

Aunque se puede, y se debe, decir mucho más acerca de las tendencias que he esbozado tan brevemente, mi objetivo en este capítulo se limitará a mostrar cómo el posmarxismo ha superado algunos de los límites de las teorías marxistas occidentales de la hegemonía, pero a costa de una caída en el pluralismo liberal. Dados los abyectos fracasos del socialismo realmente existente, no sorprende en absoluto que algunos marxistas intentaran "actualizar" su enfoque. Pero en el contexto del auge del neoliberalismo, las estrategias basadas en la representación, el reconocimiento y la integración se han vuelto mucho más peligrosas de lo que alguna vez fueron. Estos peligros son más evidentes en la teoría y la práctica del multiculturalismo liberal, que intenta extender el ámbito de la pluralidad armoniosa más allá de la economía, cubrir las divisiones étnicas y, en el caso límite, aplicarlo a todas las formas posibles de *diferencia*. Sin embargo, a pesar de este alto objetivo, la llamada 'política de reconocimiento' ha sido bastante mal recibida por muchos de aquellos cuyas preocupaciones se supone que debe abordar. Teóricos y activistas de todo el mundo están estableciendo vínculos entre esta política y el orden neoliberal emergente. No solo están creando estos vínculos, sino que están comenzando a crear formas alternativas de identidad autónoma y solidaridad para impugnarlos. Esto es, sin embargo, anticipar demasiado. Antes de poder situar estas alternativas en la historia de la transformación social radical, será necesario abordar el próximo momento

significativo en la historia de la lógica de la hegemonía: el surgimiento de los nuevos movimientos sociales.

## **¿Qué hay de nuevo en los 'nuevos movimientos sociales'?**

Quizás la mejor manera de comenzar una discusión sobre los movimientos sociales de la década de 1960 es preguntarse qué es exactamente lo que los hace "nuevos". Esto está lejos de ser una pregunta simple, ya que diferentes analistas han producido listas diferentes y mutuamente contradictorias de características definitorias, y los desacuerdos sobre su aplicabilidad son rampantes. Como siempre, debe recordarse que los científicos sociales crean lo que estudian en el proceso de estudiarlo, es decir, desde cierto punto de vista, los NMS son una abstracción, un producto de la imaginación sociológica y nada más o menos que eso. Hay, sin embargo, tendencias observables en los enfoques de ciertos grupos que trabajaron en el mundo occidental en las décadas de 1960 y 1980, algunas de las cuales intentaré ahora desentrañar.

La mayoría de los teóricos de los nuevos movimientos sociales están de acuerdo, por ejemplo, en que los NSM se diferencian de los OSM en que abordan una amplia gama de

antagonismos que no pueden reducirse a la lucha de clases: racismo, patriarcado, dominación de la naturaleza, heterosexismo, colonialismo, etc. Este desplazamiento de la clase como antagonismo fundamental ha llevado a muchos comentaristas a ver la política del NSM como "meramente simbólica" e individualista (Melucci 1989: 5; Touraine 1992: 373; Pulido 1998: 7-8). Paul Bagguley usa el término 'política expresiva' para describir las actividades de aquellos a quienes ve como 'portadores de una nueva cultura hedonista' de 'libertad personal' (1992: 34). Aunque esta interpretación es ampliamente aceptada, tiene cierta cualidad desdeñosa que creo que necesita ser cuestionada. Ciertamente, hay algunos individuos en algunos movimientos que se relacionan con su activismo en un nivel puramente personal. Pero es difícil entender cómo esforzarse por mejorar la situación de los homosexuales, las mujeres y las personas de color, o trabajar contra la destrucción militar y ecológica, pueden verse como actividades individualistas. La tasa de agotamiento de los activistas en estos movimientos también parecería sugerir que sus luchas no son más placenteras que las asociadas con la lucha de clases. Por lo tanto, diría que la descripción más precisa de los NSM no es que *no tengan* un análisis de los antagonismos socialmente estructurados, sino que no se centran únicamente en la clase como eje *fundamental* de la opresión. Estas luchas parecen 'meramente simbólicas' o 'meramente culturales' sólo a los ojos de aquellos para quienes las preocupaciones económicas son las únicas

preocupaciones importantes, y quienes no perciben las formas en que las cuestiones basadas en la identidad se entrelazan con las cuestiones económicas.

Otra observación común es que los NSM se diferencian de sus precursores en que "no se percibe que estén luchando por una gran transformación universal" (Pulido 1998: 8). Por esta razón, a menudo se presentan como movimientos de un solo tema. Una vez más, si bien esta observación ciertamente tiene algún valor, es algo reduccionista e ignora los análisis de larga data de las relaciones *entre* varias luchas. Ya en la década de 1970, las feministas socialistas discutían los vínculos entre el patriarcado y el capitalismo (Firestone 1970; Eisenstein 1979), los ecologistas vinculaban el capitalismo con la dominación de la naturaleza (Leiss 1972; Bahro 1986), etc. Por estas razones, no acepto sin reservas la caracterización de los NMS como luchas de un solo tema, y también me gustaría cuestionar la dicotomía entre reforma liberal y revolución marxista que subyace a esta tesis. Sin embargo, estaría de acuerdo en que operar a través de uno o unos pocos ejes de opresión es algo muy diferente de buscar la reconstrucción total de un orden existente a través de medios revolucionarios, y tomo este cambio como un indicador de un debilitamiento parcial de la lógica de la hegemonía.

Esta tendencia también es visible en la orientación de los NSM al poder estatal. A medida que se reconocía más



ampliamente la naturaleza micropolítica y capilar de las macroestructuras y los procesos de poder, la atención de los activistas comenzó a desplazarse hacia una "política de la vida cotidiana y la transformación individual" (Melucci 1989: 5). Además, y muy importante para la genealogía de la lógica de la afinidad, los movimientos sociales que surgieron en la década de 1960 reflejaron un compromiso con la noción de que los medios del cambio social radical deben ser consistentes con sus fines (Offe 1985: 829–31; Melucci 1989: 5; Bagguley 1992: 31). Sin embargo, la ausencia de una concepción totalizadora del cambio y el reconocimiento del profundo entrelazamiento de lo personal y lo político no conducen necesariamente a una crítica del poder estatal como tal. Como han señalado muchos comentaristas, los NSM se caracterizan principalmente por una política de protesta y reforma (Bagguley 1992: 32; Touraine 1992: 392–3). Los movimientos que más comúnmente se citan como ejemplos de su tipo tienden a desear efectos de irradiación en todo un espacio social, generalmente delimitado como un territorio nacional, y los cambios más citados como éxitos han implicado modificaciones en las estructuras jurídicas. En la política de los NSM, entonces, sigue existiendo una fuerte orientación hacia el Estado, y este es un momento crucial de coincidencia entre ellos y los OSM que generalmente se cree que han reemplazado. La diferencia clave entre los dos enfoques, desde el punto de vista que estoy tratando de desarrollar, es que los NSM esperan

lograr efectos en un número *limitado* de ejes, en lugar de en todos los ejes a la vez. Por lo tanto, yo diría que la corriente dominante de los nuevos movimientos sociales permanece dentro de una concepción hegemónica de lo político, y es solo marginal e incipientemente consciente de las posibilidades inherentes a las acciones no orientadas a lograr el poder estatal ni a mejorar sus efectos. Es en este sentido que se las ve correctamente como Nueva *Izquierda*, es decir, como formas de lucha *posmarxistas*.

## **La hegemonía se vuelve postestructuralista: Laclau Y Mouffe**

Para mis propósitos, el desarrollo teórico más importante en este momento fue la reelaboración del concepto de hegemonía de Gramsci por parte de una nueva generación de teóricos que estaban inmersos en el psicoanálisis lacaniano y la deconstrucción derridiana. Un producto muy influyente de este esfuerzo fue *Hegemonía y estrategia socialista* (1985) de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, que llevó la teoría de Gramsci a sus límites en un intento por comprender y brindar orientación a estas fuerzas emergentes para el cambio social. Este libro ha sido muy

difamado, uniendo facciones dispares en su disgusto por su estilo elevado. Sharon Smith, miembro de la Internacional Socialista (IS), habla por muchos cuando observa que 'Laclau y Mouffe comparten claramente la convicción posmodernista de que la oscuridad, la abstracción y la autoimportancia equivalen a sofisticación política, o al menos crean la ilusión de la misma. Por lo tanto, *Hegemonía y estrategia socialista* está llena de oraciones cargadas de jerga incomprensible para aquellos que aún no están instruidos en el lenguaje del posmodernismo" (1994). Si bien puedo apreciar la frustración de aquellos que no están familiarizados con los conceptos que impulsan el trabajo de Laclau y Mouffe, parece injusto intentar juzgar el nivel de sofisticación de un texto que uno no puede entender. En cualquier caso, *Hegemonía y estrategia socialista* ha tenido una gran influencia en cómo se ha desplegado el concepto de hegemonía dentro de las disciplinas académicas de las humanidades y las ciencias sociales y, por lo tanto, merece un análisis estrecho y cuidadoso. Esto puede, y debe, hacerse, utilizando un lenguaje y ejemplos que sean más accesibles para los lectores no especialistas.

Entonces, ¿cómo es relevante este libro para la genealogía del concepto de hegemonía? Mientras celebran el hecho de que "en Gramsci, la política finalmente se concibe como articulación" (1985: 85), Laclau y Mouffe objetan la suposición de Gramsci de que "siempre debe haber un único principio unificador en cada formación hegemónica, y

esto solo puede ser una clase fundamental" (69; cursiva en el original). Desglosemos esta oración. La concepción de la política como "articulación" significa que las tareas históricas particulares no pueden asignarse simplemente a clases particulares, como lo intentaron Marx, Plejánov o Lenin. Más bien, las identidades (incluidas, entre otras, las identidades de clase) se forman a través de la creciente comprensión de una situación común y de la lucha por mejorar esta situación; sus tareas no se establecen de acuerdo con el juego de un destino, sino por complejas relaciones de poder social, político y económico. Pensar en la política como articulación, por lo tanto, tiene el efecto de eliminar algunos de los elementos más mecánicos y autoritarios de la teoría marxista: ya nadie puede afirmar que su estrategia elegida debe *ser* correcta porque está "en línea con la historia". La segunda mitad de esta oración es menos oscura. En su reelaboración antiesencialista de la teoría de la hegemonía, Laclau y Mouffe desplazan no solo a la clase trabajadora, sino a la clase como tal, del centro de las luchas radicales. En cambio, ven a la clase como una de las muchas luchas que forman un 'proyecto de democracia radical' amplio e indeterminado.

Dada la discusión anterior sobre los atributos de los nuevos movimientos sociales, debe quedar claro que los esfuerzos de Laclau y Mouffe estaban dirigidos a adaptar la teoría marxista de la hegemonía para responder a las tendencias actuales del activismo social. Vinculan

explícitamente el proyecto de democracia radical con las luchas características de las décadas de 1960 y 1980, incluido el movimiento por la paz, así como con 'luchas más antiguas como las de las mujeres o las minorías étnicas' (165). Pero esta lista no está completa, y de hecho es imposible de completar, ya que constantemente surgen nuevos lugares de antagonismo (lucha política potencial), 'cuestionando las diferentes relaciones de subordinación... y exigiendo... nuevos derechos' (165). Laclau y Mouffe ubican esta expansión en curso del campo de los derechos en el contexto de lo que ellos llaman 'la revolución democrática', es decir, los trastornos liberalizadores que se discutieron en el capítulo anterior, continuando a través de los movimientos de sufragio femenino y la lucha por Derechos civiles de los negros en los Estados Unidos. Su tesis básica es que las sociedades occidentales avanzan hacia un grado creciente de democracia a través de una noción cada vez mayor de quién debe tener acceso a la libertad, la igualdad y la comunidad. El proyecto de democracia radical pretende impulsar este proceso, acelerarlo y profundizarlo en la mayor medida posible, impulsado por una orientación hacia un punto final imaginario al que Jacques Derrida se ha referido como una 'democracia por venir' (1994: 59)<sup>35</sup>.

---

35 Derrida desarrolla este concepto en *Espectros de Marx* (1994), donde tiene cuidado de distinguirlo de las orientaciones utópica y milenaria.

Muchos críticos marxistas han cuestionado si este proyecto es realmente radical, dado su abandono de la centralidad de la lucha de clases y su adhesión a lo que parecen ser valores burgueses (Geras 1987; Bertram 1995). Quiero plantear una pregunta similar, pero sobre una base diferente. Quiero preguntar si la teoría de Laclau y Mouffe nos aleja *lo suficiente* del marxismo clásico y de los viejos movimientos sociales, lo suficientemente lejos de los efectos de irradiación y la orientación hacia el poder estatal, para seguir siendo aplicable en el contexto de las luchas emergentes de los años noventa y años 2000. Para ello discutiré la exposición de la teoría de la hegemonía que se encuentra en las contribuciones de Ernesto Laclau a un texto más reciente, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad* (Butler, Laclau y Žižek 2000)<sup>36</sup>. A pesar de las dificultades presentadas por su terminología y estilo lógico estricto, el análisis de Laclau saca a relucir algo que está oscurecido en la mayor parte de la teoría marxista y liberal: nos permite ver, con extrema claridad, el funcionamiento de la lógica de la hegemonía.

---

36 Cabe señalar que, al elegir este texto en particular, asumo que, si bien la teoría de la hegemonía presentada por este 'posterior' Laclau es más concisa y sutilmente matizada, no se aparta significativamente de la presentada en su trabajo colaborativo anterior con Mouffe. Además, veo que Laclau y Mouffe han seguido trayectorias diferentes, pero no incompatibles, desde *Hegemonía y estrategia socialista*. Por lo tanto, diría que lo que estoy leyendo aquí es una interpretación actualizada del estado actual de "su" teoría de la hegemonía, que evita los problemas asociados con criticar un texto que tiene casi veinte años como si hubiera sido escrito hoy.

En estos ensayos, Laclau argumenta que hay cuatro 'dimensiones' entrelazadas de hegemonía. Primero, afirma que 'la desigualdad de poder es constitutiva de la relación hegemónica' (Butler, Laclau y Žižek 2000: 54). Es decir, la hegemonía ocupa un punto medio entre la guerra de cada uno contra cada uno, donde el poder se distribuye amplia y uniformemente, y el régimen totalitario, donde todos los individuos y grupos están subordinados a un aparato de control global. La lógica de la hegemonía, por lo tanto, opera sólo en sociedades donde hay una 'pluralidad de grupos y demandas particularistas' (55), es decir, en sociedades *liberales*. En cierto sentido, la declaración de la primera dimensión de la hegemonía puede verse como un mero reconocimiento de que existe algo así como una condición (pos)moderna dentro del mundo liberal-capitalista<sup>37</sup>. Es decir, simplemente señala que la política actual ocurre en un terreno complejo de relaciones dentro y entre identidades particulares, corporaciones, estados y grupos de estados. Pero, como argumentaré más adelante, también hay un componente normativo en la primera

---

37 En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe sugieren que las "nuevas luchas... deben entenderse desde la doble perspectiva de la transformación de las relaciones sociales propias de la nueva formación hegemónica de la posguerra, y de los efectos del desplazamiento hacia nuevos espacios de la vida social del imaginario igualitario constituido en torno al discurso liberal-democrático' (1985: 165). Mi lectura es que creen que la hegemonía comenzó a ser posible con la modernidad occidental y se vuelve, en cierto sentido, obligatoria con el advenimiento de la posmodernidad.

dimensión de la hegemonía, en el supuesto de que las sociedades liberales de hoy representan el mejor, o quizás el *único modo posible* de organización social que reconoce y prospera en esta condición de desigualdad de poder.

La segunda dimensión de la hegemonía sostiene que "sólo hay hegemonía si se supera la dicotomía universalidad/particularidad" (56). Para Laclau, ninguna lucha política puede incluir a todos, ya que es imposible que quienes defienden una causa dejen completamente atrás sus propios intereses. Del mismo modo, no existe tal cosa como una lucha meramente particular, ya que ninguna identidad puede existir sin estar en relación con otras identidades, con lo que *no es* (el 'afuera constitutivo')<sup>38</sup>. En una 'articulación hegemónica', dice Laclau, los intereses particulares 'asumen una función de representación universal', conduciendo a una 'contaminación' mutua de lo universal y lo particular (56). Este proceso opera a través del establecimiento de 'cadenas de equivalencia', sistemas extendidos de relaciones a través de los cuales las identidades compiten y cooperan, cada una buscando agrandarse hasta el punto de poder representar a todas las demás. Aunque el lenguaje desplegado es diferente, Laclau está de hecho siguiendo el ejemplo de Gramsci al

---

38 Se podría decir que los estados-nación modernos hace tiempo que 'sabían' que esto es así; pero la lógica de la hegemonía va más allá de esta conciencia inconsciente y temerosa al reconocer y celebrar, en lugar de disimular, la imposibilidad de lograr una identidad pura.



generalizar aún más la teoría de la hegemonía propuesta por Axelrod y Plekhanov. Establecer cadenas de equivalencia significa algo bastante similar a lo que Gramsci llamó 'dirigir' a otras clases, o lo que Marx llamó asumir el papel histórico de uno como la 'única clase verdaderamente universal'. La diferencia es que, donde Gramsci pudo/obligó a hablar de un 'grupo fundamental' más que de una clase, Laclau habla de una identidad o, más precisamente, de una identificación<sup>39</sup>. Los marxistas, desde Marx hasta Gramsci, *pensaban que sabían con precisión* lo que había que hacer y quién tenía que hacerlo. Laclau y Mouffe tienen una insinuación de lo que se debe hacer (expandir la revolución democrática), pero se niegan a decir con precisión cómo se debe lograr esto o quién debe lograrlo. Todo eso, argumentan, debe dejarse en manos de los propios actores sociales.

Es crucial notar que mientras la identidad líder en una articulación hegemónica es en sí misma parte de la cadena de equivalencias, simultáneamente se ubica por encima de ella, a través de la elevación de sus preocupaciones particulares al estatus universal (302). En la medida en que el movimiento Verde ha tenido éxito en su programa, por ejemplo, una diversa gama de grupos sociales se han

---

39 La imposibilidad de lograr una identidad 'plena' o 'completa' es crucial para la teoría de la articulación de Laclau y Mouffe, y se basa en una concepción lacaniana del sujeto como carencia. Véase Stavrakakis (1999) para una discusión más detallada de este punto.

alineado bajo el lema de "sostenibilidad ecológica", cada uno expresando sus propias preocupaciones particulares sobre la destrucción del medio ambiente: los padres como guardianes del bienestar de los niños pequeños; personas de color como aquellas afectadas por el racismo ambiental; etcétera. Sin embargo, esta elevación tiene un efecto no sólo sobre las identidades hegemonizadas, sino también sobre la propia identidad hegemonizante. Como corolario de la contaminación de lo universal y lo particular, Laclau argumenta que la hegemonía 'requiere la producción de significantes tendencialmente vacíos' que articulan cadenas de equivalencia (207). El significante vacío –que no debe confundirse con el significante flotante de Lacan<sup>40</sup>– tiene un aspecto dual. Los significantes vacíos son significantes en la medida en que resuenan dentro de los discursos existentes si participan en la producción de significado. Pero *tienden* al vacío, o a la falta de sentido, debido a las tensiones que les impone su uso en una articulación hegemónica. Es decir, para ser vistos como un equivalente general de un número creciente de luchas, deben alejarse cada vez más de su punto de origen en una lucha particular. Como excelente ejemplo de un significante vacío, el término 'Verde' será nuevamente suficiente. Consigue, con aparente facilidad,

---

40 Es decir, la falta de fijación del significante flotante surge de la disputa sobre el significado que ocurre entre discursos en competencia; la del significante vacío es resultado de su función como equivalente general dentro de una cadena particular (ver Laclau, en Butler, Laclau y Žižek 2000: 305).

referirse a agrupaciones políticas mayoritarias orientadas a la reforma parlamentaria (Partido Verde), movimientos clandestinos que llevan a cabo una acción directa contra la destrucción del medio ambiente y en defensa de los seres no humanos (Guerreros Verdes), y nicho –Productos comercializados en el mercado capitalista (Detergente Verde). El resultado de todo este tiempo extra es que la mayoría de nosotros no estamos del todo seguros de lo que significa 'ser verde'. Este significante tiende al vacío, o a la falta de sentido, precisamente por su plenitud, por su multiplicidad de sentidos.

Finalmente, Laclau argumenta que '[e]l terreno en el que se expande la hegemonía es el de una generalización de las relaciones de representación como condición de la constitución del orden social' (207). Con esta tesis, parece que hemos regresado al ámbito empírico de la primera dimensión; en condiciones de (pos)modernidad, la representación –o la delegación de poder en la economía, la producción cultural y la formación de la voluntad política– se convierte en 'la única forma en que se puede lograr la universalidad' (212). Sin embargo, una vez más debemos ser conscientes de que esto no es una mera descripción. El reclamo que se hace no es sólo que la representación de masas es necesaria, sino que es *deseable*, porque es a través de procesos de representación que se expanden cadenas equivalentes, se forman bloques hegemónicos y se logran transformaciones sociales. Este argumento teórico ha sido

retomado en el análisis de muchas luchas populares, como aquellas a favor y en contra del thatcherismo en el Reino Unido (Hall 1983), el conservadurismo Reagan–Bush en los Estados Unidos (Grossberg 1992: 377–84) y estudios del papel de la televisión en el mantenimiento del consentimiento al orden establecido del capitalismo racista y sexista (Kellner 1990; Press 1991). La fuerza de estos análisis es que van más allá de la postulación de la Escuela de Frankfurt de un aparato unidimensional de dominación ideológica, en el que las posibilidades de resistencia son insignificantes o inexistentes. Su debilidad es que, al valorar la contestación como tal, no siempre prestan suficiente atención a la lógica precisa de los diversos *modos* de contestación ni reconocen que existe una diversidad de lógicas de lucha. Más precisamente, tienden a abogar solo por luchas *contrahegemónicas* contra varios tipos de subordinación. La "política afectiva" de Lawrence Grossberg, por ejemplo, ve la lucha por la hegemonía como una "lucha por la autoridad" (Grossberg 1992: 380–1). Y Douglas Kellner se hace eco de la tesis de Laclau sobre la representación al afirmar que “debido al poder de los medios en la sociedad establecida, cualquier proyecto contrahegemónico, ya sea el del socialismo, la democracia radical o el feminismo, debe establecer una política de los medios' (Kellner 1990: 18). Así, la teoría de los nuevos movimientos sociales parte de la dictadura pseudodemocrática de Lenin y Gramsci para aterrizar en la pseudodemocracia dictatorial de Hobbes y Locke.

Al sugerir que la línea de huida del posmarxismo desde el comunismo lo lleva al territorio liberal-capitalista, no pretendo implicar que estas dos ideologías sean equivalentes. Difieren en la radicalidad de su crítica de la mayoría de las instituciones existentes, por ejemplo, y se oponen directamente en que los posmarxistas tienden a favorecer una democracia liberal socialista en lugar de una capitalista (Bobbio 1987; Mouffe 1993: 90–101; Laclau 1996: 121). Mi punto es más bien que el posmarxismo y el liberalismo se basan en una *lógica similar*, una lógica de representación de intereses dentro de un sistema de luchas hegemónicas regulado por el Estado. El resultado esperado de la representación de una situación de desigualdad o falta de derechos es *el reconocimiento* de la identidad oprimida por parte del aparato estatal. Se supone que el reconocimiento conduce a una mejora de la situación de la identidad en cuestión a través de su inclusión en la lista de 'a quienes se les conceden los mismos derechos'; es decir, a través de su *integración* en el orden social hegemónico. Ejemplos frecuentemente citados del éxito de este modelo son el sufragio femenino, los avances logrados por la lucha por los derechos civiles de los negros en los EE. UU. y las diversas políticas de multiculturalismo adoptadas por países como Canadá y Australia. Para mostrar con mayor precisión cómo el posmarxismo y el liberalismo contemporáneo comparten una lógica común, pasaré ahora algún tiempo discutiendo los conceptos de reconocimiento e integración

tal como se han desarrollado en la teoría y la práctica del multiculturalismo.

## **Multiculturalismo liberal y el paradigma del reconocimiento/integración**

El término multiculturalismo es notoriamente resbaladizo, evoca matices de significado que son particulares de ciertos contextos nacionales e internacionales, y que están cambiando rápidamente dentro de estos contextos<sup>41</sup>. La discusión que sigue atenderá a esta diversidad de

---

41 En los Estados Unidos, los debates se centran en las representaciones simbólicas de la otredad interna, por ejemplo en los planes de estudios educativos, y la "cultura" se toma en un sentido amplio y en constante expansión, que incluye raza, etnia, género, sexualidad, edad, capacidad, etcétera. En Canadá, el multiculturalismo se comercializa como un bálsamo para curar las heridas de una federación frágil formada a través de una historia de conquista violenta, y la cultura se refiere a una amalgama de "características" raciales, culturales y étnicas basadas en la idea de la nación como comunidad de nacimiento. En Europa, si bien la diversidad interna también es una preocupación de los estados-nación establecidos, se debe considerar el nivel adicional de la UE. En este contexto, la cultura en el multiculturalismo asume gran parte del trabajo de la 'sociedad', es decir, tiende a describir una articulación institucionalmente completa y relativamente autosuficiente de una población con un lugar y un aparato burocrático.

significados, de hecho se *basará* en ella, ya que se establecen vínculos entre el multiculturalismo liberal y la globalización neoliberal. Pero comenzaré abordando el multiculturalismo liberal como política de Estado en Canadá, Australia y la Unión Europea<sup>42</sup>. Este estilo de política a menudo es respaldado por el argumento de Charles Taylor, en 'The Politics of Recognition' (1992), de que es crucial para los pueblos del Estado establecido 'reconocer' aquellas identidades que han sido históricamente excluidas de los plenos derechos de ciudadanía, que 'nosotros' –los pueblos del Estado actual– debemos involucrar a 'ellos' –los históricamente excluidos– en un 'diálogo'.

Para entender el sentido en que Taylor usa los términos reconocimiento y diálogo, debemos profundizar en las nociones relacionadas de identidad y autenticidad. Taylor basa su teoría de la identidad en un ideal herderiano de autenticidad como "autorrealización". En esta concepción modernista del yo, que influyó directamente en Hegel, tanto el individuo dentro de una cultura particular como la cultura misma deben esforzarse por ser "fieles a" su naturaleza interna. Dado que el individuo solo puede lograr la autoexpresión dentro de una cultura, argumenta Taylor, "definimos nuestra identidad siempre en diálogo con, a veces en lucha contra, las cosas que nuestros seres queridos quieren ver en nosotros" (1992: 30–3). Lo que estamos

---

42 Para el caso europeo, ver Shore (1998). Para Canadá, véase Day (2000).

buscando en este proceso, argumenta Taylor, es 'reconocimiento' o 'aceptación de nosotros mismos por parte de otros en nuestra identidad' (1993: 190). Ahora, mientras Taylor ve la necesidad de reconocimiento dentro de una cultura como 'una característica crucial de la condición humana', sugiere que los individuos modernos son los únicos que enfrentan la posibilidad de que el reconocimiento fracase (1992: 32). Ha surgido así una política de reconocimiento, una serie de demandas de aceptación de identidades antes marginadas. Para Taylor, la respuesta apropiada a estas demandas, al menos con respecto a las identidades culturales, es buscar lo que él llama 'modos aún inexplorados de profunda diversidad', a través de los cuales los estados-nación particulares reconocerían la existencia de una multiplicidad de nacionalidades y etnias dentro de sus fronteras (1993: 200). Este reconocimiento, espera, proporcionará una base para lo que él ha llamado una ' *Sittlichkeit* posindustrial ' (1975: 461), una fusión con un Espíritu, sin duda, pero con un Espíritu de unidad dentro de la diversidad.

La concepción de 'derechos de ciudadanía diferenciados' del teórico liberal Will Kymlicka, que se basa en el trabajo de Iris Marion Young (1989), puede verse como una extensión y elaboración teórico-práctica del argumento de Taylor. Al igual que Taylor, y siguiendo a Hegel, Kymlicka asume que las culturas "diferentes" deben expresarse "de manera diferente" dentro del sistema de estados-nación y



ser reconocidas de acuerdo con su naturaleza auténtica. A cada una de las tres categorías que considera importantes para el contexto de las formaciones estatales contemporáneas (colonizador, minoría nacional e inmigrante) se le asigna un grado variable de soberanía, a través de una evaluación de la validez de su pretensión de poseer lo que él llama una "cultura social"<sup>43</sup>. Los colonizadores, o las mayorías, argumenta Kymlicka, pueden más o menos cuidar de sí mismos, ya que tienden a haber logrado ya plenos derechos de ciudadanía. A las minorías nacionales –aquellas que han sido colonizadas– se les deben otorgar formas limitadas de autogobierno, como ha sido el caso de los vascos en España, los quebequenses en Canadá y los pueblos aborígenes en todo el dominio eurocolonial. Las identidades inmigrantes, ni colonizadoras ni colonizadas, no pueden reclamar apoyo para sus propias culturas sociales, siendo este derecho 'ni deseable ni factible' para ellas (1998: 35). Más bien, se espera que se 'integren' con la sociedad dominante. Al igual que Taylor, Kymlicka argumenta que su sistema de ciudadanía multicultural, en el contexto de una federación multinacional asimétrica, ofrece el mejor, si no el único,

---

43 Una cultura social, según Kymlicka, se basa en un idioma compartido y "brinda acceso a formas de vida significativas en toda la gama de actividades humanas (social, educativa, religiosa, recreativa, económica) que abarca tanto la esfera pública como la privada". Véase Kymlicka (1998: 27).

modelo que permitirá sobrevivir a los estados que enfrentan las presiones de las políticas de reconocimiento.

Si bien el federalismo multinacional que defienden Kymlicka y Taylor es claramente un avance sobre el Estado-nación hegeliano moderno, no estoy convencido de que sea adecuado para las demandas de la condición posmoderna. Como una forma de explorar las deficiencias de este modelo, podríamos comparar la noción –y el desempeño– de diálogo de Taylor con las resonancias dadas a este término por Bajtin y Hegel, a quienes Taylor cita explícitamente como precursores (1992: 26, n. 13; 33 n. 9; 34 n. 10). En el centro de la noción de diálogo de Bajtin está la ausencia de una posición finalizadora, totalizadora u omnisciente; la ausencia, de hecho, de un momento hegemónico<sup>44</sup>. En los textos de Taylor, sin embargo, encontramos afirmaciones como las siguientes: 'La demanda de reconocimiento tiende a ocultarse, tiende a presentarse como otra cosa' (1993: 192). Tal afirmación no puede hacerse sin invocar un campo de visión privilegiado que sea capaz de evaluar las 'verdaderas' intenciones que se esconden detrás de las declaraciones de los demás. Aquí Taylor no está jugando el juego como dice que debería jugarse; no está tomando estas identidades por 'lo que

---

44 En las conversaciones dialógicas, 'elementos totalmente incompatibles... se distribuyen entre varios mundos y varias conciencias plenamente desarrolladas; no se presentan dentro de un campo de visión, sino dentro de varios campos de visión completos de igual valor'. Véase Bajtín (1984: 12).

realmente son', o al menos por lo que dicen *que* realmente son. Un momento similar ocurre en el argumento de Kymlicka cuando *asigna* ciertas motivaciones y derechos políticos a *todos* los que se supone que ocupan cada una de las categorías de ciudadanía que crea. Aquí nuevamente, encontramos un enunciado que no anticipa una réplica. El hablante ya sabe lo que sus destinatarios 'realmente quieren' y cómo dárselo.

De acuerdo con su carácter antitotalizador, la noción polifónica de diálogo de Bajtín se basa en un supuesto de igualdad radical. Presupone una 'pluralidad de conciencias de *igual valor*, junto con sus mundos', una pluralidad de 'voces independientes y no fusionadas' (Bakhtin 1984: 4–5). Claramente, la concepción del diálogo de Taylor no es bajtiniana, como podemos ver en su incapacidad para aceptar la exigencia de que "todos *reconozcamos* el valor igual de las diferentes culturas; que no sólo los dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su *valor*" (Taylor 1992: 64). El problema para Taylor es que "la diferencia no puede ser en sí misma la base del valor igual" (1991: 51). Más bien, el juicio de igual valor que conduce al reconocimiento es para él una cuestión *empírica*. Él escribe: 'Al examinarlo, encontraremos algo de gran valor en [una] cultura... o no lo encontraremos. Pero no tiene más sentido exigir que lo hagamos que exigir que encontremos la tierra redonda o plana, la temperatura del aire caliente o fría» (69). Es decir, prosigue, 'si el juicio de igual valor ha de registrar algo

independiente de nuestras propias voluntades y deseos, no *puede ser dictado por un principio de ética*' (69). Aquí Taylor deja muy atrás tanto a Bajtín como a Hegel, y de nuevo parece estar trabajando en contra de su propia posición, al presentar una teoría de la comunidad que excluye las consideraciones éticas.

La forma de reconocimiento de Taylor no solo contiene elementos monológicos y antiigualitarios, sino que también se basa en lo que, en términos hegelianos, solo podría considerarse un modo de reconocimiento 'deficiente' asociado a la relación amo-esclavo: un reconocimiento que Hegel describe en la *Fenomenología* como 'unilateral y desigual', ya que solo un socio (el amo) es 'reconocido', y el otro (el esclavo) 'solo reconoce' (Hegel 1977/1807: 113, 116). La clave aquí es que el reconocimiento no es mutuo o, como dice Bajtín, no hay 'afirmación de la conciencia del otro como sujeto de pleno derecho' (1984: 7). Cambiando el énfasis en la cita de Taylor dada arriba, podemos ver cómo se lleva a cabo un movimiento unidireccional: 'que no solo *los reconozcamos*, sino que reconozcamos *su* igual valor'. Aunque recientemente ha criticado a aquellos que 'todavía están tan acostumbrados a funcionar políticamente entre ellos' que continúan 'hablando, pensando y actuando políticamente en términos de nosotros y ellos' (1998: 146), parecería que la propia teoría de Taylor del reconocimiento está profundamente inmerso en este modo. El reconocimiento es algo que 'nosotros'

podemos o no desear otorgarles a 'ellos', dependiendo de si 'nosotros' juzgamos que 'su' reclamo particular es válido. Una vez más, Kymlicka lleva a cabo una operación similar: "Discutiré si los grupos de inmigrantes *deberían recibir* los derechos y recursos necesarios para sostener una cultura social distinta" (1995: 76; cursiva agregada). O: 'Si las personas tienen un vínculo profundo con su propia cultura... ¿*no deberíamos permitir* que los inmigrantes recreen sus propias culturas sociales?' (95; cursiva añadida).

Sobre la teoría de que los individuos intentan expresar sus verdaderas identidades en el diálogo con otros, sería justo preguntarse cómo podrían estar motivadas afirmaciones como estas. Es decir, ¿cuál es la naturaleza del punto de vista "objetivo" desde el cual se podría formular un sistema de reconocimiento empíricamente guiado y derechos de ciudadanía diferenciados? Esta pregunta es fácil de responder en el caso de Taylor, quien claramente se basa en un modelo de Estado-nación que él asocia con la 'civilización del Atlántico Norte' (1992: 71). Pero con Kymlicka no es tan fácil, ya que no posiciona su teoría de esta manera. Sin embargo, argumenta que 'la pregunta crucial que enfrenta... cualquier... Estado multinacional es cómo reconciliar... nacionalismos en competencia dentro de un solo Estado' (1998: 127). También tiene una tendencia a presentar cualquier proyecto de construcción de identidad no universal como un 'nacionalismo minoritario' que da lugar a 'efectos de desintegración' (132).

El punto de identificación de Kymlicka, al parecer, no es con un grupo étnico en particular, una categoría de ciudadanía, o incluso con un nacionalismo elusivo y no excluyente, sino con *el sistema de estados en sí mismo*. Desde este 'punto vacío privilegiado de universalidad' (Zizek 1997: 44) que presume estar fuera del ámbito de la identificación etnocultural, todas las demás posiciones pueden categorizarse de acuerdo con su supuesta elegibilidad y voluntad de aceptar un cierto modelo de federalismo multinacional que preserve la hegemonía de las instituciones sociales, políticas y económicas existentes.

Lo que es común a las teorías de Taylor y Kymlicka –y al multiculturalismo como política estatal en general– es su elección de la dialéctica hegeliana sobre el dialogismo bajtiniano. De particular interés aquí es el papel atribuido al Estado dentro de la dialéctica del reconocimiento. Sobre este punto, Axel Honneth ha presentado un argumento muy interesante, que me gustaría citar extensamente. Honneth sugiere que, debido a que Hegel finalmente elige el espíritu sobre la intersubjetividad en su explicación del reconocimiento:

la construcción de la esfera ética ocurre como un proceso en el que todos los elementos de la vida social se transforman en componentes de un Estado global. En el Estado, la voluntad universal es recogerse en una unidad, en el punto de una sola instancia de poder que

debe, a su vez, relacionarse con sus portadores... como se relaciona con figuras de su producción Espiritual. Por tanto, Hegel no puede hacer otra cosa que retratar la esfera de la vida ética a partir de la relación positiva que tienen los sujetos socializados, *no entre sí, sino con el Estado* (1995: 58; cursiva añadida)

## **Política de la demanda/ética del deseo**

Es en este punto, sugeriría, que el multiculturalismo liberal llega a un callejón sin salida. Asume la existencia del Estado como árbitro neutral, una conciencia monológica que, previa solicitud, dispensa derechos y privilegios en forma de don. Esta es, por supuesto, precisamente la misma suposición hecha por las teorías posmarxistas de la representación y la democracia radical: también confían en la esperanza de que 'nosotros' seremos capaces de obligar/persuadir a los aparatos estatales y corporativos y otras estructuras sociales para que nos den a 'nosotros'. (un poco más de) lo que 'nosotros' creemos que necesitamos. Tanto el liberalismo como el posmarxismo, entonces, comparten la confianza en una política de demanda, una política orientada a mejorar las instituciones existentes y las experiencias cotidianas apelando a la benevolencia de las fuerzas hegemónicas y/o alterando las relaciones entre

estas fuerzas. Pero, como ha demostrado la historia reciente, estas alteraciones nunca producen los tipos de "efectos de emancipación" que esperan sus defensores. Las ganancias que se obtienen (para algunos) solo aparecen como tales dentro de la lógica del orden existente y, a menudo, tienen un alto costo para otros. Un ejemplo bien conocido es la 'integración' de las mujeres en la fuerza laboral remunerada de las clases media y alta del Norte global. Las mujeres que habían estado encerradas en la 'esfera privada' del hogar fueron liberadas solo para ser sujetas a la dominación y explotación corporativa. Los hombres permanecieron en el trabajo, por supuesto, y los niños no se volvieron repentinamente capaces de cuidar de sí mismos, por lo que por cada mujer blanca de clase alta que ha sido 'liberada', varias mujeres de clase baja (generalmente mujeres de color) han sido 'esclavizadas' como cuidadoras de niños, niñeras y amas de casa.

Esta espiral es particularmente preocupante ya que el liberalismo basado en el Estado-nación se está transformando en un orden neoliberal global. Que una discusión sobre el multiculturalismo como política de Estado se desvíe hacia una crítica de una multiplicidad de relaciones globales de poder no es una coincidencia. El reconocimiento y la integración son, y siempre han sido, mucho más que cultura y etnicidad. Aunque es casi injusto elegir un blanco tan fácil, el trabajo de Francis Fukuyama ofrece una idea de las imaginaciones más altas y salvajes del



multiculturalismo neoliberal. Fukuyama afirma que 'aquí está en marcha un proceso fundamental' a finales del siglo XX y principios del XXI, un proceso que 'dicta un patrón evolutivo común para todas las sociedades humanas; en resumen, algo así como una Historia Universal de la humanidad en la dirección de la democracia liberal' (Fukuyama 1992: 48). Citando el colapso de la Unión Soviética y el giro chino hacia los mercados capitalistas, Fukuyama sugiere que la gente en todas partes está aceptando los valores liberales de la santidad de la propiedad y la empresa privadas, y prestando atención al llamado de una fuerza teológico-histórica que marca el comienzo de un nuevo milenio basado en 'descubrimientos sobre la naturaleza del hombre como hombre' (51). Fukuyama llega a sugerir que el capitalismo liberal no solo es el mejor garante de la libertad individual en teoría, sino que, de hecho, ofrece esta libertad en la práctica. En su extraño mundo, el Sur global está 'cerrando rápidamente la brecha' con el Norte (41), de modo que mientras la teoría del subdesarrollo alguna vez fue dominante en América Latina y África, estos países ahora se han incorporado al paradigma del desarrollo. Con Fukuyama, Hegel se pone a la cabeza, y el liberalismo aparece una vez más como el estado final y estable de la historia humana, en el que todos los antagonismos han desaparecido y el individuo se eleva (integrado con) el Espíritu del Capitalismo Absoluto.

Sin embargo, así como Taylor y Kymlicka se han visto obligados a ignorar a sus críticos antiintegracionistas para poder continuar con un 'diálogo' simulado y cuidadosamente controlado, a Fukuyama no le gusta admitir que las élites económicas y políticas que han firmado los 'programas de ajuste estructural' son una minoría extrema, que en muchos casos ha sido coaccionada al redil neoliberal a punta de pistola económica. También tiende a ignorar el estallido de luchas, en todo el mundo, *contra* su visión del fin de los tiempos. El sitio web de People's Global Action enumera '33 países pobres muy endeudados' que están involucrados en la resistencia a varios aspectos de la globalización neoliberal (People's Global Action 2003). Esta lista es larga e imposible de representar adecuadamente en un resumen. Pero para mostrar cuán completamente ciegos están los defensores del triunfalismo (neo)liberal ante el horrible reverso de su visión, creo que vale la pena describir al menos algunas de sus manifestaciones. En Bangladesh, los trabajadores de la confección que producen ropa 'barata' para el consumo en el Norte global, y que en su mayoría son mujeres, luchan por liberarse de condiciones de trabajo opresivas y peligrosas, que incluyen horas extras obligatorias, violaciones y apoyo inadecuado o inexistente para los hijos. cuidado y licencia de maternidad. En Ghana, un programa de privatización del agua financiado por el Banco Mundial amenaza con entregar el control del recurso máspreciado que existe a los intereses corporativos. Según Amenga-Etego de la

organización no gubernamental Centro Integrado de Desarrollo Social (ISODEC):

Donde la recuperación de costos se convierte en la política subyacente, el agua se volverá inasequible para muchas personas pobres en Ghana. Incluso antes de que comience el proyecto, los grifos se están cerrando porque un número creciente de familias no pueden pagar. (Mutume 2000)

En Corea del Sur, los trabajadores que se oponen a la venta de los activos de la empresa eléctrica estatal, Korea Electric Power Corp, a intereses corporativos locales y extranjeros, son golpeados y encarcelados por la policía (Seok 2000), y otros grupos, incluidos estudiantes y agricultores, están organizándose para oponerse a la 'apertura' del mercado agrícola coreano. Aunque sus situaciones e ideologías son dispares, y aunque no siempre están en contacto directo entre sí, está claro que muchas personas en todo el mundo rechazan explícitamente el sueño neoliberal de una economía política global unida por una identidad multicultural global.

Los vínculos entre multiculturalismo y neoliberalismo han sido analizados de manera interesante por Slavoj Žižek. Él ve una progresión en la economía política global, desde el capitalismo dentro de estados nacionales soberanos, con algo de comercio, al colonialismo, donde un Estado domina a otro, a la situación actual, donde no hay estados colonizadores, sino que todos los estados son colonizados

por corporaciones multinacionales. Si bien no estaría del todo de acuerdo con la tesis de que la forma estatal está en declive (está emergiendo una plétora de nuevas instituciones supranacionales no solo para continuar, sino para intensificar las funciones de disciplina y control de los estados-nación), creo que Žižek tiene razón en su análisis de cómo el multiculturalismo y el neoliberalismo trabajan juntos. 'La forma ideal de ideología de este capitalismo global', señala Žižek, 'es el multiculturalismo, la actitud que, desde una especie de posición global vacía, trata a cada cultura local de la misma manera que el colonizador trata a las personas colonizadas: como "nativos" cuyas costumbres son cuidadosamente estudiadas y "respetadas" (1997: 43-4). Al asumir este 'punto vacío privilegiado de universalidad', argumentaría Charles Taylor, el capitalismo neoliberal va donde no teme pisar ni tiene problema en juzgar otras culturas o en encontrarlas como 'valiosas' como nichos de mercado; poblaciones serviles para el consumo, u oportunidades para la apropiación por liquidación de 'recursos' naturales contruidos por el hombre a través de la privatización de 'activos' nacionales. Como dice Žižek, el capitalismo neoliberal globalizador nos muestra cómo 'apreciar (y despreciar) adecuadamente otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es la forma misma de afirmar la propia superioridad' (44).

De hecho, seguir una política de demanda en el contexto de la globalización neoliberal es como buscar lo último en automóviles, ropa o estilos de refrigeradores. Uno siente una carencia, que espera llenar, solo para descubrir que el anhelo de satisfacción ha aumentado en lugar de disminuir. Así como ningún producto puede proporcionar satisfacción en el consumo de bienes y servicios, ningún sistema de representación basado en el Estado puede ser un sustituto adecuado para la creación autónoma de una vida justa vivida en comunidad con otros humanos y no humanos. El neoliberalismo juega con la esperanza liberal y posmarxista de que la actual formación hegemónica reconozca la validez de los reclamos que se le presentan y responda produciendo efectos de emancipación. Sin embargo, la mayoría de las veces no es así; en cambio, aplaza, disuade o proporciona una solución parcial a un problema que exacerba varios otros. Con el fin de "liberar" a algunas mujeres blancas educadas de clase alta del Primer Mundo para que participen en la fuerza laboral remunerada, el capitalismo liberal crea nuevas categorías de trabajo forzado diseñadas para importar y esclavizar a las mujeres de color del Sur global. Para que logremos la igualdad en la posesión de vehículos privados y acondicionadores de aire, el aire se vuelve irrespirable y la red eléctrica (recién privatizada) colapsa en la ola de calor asociada al calentamiento global que producen... los automóviles y los acondicionadores de aire.

El comportamiento irracional asociado con la política de la demanda sólo puede entenderse en sus propios términos, es decir, en los términos del deseo inconsciente. En la teoría lacaniana, el deseo no nos obliga a lograr la satisfacción de una necesidad. Más bien, nos obliga a *evitar continuamente* alcanzar la satisfacción, ya que hacerlo significaría el fin del deseo y, en cierto sentido, el fin de quien desea. Por eso digo que la política posmarxista y liberal está impulsada por una *fantasía* de emancipación dentro de las estructuras de dominación existentes. 'Lo que la fantasía escenifica', señala Žižek, 'no es una escena en la que nuestro deseo se cumple, se satisface plenamente, sino por el contrario, una escena que realiza, escenifica, el deseo como tal' (1991: 6). El papel de la fantasía es 'dar coordenadas al deseo del sujeto', colocarnos en situaciones en las que podemos *continuar* deseando. La teoría lacaniana también nos ayuda a comprender por qué aquellos que se identifican con los proyectos (neo)liberales y (post)marxistas se resisten a hablar de operar de manera no hegemónica. 'La angustia no se produce cuando falta el objeto-cause del deseo... Por el contrario, el peligro está en que nos acerquemos demasiado al objeto y perdamos así la falta misma. La ansiedad es provocada por la desaparición del deseo' (Žižek 1991: 8). Debido a que comparten un deseo inconsciente de perpetuar el deseo de emancipación mediante estructuras de poder coercitivo extraindividuales y extracomunitarios, se puede decir que el (neo)liberalismo y el (post)marxismo participan en una ética del deseo, un conjunto de *principios*

y visiones que perpetúan un fracaso autoimpuesto y encubren la abdicación de las difíciles tareas asociadas a la autodeterminación individual y comunitaria autónoma.

Salir de esta trampa no es en absoluto un proceso sencillo ni fácil, aunque algunos sujetos políticos han comenzado a hacerlo, de forma vacilante, parcial, implícita. Los efectos del fracaso del paradigma del reconocimiento son visibles en un gran número de paradigmas teóricos y estrategias activistas cada vez más vinculados, que renuncian al deseo de representación, reconocimiento e integración dentro del orden hegemónico vigente. El resurgimiento de las estrategias y tácticas de acción directa discutidas en el Capítulo 1 es una manifestación de esta tendencia en las prácticas activistas. Ahora pasaré a una discusión sobre cómo ciertos paradigmas teóricos también están empujando más allá de la política de la demanda y la ética del deseo.

## **'Nosotros' no somos 'tú': temas antiintegratorios en la teoría postcolonial, feminista y queer**

Como política de un Estado o grupo de estados en particular, el multiculturalismo liberal es en gran medida el resultado de la expansión histórica y la implosión más

reciente del colonialismo europeo. Según el discurso del imperialismo moderno, 'el problema de la diferencia' comenzó 'allá afuera', ya que 'ellos' siempre parecían rechazar los regalos de la civilización europea; pero ahora ha progresado hasta el núcleo mismo del liberalismo occidental, donde parece estar sucediendo lo mismo. Es decir, si las sociedades del Norte global son de hecho multiculturales en el sentido de que aquellos que se identifican como descendientes de nacionalidades europeas en muchos casos ya no son una mayoría numérica, si de hecho hay una multiplicidad de herencias culturales en funcionamiento dentro de estas sociedades, entonces, ¿cómo puede el liberalismo postularse como un medio universal para estas sociedades? Como Bhikhu Parekh ha señalado recientemente:

Llamar liberal a la sociedad occidental contemporánea no es solo homogeneizarla y simplificarla en exceso, sino también otorgar a los liberales un monopolio moral y cultural y tratar al resto como intrusos ilegítimos y problemáticos. (2000: 112)

Homi Bhabha también ha expresado sus sospechas con respecto a un 'pluralismo multiculturalista que sueña con una federación de 'minorías' o grupos étnicos cosidos en una colcha multicultural'. Tales esfuerzos 'aspiran a la asimilación' y 'descuidan los problemas de las diferencias de poder, los conflictos de intereses y la disonancia cultural'



(Bhabha y Comaroff 2002: 17). De hecho, los teóricos y activistas poscoloniales han estado luchando desde finales de la década de 1950 para llamar la atención sobre las muchas formas en que el liberalismo se basa en un eurocentrismo profundamente arraigado. 'El nativo es declarado insensible a la ética', escribió Frantz Fanon. 'Representa no sólo la ausencia de valores, sino también la negación de los valores' (1963: 41). Para desviar nuestra atención de cómo Europa ha imaginado África, para continuar con la exposición de la cosmovisión eurocolonial, Edward Said ha señalado cómo 'desde los primeros tiempos en Europa, Oriente era algo más de lo que se sabía empíricamente sobre él' (1978: 55). Al igual que el África más oscura, se pensaba que Asia exótica estaba repleta de maravillas y curiosidades de todo tipo. Aunque afirmó haber acaparado el mercado de la Ilustración, la ignorancia de Europa también le sirvió bien: las personas sin valores, las personas apenas humanas, podían ser tratadas de formas que de otro modo serían impensables.

Por supuesto, la construcción de un espacio de fantasía en el que podría alojarse el Otro exótico no se limita al período del colonialismo moderno. Como ha señalado la activista por los derechos de los indígenas hawaianos Haunani-Kay Trask, incluso hoy en día, "la gente piensa en la cuenca del Pacífico como un lugar de fantasía donde huyes del frío en medio de un crudo invierno. Su imagen de la cuenca del Pacífico es una imagen muy fantasiosa y romántica que

tiene más en común con una película casera que con el lugar geográfico y cultural real' (1993). Aunque el método de idealizar y subyugar simultáneamente las identidades "problemáticas" sigue siendo el mismo, los medios por los cuales algunas formaciones nacionales dominan a otras están cambiando. El caso de Hawái es interesante en este sentido porque desdibuja los límites entre la colonización 'de ultramar' y la 'interna', y saca a la luz las intensas contradicciones que generan los intentos de integrar a las poblaciones indígenas en el sistema de estados. Taylor (1993: 200) y Kymlicka (1998: 30–1) han argumentado que los pueblos indígenas, como 'minorías nacionales', tienen un derecho válido no solo al reconocimiento de sus culturas, sino también a la autodeterminación a través de diversas formas de 'autogobierno'. El problema es que no existe un acuerdo transcultural, ¡ni siquiera una discusión!, sobre lo que es un 'yo' y lo que significa ser 'gobernado'. Teóricos como Taylor y Kymlicka, y estados como Canadá y Australia, esperan abordar los temas de la autodeterminación indígena en los 'niveles territorial, regional y comunitario' (DIAND 1997: 14). Es decir, su visión del autogobierno, implica un intento de '*delegar* la autoridad parlamentaria... no de *sustituir* la autoridad parlamentaria por la autoridad [indígena]' (Long, Little Bear y Boldt 1984: 73; cursiva en el original)<sup>45</sup>. Según este modelo, las comunidades autónomas

---

45 El ejemplo más célebre de autogobierno logrado en la historia reciente de Canadá es la creación del territorio de Nunavut, en el que la legislatura disfruta de una amplia gama de poderes, incluida "la administración de

tendrían algo que decir en asuntos de sociedad, economía, política y cultura, pero permanecerían bajo el control final del aparato estatal eurocolonial. Por lo tanto, se ha sugerido que este enfoque puede, en su forma actual, servir principalmente para mitigar las ansiedades de los estados-nación capitalistas semiperiféricos en lugar de promover las metas de los pueblos indígenas (Povinelli 1998).

De hecho, en el contexto canadiense, existe una profunda duda entre los pueblos indígenas sobre el valor de ser incorporados al contexto nacional-multicultural. Marianne Boelscher-Ignace y Ron Ignace argumentan que 'homogeneiza' a los pueblos aborígenes en un "lugar nativo" en el paisaje étnico... en lugar de reconocer la especificidad y los derechos de las naciones aborígenes para expresar esta especificidad en nuestros propios términos' (1998: 150). La inconmensurabilidad entre el sistema

---

justicia" (Nunavut Act, 40–41–42 Elizabeth II c. 23.1e), impuestos (j), algunos aspectos del uso y venta de la tierra (i, r, s), educación (m) y asuntos culturales y lingüísticos (m, n). Pero el territorio también tiene un 'Comisionado', designado por el Gobernador en Consejo, que recibe instrucciones de Ottawa (6.2) y forma parte de la asamblea legislativa, aunque no es un representante electo. El Estado canadiense también se ha reservado el derecho de 'desautorizar cualquier ley hecha por la Legislatura o cualquier disposición de tal ley en cualquier momento dentro de un año después de su promulgación' (28.2). Cualesquiera que sean los poderes que se hayan otorgado al pueblo y la legislatura de Nunavut, su uso será examinado de cerca y, si es necesario, anulado por una administración colonial centrada en Ottawa.

europeo de estados y los modos indígenas de autodeterminación ha sido claramente articulada por académicos y activistas que trabajan en el campo de la teoría política de los nativos americanos<sup>46</sup>. A través de una reevaluación creativa de sus propias historias en contextos contemporáneos, escritores como Taiaiake Alfred (1999), Vine Deloria (Deloria y Lytle 1984), Lee Maracle (1996) y Patricia Monture–Angus (1999) caminan conscientemente por una línea muy fina entre las formas provincianas de esencialismo cultural y la integración genocida en la modernidad europea. Han propuesto visiones alternativas de las relaciones entre individuos, comunidades humanas y el entorno natural, y han cuestionado la inevitabilidad y conveniencia de la burocracia centralizada, el capitalismo y la forma estatal. A través de este proceso de intensa crítica, se han enfrentado a la ilusión liberal de que el mero 'reconocimiento' de la 'diferencia cultural' puede conducir a una convivencia armoniosa. Y han ayudado a mostrar cómo las políticas del multiculturalismo estatal, por progresistas que sean, desvían la atención política y académica de muchas preocupaciones más apremiantes.

Por ejemplo, incluso si algunas comunidades aborígenes logran evitar los peores efectos de la dominación

---

46 Elegí este término porque lo usa Taiaiake Alfred, uno de los escritores que se incluye dentro de la tradición que intento abordar (Alfred 1999: 16). Como ocurre con todos los discursos, los objetos, las fronteras, los límites y el nombre de la "teoría política de los nativos americanos" están mal definidos y son muy discutidos.

racional-burocrática y la explotación capitalista en su búsqueda del autogobierno, aún queda otro 'regalo' del liberalismo occidental que muchos son reacios a aceptar: el patriarcado. 'La negación de la condición de mujer indígena es la reducción de todo el pueblo a un nivel infrahumano', escribe Lee Maracle. 'Los dictados del patriarcado exigen que debajo del hombre nativo esté la mujer nativa' (1996: 17). Sobre este punto, al menos el multiculturalismo liberal *ha* tenido algo que decir: la desigualdad de género a veces se considera como un ejemplo de "falta de reconocimiento" (Taylor 1992: 27). Sin embargo, cuando se considera el género, el simple hecho de que el multiculturalismo sea un discurso *liberal* va en contra de la aparición de conceptos 'cargados' como el patriarcado y la opresión. Un guiño a una forma de 'ciudadanía' basada en la igualdad, o tal vez 'basada en la igualdad diferencial', es lo máximo que se puede esperar (Mouffe 1993; Young 1989). Sin embargo, mirando más allá del feminismo liberal, encontramos una vez más muchas voces que desafían la lógica del reconocimiento y la integración. Si vemos la búsqueda de la igualdad con los hombres como una búsqueda de reconocimiento, entonces el rechazo del feminismo radical a los valores patriarcales, las culturas y los movimientos sociales puede verse como un desafío al paradigma de la integración (Dworkin 1974, 1989; MacKinnon 1989)<sup>47</sup>. El

---

47 Esto no quiere decir que el feminismo radical no sufra de matices hegemónicos, como en el deseo de Dworkin de una revolución de las mujeres, o de aceptación de la integración en ciertos aspectos, como en la

feminismo socialista hizo el mismo gesto con respecto a los lugares de las mujeres en el capitalismo (Smith 1977; Eisenstein 1979); el anarcofeminismo agrega a esto la negativa a ser cooptado por los aparatos estatales (Ackelsberg 1991; Kornegger 2002); y las feministas negras y poscoloniales han señalado que la figura de la 'mujer' que las feministas liberales blancas quieren liberar no resuena con sus propias experiencias (Lorde 1984; Mohanty 2003). Esta trayectoria difícil, pero muy productiva, condujo a los debates entre feminismo y posmodernismo de la década de 1990, que abordaron la cuestión de si es teóricamente justificable y políticamente efectivo buscar la emancipación de alguna entidad generalizada llamada 'mujer' (Nicholson 1989; Benhabib 1995). Discutiré algunos de los detalles de estos debates en el Capítulo 6. Por ahora, solo quiero señalar que el feminismo posmoderno ha llegado a un punto muy interesante en la crítica de la búsqueda de reconocimiento al preguntarse si es posible imaginar una política que no busca 'ni liberar a un sujeto femenino ni asegurarle ciertos derechos fundamentales' (Elam 1994: 77).

Los movimientos de liberación de gays y lesbianas han seguido un camino muy similar, que comenzaron como búsquedas liberales de aceptación y reconocimiento

---

reproducción de Firestone de la fe marxista clásica en la tecnología. Aquí sólo quiero señalar la contribución de este discurso a una tendencia general antiintegracionista.

guiadas por la metáfora de "salir del armario". Si solo los hombres homosexuales y las mujeres lesbianas pudieran ser tratados igual que los hombres y mujeres heterosexuales, decía el argumento, entonces las desigualdades asociadas con la orientación sexual disminuirían o dejarían de existir. Pero la crítica queer de las relaciones entre la heterosexualidad y la homosexualidad ha señalado cómo estos dos discursos son mutuamente dependientes el uno del otro. Así como hetero requiere homo para saber lo que (no) es, homo exige lo hetero como *su* otro. Así Judith Butler argumenta que 'la afirmación de la homosexualidad es en sí misma una extensión de un discurso homofóbico' (1993a: 308). En lugar de reivindicar nuestra sexualidad, argumenta, podría ser más efectivo *negarla*, negarse a responder a la pregunta sobre qué hacemos con nuestros cuerpos para lograr placer: "Salgo solo para producir un armario nuevo y diferente". (309). Butler señala, por supuesto, que negar las identidades no heterosexuales puede parecer justo lo que a las fuerzas del neoconservadurismo les gustaría ver. Pero negar no es lo mismo que callar. Al salir a *un campo abierto*, en lugar de a una estructura jerárquica de identidades fijas, sugiere que es posible socavar la regulación coercitiva de la sexualidad como tal. Esta observación puede extenderse fácilmente a otras identidades, lo que nos lleva una vez más a los límites de la política de demanda/reconocimiento/integración.

## Hacia una política del acto

Por 'pragmática' que pueda ser, y a pesar de sus éxitos durante el apogeo del Estado de bienestar en unos pocos países, la política de la demanda tiene necesariamente un alcance limitado: puede cambiar el contenido de las estructuras de dominación y explotación, pero no puede cambiar su forma. Como señala Laclau, sin un centro hegemónico articulado con aparatos de disciplina y control, no hay fuerza a la que puedan dirigirse las demandas. Pero lo contrario también es cierto: toda demanda, al anticipar una respuesta, *perpetúa* estas estructuras, que existen precisamente en anticipación de demandas. Esto conduce a un ciclo de retroalimentación positiva, en el que la profundidad y amplitud cada vez mayores de los aparatos de disciplina y control crean nuevos sitios de antagonismo, que producen nuevas demandas, aumentando así la cantidad y la intensidad de la disciplina y el control.

Es en este punto que se requiere una política del acto. Esta política puede entenderse productivamente en términos de lo que Lacan ha llamado la *ética de lo real* (Lacan 1992). Según Žižek, la fuerza de esta ética deriva de 'pasar por la fantasía', de 'la distancia que estamos obligados a asumir hacia nuestros sueños más “auténticos”, hacia los mitos que



garantizan la consistencia misma de nuestro universo simbólico' (Zizek 1994: 82). Claramente, la fantasía fundamental de la política de la demanda es que la formación actualmente hegemónica reconozca la validez del reclamo que se le presenta y responda de manera que produzca un evento de emancipación. Sin embargo, la mayoría de las veces no es así; en cambio, difiere, disuade o proporciona una solución parcial a un problema que exacerba varios otros. Pasar por la fantasía en este caso significa renunciar a la expectativa de una respuesta no dominante de las estructuras de dominación; significa sorprenderse tanto a uno mismo como a la estructura inventando respuestas que excluyen la necesidad de la demanda y, por lo tanto, rompen el ciclo. Yo argumentaría que esto es precisamente lo que están haciendo las redes de activismo radical basadas en la afinidad que he discutido en el Capítulo 1, y lo que motiva los elementos antiintegracionistas de las teorías poscoloniales, feministas y queer.

Es necesario hacer un último punto aquí. En una etapa del desarrollo de su pensamiento sobre estos asuntos, Zizek argumentó que una ética de lo real exigiría no solo que atravesáramos nuestra propia fantasía, sino también que "respetáramos tanto como fuera posible el 'absoluto particular' del otro, la forma en que organiza su universo de significado de una manera absolutamente particular para él' (1991: 156). Si bien Zizek más tarde trató de alejarse de lo

que llegó a ver como un momento de "universalización" en su propio pensamiento<sup>48</sup>, sugeriría que es imposible considerar cuestiones éticas y políticas sin referencia a cómo se definan, ya que esas otras *están* siempre necesariamente definidas. Si no hay Sujeto Absoluto, entonces toda identidad es diferencial. Es, por supuesto, precisamente este tipo de argumento el que lleva a Žizek a retractarse de las implicaciones sociopolíticas de la ética de lo real. Pero la imposibilidad de una identidad puramente universal no nos exime de la necesidad de intentar ser solidarios con los demás; nótese que digo solidaridad, no identidad. La solidaridad ocurre *a través de* las identificaciones, lo que significa que sin una multiplicidad de posiciones de sujeto solo puede haber identidad de luchas, momento en el cual el concepto de solidaridad pierde sentido. Así, yo vería en el reverso repudiado de la versión de Žizek de la ética de lo real un elemento necesario de la política de la afinidad. La acción basada en la afinidad es una acción ética, aunque claramente no es moral, es decir, no universalizadora o totalizadora en su intención.

---

48 En Las metástasis del goce, Žizek sitúa el imperativo kantiano como un mandato de '¡renuncia a tu deseo, ya que no es universalizable!' (1994: 69). En una nota, agrega: "Yo mismo cedí a esta tentación en el último capítulo de Looking Awry, donde propongo la máxima "no violen el espacio-fantasía del otro" como complemento a la ética de Lacan de persistir en el propio deseo" (1994: 84, n° 18). La cuestión del estatus de estos dos momentos en la obra de Žizek ciertamente merece una mayor discusión.

Esta distinción es extremadamente difícil de comprender desde dentro de las tradiciones liberal y marxista, con su base común en las nociones hegelianas de totalidad y comunidad ética. La moral, la ética y la universalidad se ven dentro de estos paradigmas, incluidas sus variantes "posmodernas", como inextricablemente unidas entre sí, de modo que es imposible concebir un acto ético que no se base en un momento de universalización, o al menos universalizabilidad. Si queremos entender cómo los modos de organización social no universalizantes pueden ser éticos, necesitamos rastrear su descendencia a través de líneas de teoría y práctica anarquistas, en lugar de marxistas o liberales. Es decir, necesitamos producir una *genealogía de afinidad* que muestre cómo esta ética no universalizadora está siempre presente, pero sumergida bajo la hegemonía de la hegemonía. Esta será la tarea de los dos capítulos siguientes, que trazarán el difícil desarrollo de la lógica de la afinidad, desde los anarquismos de los siglos XVIII y XIX hasta las intervenciones posestructuralistas, marxistas autónomas y, más recientemente, posanarquistas en el campo de la política y la teoría radical.

## **IV. SOCIALISMO UTÓPICO ENTONCES...**

### **Hilos guía**

Como siempre ocurre con un enfoque genealógico, abandonar la búsqueda de los orígenes nos deja frente a un campo potencialmente infinito. ¿Cuándo y dónde empezar lo que no tiene principio? Pensando dentro de la tradición occidental, no hay duda de que el pensamiento presocrático sería un sitio importante para explorar la lógica de la afinidad, como lo harían los gnósticos, Rousseau, Blake, Goethe, Wilde... y la lista continúa. Mirando más allá de Occidente, el sufismo, el taoísmo y el zen, como han sugerido Hakim Bey y otros, ofrecen vislumbres tentadores de las posibilidades de una filosofía y una práctica no totalizadoras. Sin embargo, de acuerdo con mi interés en cómo la afinidad y la hegemonía han estado circulando dentro del sistema de estados (neo)liberal, limitaré la

discusión en este capítulo al surgimiento del socialismo occidental moderno.

Este es en sí mismo, por supuesto, un campo extremadamente amplio. Dentro de él, me centraré en tres hilos conductores. Uno de ellos es la distinción entre revolución social y política, que se desarrolla a partir de una teoría anarquista del cambio social que desafía, y finalmente rompe, la dicotomía entre revolución y reforma. En *Paths in Utopia* (Caminos de Utopía), Martin Buber presenta una genealogía del 'elemento utópico en el socialismo' que rastrea el surgimiento de lo que él llama 'renovación estructural':

[E]n el socialismo 'utópico' hay un elemento orgánicamente constructivo y orgánicamente intencionado o planificador que apunta a una reestructuración de la sociedad, y además no a uno que fructificará en un futuro indefinido después de la 'extinción' del Estado-dictador proletario, pero comenzando aquí y ahora en las condiciones dadas del presente. (1958/1949: 16)

Buber sugiere que esta teoría y práctica se desarrollaron a través del trabajo de tres pares generacionales de pensadores activistas: Saint-Simon y Fourier, Owen y Proudhon, y Kropotkin y Landauer. Según Buber, Saint-Simon aportó la idea de que no era necesario ni deseable organizar las sociedades industriales modernas

siguiendo las líneas de una división dualista entre lo social y lo político, entre quienes producen y quienes dirigen. En cambio, propuso un orden social unitario en el que aquellos que cumplían ciertas funciones lideraban la organización de esas funciones. Fourier y Owen contribuyeron con la observación de que esto era posible solo cuando la producción y el consumo están íntimamente vinculados, como lo están en pequeñas comunidades autosuficientes. Pero, argumenta Buber, en el trabajo de Fourier y Owen, estas comunidades siguen siendo dispares; fue la contribución de Proudhon mostrar cómo podrían combinarse en estructuras federativas no estatales. Kropotkin desarrolló aún más el federalismo proudhoniano al mostrar cómo promoverlo y organizarlo, y al defender la presencia de un principio universal que lo impulsaría, es decir, el principio de ayuda mutua. Finalmente, a Landauer se le atribuye la comprensión de que no es necesaria una revolución para comenzar a construir el nuevo mundo en el caparazón del viejo; si la ayuda mutua es siempre un principio para nosotros, entonces se puede crear el socialismo, para aquellos que lo elijan, en el tiempo y lugar de su elección.

El segundo hilo que mantiene unida esta discusión es la crítica de Marx y Engels al socialismo utópico que, junto con la toma de posesión de la Primera Internacional, marca un momento crucial en el establecimiento de la hegemonía de la hegemonía dentro de la teoría y la práctica socialistas.

Desde su invención a mediados del siglo XIX, la categoría de socialismo utópico ha permitido tanto a marxistas como a liberales descartar el anarquismo sin ningún compromiso real con sus teorías y logros. Así, si bien es bien conocido el rencor entre Marx y Engels y aquellos a quienes llamaron socialistas utópicos, es importante volver a los textos que conservan sus polémicas para desafiar las lecturas recibidas que pueden ocultar más de lo que revelan. Por ejemplo, rara vez se observa que Marx y Engels no despreciaran por completo a sus contemporáneos utópicos. Aunque Engels elogió las contribuciones de Saint-Simon a la nascente ciencia de la economía política (Engels 1978/1880: 689) y elogió a Fourier por usar el método dialéctico 'de la misma manera magistral que su contemporáneo Hegel, al tiempo que logró deshacerse de los elementos de la teología y la escatología de la narrativa histórica de Hegel'. Engels atribuyó a Robert Owen una apreciación temprana de la importancia tanto de la teoría del valor trabajo como del concepto de plusvalía (690–2). Marx, por su parte, incluso después de *la aparición de Miseria de la filosofía*, seguía siendo de la opinión de que el primer libro de Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, hizo "época" y, en un gesto característicamente masculino, elogió su "estilo fuerte y musculoso" (Marx 1975/1847: 179–80).

A pesar de sus amables comentarios ocasionales, no deja de ser claro que Marx y Engels creían que algunos de sus precursores habían dejado de ser útiles, habían llegado a

representar grilletes, por así decirlo, sobre las fuerzas de la producción intelectual socialista. Un problema que identificaron fue la creencia en la revolución total e instantánea. Los socialistas utópicos no 'pretendían emancipar a una clase en particular para empezar', sino que querían liberar 'toda la humanidad a la vez' (Engels 1978/1880: 685). El segundo problema con el socialismo utópico, según Marx y Engels, era su confianza en experimentos sociales racionalistas en lugar de análisis situados de condiciones históricas, políticas y económicas. Como tal, declaró Marx, el socialismo utópico “trata de imponer nuevas alucinaciones e ilusiones al pueblo en lugar de limitar el alcance de su conocimiento al estudio del movimiento social del pueblo mismo” (Marx 1978/1874–75: 546). Sin embargo, el mayor problema de todos fue que estas dos tendencias trabajaron juntas para crear una 'mezcolanza' ecléctica (Engels 1978/1880: 694) de teorías, en lugar de una única narrativa socialista objetivamente verificable.

Entonces, ¿qué vamos a sacar de la crítica marxista del socialismo utópico? Para responder a esta pregunta, es necesario mirar más de cerca lo que los socialistas utópicos en particular, y los anarquistas en general, realmente han dicho con respecto a la transición a una sociedad socialista. Hay mucho más allí de lo que Marx y Engels jamás imaginaron, o estuvieron dispuestos a admitir, y mucho que se ha agregado a la literatura desde su época. También se



debe señalar que la ignorancia y el rechazo son mutuos: los anarquistas también podrían beneficiarse de una mayor atención a ciertas corrientes del marxismo contemporáneo, en particular sus variantes autonomistas no leninistas. Y finalmente, los anarquismos y marxismos clásicos y contemporáneos pueden y deben ser revisados, de hecho *están siendo* revisados, bajo la influencia de las tendencias recientes en la teoría social, política y cultural. Lo que es necesario, entonces, es una historia del presente de la lógica de la afinidad que no solo trabaje a través de la larga división entre anarquistas y marxistas, sino que critique inmanentemente, desde una perspectiva del siglo XXI, ciertos valores y supuestos que comparten.

En esta discusión también me guiaré por las relecturas del anarquismo clásico que han realizado recientemente escritores como Todd May (1994), Lewis Call (2002) y Saul Newman (2001). Estas incursiones en el campo de lo posmoderno/posestructuralista/o simplemente posanarquista (Adams nd) avanzan una crítica del racionalismo y el humanismo de los primeros socialistas antiautoritarios sin descartarlos por completo como reliquias de una era pasada. Más bien, la teoría posanarquista afirma que ciertos elementos del pensamiento de influencia nietzscheana de Deleuze y Guattari, Foucault y, en algunos casos, Lyotard y Baudrillard, pueden verse como distintos, pero compatibles con, un anarquismo despojado de sus elementos esencializadores.

Call, por ejemplo, afirma que 'el anarquismo posmoderno de Foucault', aunque exhibe algunos puntos en común con los teóricos clásicos, 'es... *muy* diferente del anarquismo meramente moderno de Bakunin o Kropotkin' (2002: 65). Si bien en general estaría de acuerdo con esta evaluación, hay dos problemas con la deriva general de la teoría posanarquista que quiero abordar. Primero, y como señala Call, Foucault nunca se alió con ninguno de los 'ismos', rechazando todas esas categorías como instrumentos de control político y semántico. Entonces, llamarlo anarquista *post mortem*, incluso con una advertencia apropiada, es violentar su escritura y activismo; es precisamente intentar hegemonizar a Foucault en nombre de las luchas no hegemónicas. O, como dice Newman sobre su propio proyecto, es hacer un 'uso desvergonzado de las ideas [posestructuralistas] para promover el argumento [anarquista]' (2001: 7).

Problemas similares surgen al tratar de apropiar a Nietzsche, Deleuze o Derrida en el canon anarquista. Pero aun así, hay algo en este deseo de incorporar a estos escritores, algo que tiene sentido teórica y políticamente. Yo diría que es esto: que existen ciertos temas comunes y compromisos ético-políticos entre el anarquismo y el posestructuralismo, de modo que uno podría señalar con precisión ciertos *elementos anárquicos* en la obra de aquellos escritores franceses de fines del siglo XX que retomaron y profundizaron el pensamiento de Nietzsche y

la crítica al humanismo occidental y al proyecto de la Ilustración. Visto así, el proyecto del posanarquismo tiene mucho más sentido para mí.

El segundo problema que tengo con los textos posanarquistas es su tendencia a dar un poco menos de crédito a los escritores clásicos de lo que yo encontraría justificable. Aquí estoy introduciendo la frase 'simplemente moderno' en la cita de Call citada anteriormente. Trabajar inmanentemente dentro de una tradición –trabajar deconstructivamente o genealógicamente, por ejemplo– significa prestar atención no solo a las grietas y rupturas, sino también a las formas en que una forma emerge de otra, las formas en que 'lo nuevo' nunca desplaza por completo a 'lo viejo'. Podemos ver este tipo de lógica en la lectura de Derrida de Lévi-Strauss, que inauguró el posestructuralismo como tal (Derrida 1978)<sup>49</sup>, o en cualquiera de los estudios genealógicos de Foucault. En este libro no tendré tiempo de profundizar en la cuestión de hasta qué punto Deleuze, Foucault o Derrida pueden tener ciertas deudas no reconocidas con la tradición anarquista, deudas contraídas a través de una combinación de un estilo alusivo y una tendencia (siempre resistida, por supuesto) para rechazar cualquier cosa que pueda parecer tan del siglo XIX. Tendrá que ser suficiente para mostrar cómo la tradición anarquista siempre se ha estado deconstruyendo a sí misma, cómo el

---

49 Derrida, J. (1978) 'Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences', in *Writing and Difference*.

anarquismo clásico no era simple, única y sin problemas un humanismo racionalista con una visión de revolución totalizadora que conducía a una sociedad transparente. Esta tendencia ciertamente existió, y fue sin duda dominante. Pero junto a ella hubo momentos de toma de conciencia de las tensiones y contradicciones que ahora están siendo explotadas por las relecturas posanarquistas. No puedo esperar mostrar esto con respecto a todas las posibles líneas de crítica de los escritores clásicos. Me esforzaré, sin embargo, en articular cómo la lógica de la afinidad siempre ha estado presente en el anarquismo, cómo ha existido como un polo opuesto al impulso revolucionario totalizador que dominó no solo el socialismo anarquista, sino todas las demás ideologías políticas de la era moderna también. Argumentaré que, en lugar de señalar al anarquismo como particularmente culpable del pecado de reproducir el humanismo modernista, deberíamos verlo como un terreno particularmente fructífero para desplazarlo.

Esto es, por supuesto, en última instancia, lo que intentan hacer los textos posanarquistas más interesantes, y si las lecturas producidas por esta confluencia de tradiciones son un poco hegemónicas e inadecuadamente inmanentes, están en buena compañía. Al leer detenidamente los textos del canon anarquista, uno no puede dejar de notar que es extremadamente común que los anarquistas simplemente resalten aquellos aspectos del pensamiento de sus

predecesores que les agradan y ocultan aquellos que no. Se podría argumentar, por supuesto, que esto es lo que hace la crítica inmanente de todos modos. La diferencia sería –y es una diferencia crucial– que la crítica inmanente trata de proceder con los ojos lo más abiertos posible, exigiendo que sus lecturas tengan sentido no sólo a partir de un solo texto o pasaje, sino siempre en contextos cada vez más amplios en los que podrían situarse los textos objeto de estudio. El crítico inmanente, el genealogista, también es extremadamente sensible a cómo los conceptos y los sistemas discursivos en los que circulan cambian con el tiempo. Todas estas consideraciones requieren que se proceda con mucho cuidado al desarrollar conceptos y vincular a los escritores con las tradiciones teóricas para que, por ejemplo, uno no confunda a un liberal tecnocrático obvio como Saint-Simon con un socialista sobre la base de un fragmento de sus últimos escritos. Este método de lectura errónea productiva en aras de producir un linaje profundo está muy extendido dentro del canon anarquista, perpetuado por una tendencia de las generaciones posteriores a aceptar los pronunciamientos de sus predecesores sin molestarse en leer los textos relevantes por sí mismos. Al revisar los clásicos, al leerlos cuidadosamente utilizando las herramientas que la crítica marxista y posestructuralista pone a su disposición, el posanarquismo abre la posibilidad de revisar y rejuvenecer el canon anarquista, y tal vez incluso derribar una o dos estatuas tambaleantes en el camino.

Aunque lo primero es lo primero. Quiero pasar ahora a una discusión en profundidad del socialismo utópico, juzgando la aplicabilidad de la crítica de Marx y Engels no solo al trío al que se dirigió originalmente, sino a otras figuras clave en el canon anarquista clásico a quienes se ha dirigido posteriormente: Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Landauer. En el camino, prestaré especial atención a cómo la lógica de la afinidad ha luchado por emerger de debajo del peso muerto de la hegemonía de la hegemonía.

## **William Godwin: el racionalista que no hace promesas**

Aunque Godwin fue contemporáneo de aquellos a quienes Marx y Engels llamaron 'los tres grandes utópicos' (Engels 1978/1880: 685), tuvo mucho más éxito en evadir la punta afilada de su polémica pluma. En una carta a Marx en 1845, Engels declaró que a pesar de sus "muchos pasajes excelentes", *la Investigación sobre la justicia política de Godwin* era "totalmente antisocial en sus conclusiones", y por lo tanto no merecía una atención especial (1982/1845: 26). Parecería que Marx y Engels consideraron que Godwin no era lo suficientemente socialista para constituir una

amenaza para sus doctrinas. Pero su rechazo de la forma estatal y el contrato social que nos une a él le ha valido un lugar de honor como "el primer teórico del socialismo sin gobierno, es decir, del anarquismo" (Kropotkin 1912: 13). Mucho se ha dicho a este respecto, así que no diré más. Más bien, me centraré en cómo el trabajo de Godwin es relevante para la lucha entre las lógicas de hegemonía y las de la afinidad dentro del proyecto socialista moderno en su conjunto, y para el surgimiento de la estrategia de renovación estructural dentro del anarquismo en particular.

Como es bien sabido, Godwin no aceptó el aspecto coercitivo del gobierno estatal sobre la base de que el uso de la fuerza 'pone fin violento a toda la ciencia política; y parece tener la intención de persuadir a los hombres [sic], para que se sienten tranquilos ante sus presentes desventajas, cualesquiera que sean' (1993/1793: 140)<sup>50</sup>. Esta terminación del debate, por supuesto, es precisamente lo que valoran los liberales clásicos y la mayoría de los marxistas, y no es de extrañar que Godwin, como racionalista ante todo, se negara a aceptarlo como principio fundacional de una sociedad justa. Pero se observa con menos frecuencia que también fue crítico de lo que más tarde se llamaría el aspecto consensual de la hegemonía, sosteniendo que "la aquiescencia con frecuencia no es más que una elección por parte del individuo de lo que considera lo menos malo" (144). La falta de oposición, argumenta, no

---

50 Se utilizará la paginación de la edición de 1793.

puede ni debe interpretarse como consentimiento, especialmente cuando las personas que se supone que han consentido no saben que lo han hecho. Pero incluso cuando el consentimiento se otorga activa y libremente, Godwin cuestiona, de una manera decididamente nietzscheana, si la decisión de cumplir con un determinado conjunto de reglas en un momento particular de la vida debería obligarlo a uno para siempre. ¿No es posible que nosotros cambiemos, o que la sociedad cambie, y si es así, no deberíamos poder retirar nuestro consentimiento? Para Godwin, los arreglos entre individuos deben ser *finitos y limitados* para ser justos. Dado que el Estado exige un compromiso que es infinito e ilimitado, rechaza su legitimidad y autoridad.

Sin embargo, esto no quiere decir que Godwin viera la interacción humana como nada más que una suma de intereses particulares. Más bien, y a pesar de las protestas de Engels, el principio de justicia que se invoca constantemente como árbitro final en todas sus deliberaciones es un principio *colectivo*. Para Godwin, 'la justicia es un nombre general para todo deber moral', y su propia investigación se presenta como una contribución a la 'ciencia de la moral' (80). Esto quiere decir que se vio a sí mismo operando directamente dentro de la tradición de la teoría moral racionalista; pensó que debería ser posible idear un marco que permitiera discriminar claramente entre elecciones que 'deben ser correctas o incorrectas, justas o injustas' (80). ¿Y cómo vamos a distinguir lo correcto de lo



incorrecto? Godwin declara que 'si la justicia tiene algún significado, es justo que debo contribuir con todo lo que esté a mi alcance en beneficio de todos' (80). Es en su orientación hacia "el todo" que la concepción de la justicia de Godwin adquiere un tono hegemónico y universalizador que Marx y Engels podrían haber encontrado atractivo. 'Apenas hay modificación de la sociedad que no tenga algún grado de tendencia moral', señala. 'Mientras no produzca daño ni beneficio, no sirve para nada. En la medida en que tienda a la mejora de *la* comunidad, debe ser *universalmente* adoptado» (89; cursiva añadida).

Esta formulación ciertamente habría sido seductora para la mente ilustrada, pero plantea la pregunta de cómo debe concebirse este todo, 'la comunidad'. ¿Cuáles son sus límites? ¿Dónde comienza y termina? ¿Quién es parte de ella y quién no? Y entre los que están dentro, ¿hay algunos que están más dentro que otros? Si de hecho fuera una especie de socialista, esperaríamos que Godwin fuera un defensor de la igualdad de condiciones dentro de 'el todo', que rechazara como inadecuada la igualdad de oportunidades que es suficiente para los teóricos liberales. Pero su posición sobre este tema no es ni liberal ni socialista; de hecho, es aristocrática. Si bien Godwin era de la opinión de que 'somos participantes de una naturaleza común' (105) y, por lo tanto, somos iguales moral y físicamente en nuestras capacidades *potenciales*, también creía que 'el trato al que los hombres [sic] tienen derecho

debe medirse por sus méritos y sus virtudes» (107), es decir, según sus capacidades *reales*, cualquiera que sea su medida y juicio. En un famoso experimento mental diseñado para ilustrar la universalidad e imparcialidad de su concepción de la justicia, Godwin sugiere que si el palacio del arzobispo de Cambray estuviera en llamas, y uno se enfrentara a salvarlo a él o a su camarera, "hay pocos nosotros que dudaríamos en pronunciarnos... ¿cuál de los dos debería preferirse?" (81). La mayoría de los que se llaman a sí mismos anarquistas elegirían a la camarera, pero Godwin se pone del lado del burócrata de la iglesia, afirmando que es más probable que haga más bien a más personas, y que "al poseer facultades superiores, es capaz de una felicidad más refinada y genuina» (81). Probablemente sea este aspecto de su pensamiento lo que hizo que Engels rechazara a Godwin como interlocutor potencial.

Al mismo tiempo, sin embargo, su visión de una sociedad futura es claramente relevante para la genealogía de la lógica de la afinidad. Era un opositor del gobierno nacional representativo y sostenía que esta forma creaba una 'unanimidad ficticia' (568) que equivalía a una tiranía de la mayoría, o peor aún, una unanimidad *real* basada en el interés propio y la retórica en lugar de la argumentación razonada. (Aquellos de nosotros que vivimos en sociedades mediáticas de masas estamos muy familiarizados con el último caso.) Su visión de una sociedad alternativa era descentralizada y basada en pequeños grupos cara a cara

(las parroquias) que formarían una confederación de grupos» (576). A diferencia de los estados-nación, argumentó que las parroquias libremente federadas no tendrían ningún interés en extender su territorio por la fuerza: "Si queremos generar apego en nuestros asociados, no podemos adoptar un método más seguro que el de practicar los dictados de la equidad y la moderación" (566). La mayoría de los problemas que surgieran entre los distritos federados se resolverían de manera informal, o mediante arreglos que 'no necesitan ser en el sentido más estricto de operación perpetua' (566).

Habiendo reducido la asamblea nacional a algo que se reúne a voluntad de las parroquias bajo condiciones de estricta necesidad y se disuelve hasta que se vuelva a necesitar, Godwin pasa a considerar el tipo de autoridad que debería tener tal asamblea. '¿Deben dar sus órdenes a los diferentes miembros de la confederación? ¿O es suficiente que los inviten a cooperar para el beneficio común, y con argumentos y discursos los convenzan de la razonabilidad de las medidas que proponen?' (576). Uno podría esperar que se pusiera inequívocamente del lado de la sensatez, pero una vez más desafía las expectativas. 'El primero de ellos sería necesario al principio', argumenta Godwin. 'Esto último sería después suficiente' (576). Aquí Godwin encontró una dificultad que iba a repetirse en la teoría y la práctica anarquistas: podemos llamarlo el problema de la Revolución, la aparente necesidad de una

ruptura radical, una discontinuidad a la vez temporal e institucional-subjetiva, entre lo 'malo' totalidad social de hoy y la 'buena' que está a la vuelta de la esquina. Al igual que muchos de los que vinieron después de él, Godwin asumió que las personas que vivían bajo las instituciones del capitalismo y el Estado estaban demasiado corrompidas por esas instituciones para poder crear una nueva sociedad de inmediato. No serían capaces de ver la razón y, por lo tanto, tendrían que ser forzados a un Estado en el que pudieran hacerlo. Es curioso, pero característico de muchos socialistas clásicos, que no le preocupara el final del debate político que provocaría el uso de la fuerza en *este* contexto; que después de todo, era la fuerza utilizada en la búsqueda de *lo que él deseaba y veía como* la razón y la buena vida.

El manejo de Godwin del problema que plantean los seres humanos "insuficientemente desarrollados" es típico tanto de su tiempo como de su temperamento. No se le ocurrió que su doctrina universalizadora pudiera ser la responsable de producir la misma carencia que encontraba en los demás. Más bien, la carencia se considera inherente a los propios sujetos y, por lo tanto, se piensa que es remediable mediante la acción sobre ellos, en este caso, a través de la educación. Así, Godwin creía que, con suficiente instrucción, las camareras de piso y otras personas de calidad inferior podrían ser "despertadas del sueño de la ignorancia salvaje" (180), llevadas a ver la luz de la razón y capacitadas para comprender la verdad única y uniforme a

la que Dios se enfrenta. La naturaleza humana puede no ser perfecta, pero es *perfectible*, aunque en los asuntos humanos "todo debe ser gradual" (182). Por lo tanto, podríamos esperar la eventual 'disolución' del gobierno político, es decir, la desaparición incluso de las asambleas nacionales periódicas y los jurados interparroquiales. Una vez que se establecieran las instituciones apropiadas, sostenía Godwin, "toda la especie se volverá razonable y virtuosa" (577).

El perfeccionismo de Godwin ha sido muy comentado en su contexto histórico, pero su influencia sobre la teoría y práctica anarquista contemporánea no ha sido tan ampliamente discutida. ¿Es posible, quizás, que las dificultades que han tenido los anarquistas posteriores para atraer a los trabajadores, la gente de color y las mujeres estén relacionadas con un flujo subterráneo persistente de racionalismo y perfeccionismo masculinista eurocéntrico? No se puede negar que los pensadores fundadores del anarquismo a menudo sufrieron alguna combinación de incompreensión, ridículo, encarcelamiento y asesinato. Pero, ¿es posible que al intentar producir lecturas amigables de estas figuras marginadas, algunos aspectos problemáticos de la tradición anarquista no hayan sido adecuadamente entendidos o criticados? Ciertamente, parece claro que el pensamiento de Godwin estaba plagado de contradicciones: un pensador humanitario y libertario, un pensador hegemónico que reconocía la promesa de la lógica

de la afinidad y la libre federación, un individualista y un moralista, un racionalista impenitente que se negaba a hacer promesas. Abordado con un espíritu de crítica inmanente, su trabajo tiene un valor perdurable precisamente porque contenía muchos de los conflictos que aún se desarrollan dentro de la tradición anarquista, a veces a través de líneas directas de descendencia y a veces a través de patrones más tenues de regularidad observable.

## **Los socialistas propiamente utópicos: Owen, Fourier y Saint-Simon**

Ambos tipos de vínculos parecen haber existido entre Godwin y los socialistas que a Marx y Engels les encantaba odiar, aunque parecería que solo uno, Robert Owen, fue influenciado directamente por su trabajo (Marshall 1992: 390). Ciertamente, todos fueron, hasta cierto punto, contribuyentes a un conjunto diverso y en desarrollo de ideas sobre el cambio social. Anna Wheeler y William Thompson, los autores de *La apelación de la mitad de la raza humana, las mujeres, contra las pretensiones de la otra mitad, los hombres* (1970/1825) no solo estaban familiarizados con *la justicia política*, sino que Wheeler había conocido a Fourier y a un grupo de sansimonianos en Francia y tradujo la correspondencia francesa de Owen.

También hay muchos puntos en sus textos donde comentan el trabajo de cada uno, ya sea directamente o por alusión. Sin embargo, más importantes que estas conexiones interpersonales son las tendencias teóricas y prácticas que unen y dividen a estas figuras que, diría yo, han sido colocadas por la fuerza en la misma categoría tanto por sus detractores marxistas como por sus defensores anarquistas.

Sin duda, Owen y Saint Simon fueron, como Godwin, pensadores utópicos en el sentido amplio de que eran racionalistas–perfeccionistas que creían en la llegada de una sociedad en la que la dominación y la explotación serían completamente erradicadas. Owen creía haber descubierto la clave de nada menos que "el sistema racional permanente de la sociedad, basado en las leyes de la naturaleza comprobadas", que "desarraigaría y destruiría por completo el viejo sistema vicioso y miserable", trayendo un cambio tan profundo que 'la competencia, los conflictos y las guerras cesarán para siempre' (Owen 1973/1849: 56). Aunque era famoso por sus experimentos, solo pretendían probar lo que él ya sabía que era la forma correcta de ordenar la buena sociedad. Una vez que se logre esto, no habrá más necesidad de buscar alternativas. Saint–Simon tuvo una visión similar. Pensaba que la 'paz pública permanente' y la 'felicidad individual y colectiva' se lograrían una vez que 'los industriales más importantes estuvieran a cargo de la administración de la riqueza pública' (Saint–Simon 1976/1823–26: 183). Fourier también

tendió en esta dirección; él era, como ha señalado Hakim Bey, un 'logoteta' (Bey 1991c) que buscaba 'una filantropía ilimitada, una buena voluntad universal' (Fourier 1971a: 61). Al mismo tiempo, sin embargo, y a diferencia de Owen y Saint-Simon, advirtió que 'no debemos persuadirnos de que en la Armonía los hombres son hermanos y amigos. Sería robarle a la vida su sal hacer desaparecer de ella los matices de opinión, las contradicciones, incluso las antipatías» (1971a: 159 n. 1). Por supuesto, Fourier valoraba la discordia sólo entre lo que él llamaba 'series', y no entre individuos. Pero al dar a lo que él llamó 'cabalismo' un lugar seguro en el mundo de la Armonía, abrió un camino que es crucial para el surgimiento de la lógica de la afinidad, y debe notarse como una desviación de la caricatura común de los socialistas utópicos como defensores de una sociedad totalmente transparente.

El propio Engels, por supuesto, en ocasiones profesó la creencia en la eventual desaparición del Estado y la llegada de una sociedad sin clases, y fue, como Marx, utópico en este sentido. Su problema, como he señalado anteriormente, no era tanto con la suposición de que se avecinaba una nueva era, sino con la forma en que sus predecesores esperaban acelerar su llegada: para empezar, no buscaban emancipar a una clase en particular sino que quería liberar a toda la humanidad a la vez.



Esta es una afirmación compleja que necesita ser examinada en términos de sus tres componentes: el análisis de clase, o la falta del mismo, que impulsa el pensamiento de Saint-Simon, Fourier y Owen; relacionado con esto, su deseo de liberar a toda la humanidad; y, finalmente, su deseo de hacerlo 'a la vez'.

La creencia de Engels de que una clase en particular necesitaba ser emancipada primero se basa en la suposición de que la desigualdad de clases y, por lo tanto, la lucha de clases son inevitables en las sociedades históricas (no transparentes). De hecho, está acusando a los socialistas utópicos de no ser suficientemente revolucionarios, acusación que es difícil de refutar ya que Saint-Simon, como Godwin, claramente deseaba ser visto como un reformista. 'Lejos de abogar por la insurrección y la revuelta', proclamó, 'estamos proponiendo la única manera de prevenir los actos de violencia que amenazan a la sociedad' (Saint-Simon 1976/1823-26: 185). Creía que 'los principales industriales' debían tomar el control de la administración de la riqueza pública, pero sólo por medios pacíficos. De hecho, aunque legó a marxistas y anarquistas por igual la noción de gobierno como la administración de las cosas y no de las personas, y a menudo se le cita como uno de los primeros defensores de una sociedad sin Estado, su visión no era en absoluto socialista. En todo caso, era *libertariano*, o lo que hoy tendríamos que ver como *neoliberal*, en carácter. "Lo que la nación quiere principalmente es ser gobernada de la

manera más barata posible" (184), declaró una y otra vez, esperando el día en que la función del gobierno se limitara a "prevenir la interrupción del trabajo útil" (105). ¿Irían los policías de Pinkerton<sup>51</sup> y el Plan Colombia<sup>52</sup> lo suficiente o demasiado lejos en esta búsqueda? Saint-Simon también argumentó que durante la Revolución Francesa fueron 'los industriales' los que más sufrieron, ¡ya que 'perdieron su capital dos veces' (127)! De cualquier número de indicaciones textuales de este tipo, parece claro que su concepción de "la clase industrial" no diferenciaba adecuadamente entre la burguesía y el proletariado, y que aquellos de quienes esperaba que dirigieran la reforma venidera eran los propietarios, no los trabajadores<sup>53</sup>.

---

51 La Agencia Nacional de Detectives Pinkerton fue un servicio de seguridad privada de Estados Unidos y una agencia de detectives fundada por Allan Pinkerton en 1850. Durante las manifestaciones obreras durante el último cuarto del siglo XIX, los agentes de Pinkerton fueron empleados para infiltrarse dentro de las organizaciones obreras y capturar a obreros activistas fuera de las fábricas. Intervinieron en conflictos obreros en minas de carbón y hierro en Illinois, Michigan, Nueva York y Pensilvania, así como en las huelgas de ferrocarriles de 1877. El ejemplo más notorio fue la huelga de Homestead de 1892, cuando los agentes de Pinkerton mataron a varias personas en un enfrentamiento con los huelguistas mientras intentaban romper la huelga.

52 El Plan Colombia (también llamado Plan para la Paz y el Fortalecimiento del Estado) es un acuerdo bilateral constituido entre los gobiernos de Colombia y Estados Unidos, con los objetivos específicos de terminar el conflicto armado interno en Colombia y crear una estrategia antinarcótica.

53 A menudo se argumenta que al final de su vida, Saint-Simon se convirtió en un defensor de la clase obrera, un socialista "genuino" (ver Keith Taylor 1975: 48). Pero una lectura cuidadosa del Nuevo cristianismo (Saint-Simon 1975/1825) muestra que sus referencias a mejorar la suerte de la 'clase más

Aunque eran más críticos con el capitalismo y sus agentes, Owen y Fourier también creían que la nueva era solo podía iniciarse por medios pacíficos. Owen insistía en que los revolucionarios eran 'irracionales' (1973/1849: 23) y Fourier aseguraba a sus lectores que la llegada de la Armonía 'de ninguna manera perturbaría el orden establecido' (1971a: 66). Por lo tanto, debe reconocerse que Engels tenía razón al afirmar que estos escritores no estaban interesados en emancipar a una clase en particular por medios violentos.

¿Qué pasa con la acusación de que los socialistas utópicos se dispusieron tontamente a dirigirse a toda la humanidad a la vez? El tono de Engels aquí es, por supuesto, característicamente burlón, y se refiere principalmente a la falta de lo que él habría visto como un análisis de clase apropiadamente dicotómico, junto con una ignorancia de las condiciones específicas en diferentes países. Pero su comentario también puede tomarse bastante literalmente.

---

pobre y numerosa' no indican un cambio fundamental en su política. Todavía creía en los poderes civilizadores del Comercio (301) y sostenía que "los grandes establecimientos industriales están haciendo más para mejorar la condición de la clase pobre que cualquier medida tomada hasta ahora por los poderes temporales o espirituales" (298–9). Todavía sostenía que todos deberían trabajar hacia "la formación de ese sistema político en el que los intereses generales son manejados por los hombres más capaces [sic] en las ciencias de la observación, las bellas artes y las empresas industriales" (303). Así, el recurso retórico de invocar los intereses de las clases pobres y más numerosas parece haber sido nada más que un intento de poner al clero del lado de su programa existente, más que un cambio en la naturaleza del programa mismo.

Fourier creía que una vez que la gente viera lo bien que funcionaba su sistema, "se extendería repentina y espontáneamente por toda la raza humana" (1971a: 50). Para la Armonía, como único modo de organización social en consonancia con la voluntad de Dios, 'debe extenderse y ser aplicable a todas las naciones... todo pueblo, edad y sexo' (48). Owen tenía una visión similar de un nuevo orden mundial que "se extendería por Europa, y luego a todas las demás partes del mundo, uniéndolo todo en una gran república, con un solo interés" (1973/1849: 65). En este punto, Saint-Simon también fue vulnerable. Solía comparar su tierra natal con Inglaterra, cuya constitución creía fundada en 'lo que es universalmente válido para todos los tiempos y lugares, en lo que debe ser la base de toda constitución, la libertad y el bienestar de las personas' (1976/1823-26: 84). Fue un defensor de una constitución europea común (85) y argumentó enérgicamente que su nuevo cristianismo debería aspirar al estatus de "religión general, universal y única... organizando a toda la raza humana" (1975/1825: 298). Una vez más, parecería que la evaluación de Engels estaba en gran medida justificada.

Sin embargo, ninguno de los tres escritores que estamos discutiendo argumentó que esta transformación global pacífica ocurriría de una sola vez. Saint-Simon, como ya he señalado, era un reformista que no creía que ningún tipo de transformación radical pudiera, o debiera, ocurrir rápidamente. Fourier y Owen también creían en medios

pacíficos de cambio social. Sin embargo, vieron que la transformación necesaria se produciría de una manera irreconocible tanto para Saint-Simon *como* para Marx y Engels. En contraste con las visiones hegemónicas de reforma y revolución, Fourier y Owen asumieron que las asociaciones voluntarias reemplazarían lenta pero seguramente las estructuras existentes. Al igual que Godwin, Owen basó su sistema en municipios llenos de súbditos adecuadamente educados, que, a medida que aumentaran en número, elegirían estar 'federalmente unidos'. formados en círculos de decenas, centenas y millares, etc.' (1973/1849: 65). Fourier vio que el nuevo orden mundial surgía de la imitación en lugar de la educación, a medida que más y más personas reconocían la superioridad de las instituciones sociales de la era Armónica y se encargaban de construir sus propios falansterios. También imaginó un sistema federativo, con las falanges organizadas en uniones, distritos, provincias, naciones, etc., dentro de la 'unidad esférica de la raza humana' (Doherty 1968/1851: XXXI). No está claro, sin embargo, si habría alguna opción en este asunto. ¿Podría una falange salirse de su sindicato, un sindicato salirse de su distrito, del mismo modo que los individuos podrían salirse de las series dentro de las falanges individuales? La existencia de un 'cuerpo mundial de paladines, oficiales del emperador y la emperatriz de la unidad' (Fourier 1996/1808) sugiere que la secesión podría enfrentar esfuerzos enérgicos para mantener la unidad.

Sobre este punto, Buber sostiene que Fourier no teorizó, y de hecho no pudo, teorizar la armonía como un Estado perteneciente a las propias unidades básicas de asociación:

Cada unidad es un mundo en sí mismo y siempre el mismo mundo; pero de la atracción que gobierna el universo no oímos nada entre esas unidades, no se fusionan en asociaciones, en unidades superiores, de hecho no pueden hacerlo porque no están, como los individuos, diversificados, no se complementan entre sí y por lo tanto, no puede formar una armonía (Buber 1958/1949: 20)

Parecería que Buber no estaba familiarizado con los escritos de Fourier sobre las unidades ascendentes de la unidad global, pero su crítica sigue en pie<sup>54</sup>. En un intento desesperado por evitar el momento hegemónico mediante la ordenación racional de toda diferencia posible, Fourier cayó presa de la lógica de la integración, esa prima pobre de la afinidad y mejor amiga de la hegemonía. Algo similar podría hacerse con respecto a Owen, en cuya obra la lógica de la afinidad también pugnaba con el imperativo

---

54 Nicholas Rissanovsky se hace eco de la lectura de Buber: "Fourier prestó una atención constante, minuciosa, incluso obsesiva, a los arreglos en una falange, pero descuidó el mundo exterior" (1969: 81). Pero debe notarse que algunos de los discípulos de Fourier discuten en detalle la combinación de falanges (unarquías) en durarquías y así sucesivamente, llegando finalmente a un estado en el que tres duodecharquías (Europa/África, Asia/Océano y América del Norte y del Sur) comprenden un conjunto global. sistema de Armonía (Godwin 1972/1844: 75).

hegemónico, que aparece en todo su esplendor cuando la federación de municipios se acerca al punto límite de la república global, sin dejar espacio para ninguna otra forma de vida, todas las cuales necesariamente deben ser inferiores e irracionales a una vida guiada por los principios que Owen había 'descubierto'.

Al señalar estas dificultades –y al aceptar ciertos aspectos de la crítica de Engels al socialismo utópico– no quiero que se interprete como si sugiriese que Saint-Simon, Fourier y Owen deberían ser descartados, que no hicieron avances o no tuvieran relevancia hoy. Más bien, mi objetivo es mostrar, primero, cómo tanto la lógica de la hegemonía *como* la lógica de la afinidad funcionan en sus textos, y segundo, cómo la incapacidad para comprender adecuadamente cómo *interactúan estas lógicas* tiñe las lecturas dominantes de los socialistas utópicos. También es necesario emprender una relectura similar con respecto a las formas en que estos tres escritores manejaron las cuestiones de la democracia, la igualdad y la solidaridad. Porque, también en estos puntos, parece que se han ignorado ciertas diferencias cruciales y borrado algunos rasgos comunes para construir un campo unificado de socialismo utópico. Saint-Simon, como he señalado, no rechazó rotundamente al gobierno; solo buscaba minimizar sus funciones. Su visión también era estrictamente antidemocrática y hegemónica en cuanto creía que 'la clase industrial debería establecerse como la primera de todas las

clases', y 'las otras clases deberían estar subordinadas a ella' (1976/1823-26: 186). Owen era mucho más crítico con el capitalismo que Saint-Simon, por supuesto, y conocía por experiencia propia los problemas que aquejaban a la gestión experta de las relaciones laborales. 'La gente era esclava a mi merced', señaló después de 30 años de su experimento en New Lanark, 'susceptible de ser despedida en cualquier momento; y sabiendo que, en ese caso, deben caer en la miseria, en comparación con la felicidad que ahora disfrutan' (1973/1849: 21). Pero él tampoco rechazó el gobierno o la forma estatal como tal. Su paraíso en la tierra supuso, de hecho, una clara distinción entre gobierno y gobernados; en él, el Estado 'diseñaría y ejecutaría' lo que considerara necesario para la 'felicidad humana' (58). Tampoco vio la necesidad de democracia, participativa o incluso representativa. Más bien imaginó que las decisiones las podían tomar por todos los que tenían entre 30 y 40 años, para asuntos locales, o entre 40 y 60 para asuntos externos al municipio. Estas élites discriminatorias tendrían "pleno poder de gobierno en todas las cosas bajo sus respectivas direcciones, siempre que actúen al unísono con las leyes de la naturaleza humana" (67).

La falta de fe de Owen en la juventud es solo un aspecto de una tendencia general a devaluar a los populares y los sin educación. Cuando se dispuso por primera vez a transformar la fábrica de New Lanark, encontró muchas 'desventajas en el carácter de la población... sus hábitos



eran destemplados, inmorales, sucios y muy inferiores' (1973/1849: 11). Sin embargo, una forma en la que Owen representa un avance sobre Godwin y Saint-Simon, y en la que demuestra ser una especie de socialista, si no anarquista, es su creencia de que cada miembro de cada municipio debe poseer "ventajas similares", siendo las únicas divisiones las de edad (como ya se vio en su concepción del gobierno por parte de los mayores). Así, aquellos en la misma etapa de la vida tendrían alojamiento y acceso a bienes y servicios similares. 'La perfecta igualdad a lo largo de la vida es el único fundamento para un cierto vínculo de unión entre los hombres [*sic*]', argumentó, 'y para un estado elevado de la sociedad' (1973/1849: 123). Fourier, por supuesto, discrepaba. Sostuvo que "el régimen asociativo es tan incompatible con la igualdad de fortuna como con la uniformidad de carácter", y se burló del "esquema del comunismo de Owen" como "una máscara para el espíritu de partido, un velo para cubrir el plan secreto que tiende a destruir el clero y la religión" (1971a: 128). Fourier también consideró que la tenencia de propiedad común era una idea "tan lamentable que no es digna de refutación" (128). Dentro de los falansterios, argumentó que debe haber diferencias de fortuna que van desde la pobreza más abyecta hasta la posesión de 'cientos de millones' (125), y sostuvo que aquellos con más dinero eran un tipo 'superior' que aquellos con menos. La igualdad política también era anatema para Fourier: en las comunidades locales habría "jefes", o monarcas, y cada uno

de los doce niveles de federación tenía asociado un duarca, un triarca, etc., hasta el omniarca que gobernaría todo el planeta (Fourier, 1972/1844: 76). Al igual que Saint-Simon, no era un socialista anarquista en ningún sentido que reconoceríamos hoy, sino lo que podría llamarse mejor un capitalista comunitario autoritario.

A pesar de estas propensiones, hay varios aspectos del pensamiento de Fourier que merecen atención. Fue el único de los llamados socialistas utópicos, por ejemplo, que asumió una crítica radical del sometimiento de la mujer, dedicando una sección de los Cuatro *Movimientos* a la 'Degradación de la Mujer en la Civilización':

¿Se puede ver una sombra de justicia en el destino que les ha tocado [a las mujeres]? ¿No es una mujer joven una mercancía ofrecida en venta a quien quiera negociar su adquisición y propiedad exclusiva (1996/1808: 129)

Fourier continúa vinculando el progreso en la emancipación de la mujer con el progreso en general hacia las formas superiores que vendrán después de que la Civilización haya sido reemplazada, declarando que 'todos los períodos que producen bienestar social... no deberían tener ningún eje... excepto la liberación progresiva del sexo débil» (92). Aquí, como en otros lugares, Fourier muestra signos de tendencias sexistas al mismo tiempo que critica la posición de las mujeres en la Civilización. Pero tuvo un *comienzo* poco común para su tiempo y lugar. Fue

igualmente avanzado en sus opiniones sobre la homosexualidad, otorgando a todas las que él llamó "las manías naturales" un lugar igual en "la serie omnígama" (Fourier 1971b: 348). Curiosamente, esto no se basó en la mera tolerancia. 'Dado que el amor tiende a manifestarse en manías', argumentó Fourier, 'y dado que todas las manías serán muy útiles en Armonía, su desarrollo será fomentado sistemáticamente' (349). Anticipándose a la teoría de la represión de Freud, Fourier se preocupó de que si alguien que "nació para arrancarse el pelo o rascarse los talones en el amor" no podía satisfacer su deseo debido al estigma social, "sucumbiría a otras dañosas manías". (354). Con el fin de alentar a otros a revelar y deleitarse con sus propias formas preferidas de actividad sexual, Fourier declaró que él mismo era propenso a una "extramanía mixta: el safianismo o la afición por las lesbianas" (349).

El trabajo de Fourier también es crucial para el desarrollo de la lógica de la afinidad. Aunque era claramente un racionalista, Fourier definitivamente *no era* un moralista: consideraba que la moralidad era "el enemigo mortal de la atracción apasionada" (1971a: 55). Dentro de comunidades particulares, argumentó que todas las relaciones deberían basarse en la serie, que se forman de acuerdo con la 'afinidad de gustos' (122). Cada grupo debe estar compuesto únicamente por aquellos miembros que participen "pasionalmente, sin recurrir a los medios de la necesidad, la moral, la razón, el deber y la compulsión"

(159). A diferencia de todos los escritores que he discutido hasta ahora, él valoraba la espontaneidad y la pasión por encima de las concepciones abstractas del deber y argumentaba que en la era de la Armonía, lo que él llamaba 'tracción', o autoridad natural, reemplazaría las concepciones abstractas del deber y la jerarquía, aunque, de nuevo, tal vez sólo dentro de las falanges y no entre ellas. Sin embargo, a pesar de su crítica de las leyes morales, no pudo librarse de la confianza en una dudosa esperanza de unir el cristianismo y las ciencias naturales. Al igual que Saint-Simon y Owen, trató de demostrar que su teoría se basaba en una ley natural/divina universal: Dios, argumentó, 'gobierna el universo *por Atracción y no por la Fuerza*' (61; cursiva en el original). Criticaba sin cesar a 'los sofistas', 'los filósofos', porque sus doctrinas no estaban en consonancia con las leyes de Dios y de la Naturaleza. También sintió, irónicamente dado el lugar que se le ha asignado en la historia del socialismo, que su descubrimiento de la ley de la atracción pasional lo colocaba por encima de aquellos 'hacedores de utopías' (56) que fallan en observar apropiadamente cómo el ser humano natural y los mundos divinos participan como una sola entidad en una danza gloriosa de atracción apasionada. La lucha de Fourier por justificar su compromiso con la espontaneidad y la ética situada proporciona otro ejemplo de las formas complejas en que la lógica de la afinidad se entrelaza con la lógica de la hegemonía en sus textos.

Esta complejidad, diría yo, ha sido desafortunadamente oscurecida por las lecturas de Marx y Engels, y por los comentaristas posteriores que siguieron su ejemplo, quienes han tendido a ver a 'los socialistas utópicos' a través de la lente de una sola etiqueta desdeñosa. La lectura dominante también ha tendido a oscurecer, a través de una sutil redirección de la mirada crítica, lo que sólo pueden verse como elementos utópicos en las propias formulaciones de Marx y Engels. Desde el punto de vista de finales del siglo XX, ahora podemos ver que la Unión Soviética de Lenin y la China de Mao fueron de hecho experimentos, no demostraciones objetivas de la validez de la concepción materialista de la historia. Por lo tanto, se podría argumentar que el socialismo realmente existente se encuentra en la misma relación con el materialismo histórico que Brook Farm con la teoría de la atracción apasionada. Ambos fueron experimentos racionalistas, difiriendo solo en el grado de su longevidad y (muy importante) la cantidad de daño que causaron. Entonces, no sólo Saint-Simon, Fourier y Owen, sino *también Marx y Engels*, estaban bajo el hechizo de lo que Deleuze y Guattari llaman Ciencia Real: tendían a acercarse a la realidad en términos de teoremas y axiomas generales, en lugar de problemas particulares y situados. Creían que habían descubierto una ley fundamental del desarrollo humano que haría posible instanciar una sociedad ideal, y querían materizlizar esa sociedad lo antes posible. Las diferencias entre ellos aparecen sólo a nivel del contenido del ideal y la

forma en que pensaron que podría realizarse. Estas diferencias pueden parecer pequeñas, pero fueron suficientes para asegurar el predominio de una política totalizadora y de clase durante los siguientes 150 años. Sin embargo, no se abandonó la tarea de desarrollar una visión más coherente de las formas no hegemónicas de organización y transformación social. Teóricos anarquistas como Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta y Landauer continuaron desarrollando y criticando las formulaciones de los socialistas utópicos, llevando la teoría y la práctica de la política basada en la afinidad a mayores niveles de complejidad.

## **La teoría anarquista después del socialismo utópico: Proudhon**

En este punto quiero recordar el argumento de Martin Buber sobre la relación de Proudhon con Fourier y Owen. En el trabajo de los dos últimos pensadores, sugiere Buber, las comunidades locales siguen siendo dispares; fue la contribución de Proudhon mostrar cómo podrían combinarse en estructuras federativas no estatales. La discusión anterior ha mostrado que Fourier y Owen de

hecho teorizaron el crecimiento de estructuras más grandes a partir de las unidades básicas de asociación. ¿Significa esto entonces que la obra de Proudhon es menos relevante para la genealogía de la renovación estructural de lo que afirma Buber? Sobre este punto en particular diría que sí; y debe notarse que Proudhon también perpetuó otros aspectos problemáticos del socialismo utópico. Creía en "la perfectibilidad indefinida del individuo y de la raza" (1923/1851: 243), y declaró que la "ley histórica" (1971/1863: 34) que había "descubierto" –el principio de federación– era 'el único sistema correcto' y representaba 'el mayor triunfo de la razón humana' (1971/1863: 5). Así reprodujo acríticamente el cientificismo, el racionalismo y el perfeccionismo de sus predecesores. Los textos de Proudhon contienen, sin embargo, algunos signos de lucha con las Sirenas de la sociedad transparente. Por un lado, afirma con orgullo que bajo el federalismo 'todas esas divisiones partidistas que imaginamos tan profundas, todos esos conflictos de opinión que nos parecen insolubles, todas esas hostilidades fortuitas para las que parece no haber remedio, desaparecerán instantáneamente al encontrar una solución definitiva en la teoría del gobierno federal' (1971/1863: 7). Pero en otra parte rechaza esta suposición, declarando con igual fuerza que "nunca ha habido un ejemplo de una comunidad perfecta, y es poco probable [que se alcance] sea cual sea el grado de civilización... y que desaparezca todo rastro de gobierno y autoridad" (1969: 105). Proudhon fue así uno de los primeros pensadores de

la tradición anarquista en lograr, aunque sea fugazmente, la idea de que tal vez no sea posible eliminar por completo la dominación de las relaciones humanas.

En sus discusiones sobre el federalismo, sin embargo, rara vez, si es que alguna, habla de las imperfecciones que podemos esperar que persistan. Se centra más bien en los aspectos positivos del Nuevo Amanecer:

El sistema federal es aplicable a todas las naciones y a todas las edades, pues la humanidad es progresiva en cada una de sus generaciones y pueblos; la política de federación... consiste en gobernar a todos los pueblos, en un momento dado, disminuyendo el dominio de la autoridad y el poder central hasta el punto que lo permita el nivel de conciencia y moralidad. (1971/1863: 49)

Esta apelación a una progresión universal –graduada, por supuesto, por el "nivel de desarrollo" de un pueblo particular– deja en claro que Proudhon nunca se liberó completamente de la carga de la concepción hegeliana de la historia que Marx y Engels estaban tan felices de asumir en su obra. Pero, aunque pensaba que la 'evolución histórica' estaba 'llevando a la Humanidad inevitablemente a un nuevo sistema' (1923/1851: 126), también apelaba en ocasiones a 'la fecundidad de lo inesperado' (1969: 104), es decir, a lo que los teóricos postestructuralistas se referirían más tarde como la contingencia o el acontecimiento.



Nuevamente, esta es una aparición temprana de un elemento del pensamiento anarquista que es crucial para el desarrollo de la lógica de la afinidad. Sin embargo, al igual que el cuestionamiento de la sociedad transparente, y claramente relacionado conceptualmente con ella, la apelación a lo inesperado aflora en los textos de Proudhon para ser rápidamente sumergida bajo el fluir teleológico de la historia hacia el Absoluto.

También es importante abordar la cuestión de cómo pensó Proudhon que el dominio de la autoridad podría disminuir. Su pensamiento sobre esta cuestión también parece haber sido contradictorio. En *La Idea General de la Revolución en el Siglo XIX*, publicada en 1851, dice que el 'pueblo' tendrá que hacer la revolución, juntándose y decidiendo decirle a sus representantes: 'queremos una revolución pacífica, pero queremos que sea pronto, decisivo, completo' (1923/1851: 174). Debéis hacer uso de las mismas instituciones que os encomendamos abolir, y de los principios de derecho que tendréis que completar, de modo que la nueva sociedad aparezca como el desarrollo espontáneo, natural y necesario de la antigua, y que la revolución, aun abrogando el viejo orden, debe, no obstante, derivarse de él» (174). Para el primer Proudhon, entonces, la revolución no fue una ruptura singular, sino un *proceso*, y mantuvo esta formulación a lo largo de su carrera. Sin embargo, su concepción del papel del 'pueblo' pareció cambiar. En la época del *Principio de Federación*

(1863), parece haber perdido la fe tanto en ellos como en sus representantes. Las masas 'crean absolutismo' (1971/1863: 26) y exigen autoridad, declara. 'Dejados a sí mismos, o dirigidos por sus tribunos', 'nunca crearán nada' (28). De hecho, es de la opinión de que uno de los valores del sistema federal, tal como lo propone, es que 'pone fin a la agitación de masas... es el fin del dominio de la plaza pública' (62); es 'la salvación del pueblo, porque al dividirlo lo salva a la vez de la tiranía de sus líderes y de su propia locura' (62).

Esta formulación plantea la pregunta de cómo exactamente se tomarán las decisiones, si por el pueblo o sus representantes. Curiosamente, para el primer anarquista declarado, esta función se le atribuye al Estado. En el sistema federal de Proudhon, aparece como "el iniciador y último director del cambio" (45), el "primer motor y director general" (48). Para ser justos con él, debe señalarse que Proudhon era un firme partidario de la división de poderes y sostenía que 'el papel del Estado o gobierno es esencialmente el de legislar, instituir, crear, comenzar, establecer; lo menos posible debe ser ejecutivo» (45). Sin embargo, argumenta que una vez que se ha logrado el cambio político, "el gobierno federal debe proceder necesariamente a una serie de reformas en el ámbito económico" (70). Aquí, nuevamente, el Estado aparece como el lugar de la acción social. La centralidad de la forma estatal como poder de planificación, dirección y

regulación es un aspecto extremadamente problemático de la teoría del federalismo de Proudhon, pero casi completamente pasado por alto. Especialmente cuando se considera junto con su compromiso con la división de poderes, muestra que hay una fuerte inflexión liberal en su pensamiento, una inflexión que ignoramos solo a nuestro propio riesgo.

Por supuesto, el Estado no es el único actor del federalismo proudhoniano. La burocracia federal pretende actuar en concierto con las federaciones agroindustriales sobre la base del mutualismo de crédito. 'El propósito de tales arreglos federales específicos', argumenta, 'es proteger a los ciudadanos de los estados federados de la explotación capitalista y financiera, tanto dentro como fuera de ellos' (1971/1863: 70). Así como Proudhon buscó minimizar la dominación estatal al nivel que pensó que era posible y aceptable, también buscó evitar la explotación capitalista. Una vez más, sin embargo, uno podría estar en desacuerdo con lo lejos que estaba dispuesto a llegar en este sentido. Como es bien sabido, previó tres modos diferentes de organización económica. Para los campesinos, la propiedad absoluta de la tierra, incluido el derecho de enajenación de la propiedad; las empresas complejas a gran escala estarían controladas por los trabajadores, pero 'se someterían [a sí mismas] a la ley de la competencia' (1923/1851: 222) en sus relaciones mutuas, y aunque la propiedad sería por partes iguales, 'la paga debe ser

proporcional a la naturaleza del cargo, la importancia de los talentos y el alcance de la responsabilidad» (222). Al igual que con su relación con la forma estatal, podemos ver que Proudhon solo buscó mejorar algunos de los excesos del individualismo capitalista y la búsqueda de ganancias, no eliminarlos por completo. De hecho, en el tercer caso, el de los pequeños comerciantes y fabricantes, no vio ninguna necesidad de asociación, incluso cuando los propietarios individuales asumieron como jornaleros y se convirtieron en empleadores (217).

Aunque es muy célebre por su defensa de las formas descentralizadas de organización social, una lectura cuidadosa de los textos de Proudhon también da motivos de preocupación por este motivo. En la *Idea general*, escrita cuando estaba muy bajo el dominio de la doctrina sansimoniana, Proudhon sugiere que los seguidores de Saint-Simon han interpretado incorrectamente a su maestro: Saint-Simon siempre fue un anarquista, y si usó el término gobierno, nosotros debemos tomar esto 'como una analogía' solamente (1923/1851: 123). El núcleo del argumento de Saint-Simon, según Proudhon, es que la 'organización industrial' no existirá al lado del gobierno, sino que lo *reemplazará* (122). Sin embargo, reemplazar el aparato estatal por uno económico no resuelve necesariamente el problema de la dominación racional-burocrática. De hecho, Proudhon argumenta que "en lugar de la centralización política, pondremos la

centralización económica" (246). Este aspecto de su pensamiento vuelve a estar en tensión con un elemento afinitivo: como Godwin, mantiene consistentemente que todas las relaciones deben basarse en contratos y no en leyes (1923/1851: 205–6; 1971/1863: 38). Pero aquí también hay problemas, en el sentido de que un enfoque en el contrato y un deseo de minimizar la interferencia estatal están muy de acuerdo con una posición capitalista libertaria, es decir, con la imposición de "esa unidad económica que está destinada a reemplazar a la unidad política". (247).

De hecho, la definición de anarquismo de Proudhon, tal como apareció dos años antes de su muerte, de ninguna manera excluye este tipo de lectura. Para él, en una sociedad anarquista:

las funciones políticas se han reducido a funciones industriales, y el orden social surge de nada más que transacciones e intercambios. Cada uno puede entonces decir que es el gobernante absoluto de sí mismo (1971/1863: 11)

Una especie de aporía ética aparece en la concepción contractual de Proudhon sobre cómo se deben gobernar las relaciones entre los individuos y los grupos, un olvido de la solidaridad que es primordial para tantos otros incluidos en el canon anarquista, y de la crítica del contrato social inaugurado por Godwin.

En conjunto, me parece que Proudhon presenta una figura bastante ambivalente. Sin dejar de ser un perfeccionista racionalista con una concepción teleológica de la historia, al menos empieza a ver la imposibilidad de un mundo sin relaciones de poder y es consciente de la fecundidad del acontecimiento. A nivel teórico no aporta mucho de nuevo a las discusiones anarquistas sobre el federalismo, e incluso puede decirse que ha retrocedido en su visión estatista, economicista, capitalista y centralista. Por tanto, tiene cierta validez la afirmación de que él era, sobre todo, un "pragmático" (Gambone 1996). Al igual que Saint-Simon, Fourier y Owen, y a pesar de sus muy célebres y verdaderamente maravillosas diatribas contra el capitalismo, la forma del Estado y la vida moderna en general, Proudhon parece haber sido impulsado por el deseo de sacar lo mejor de las instituciones existentes, en lugar de reemplazarlos con modos alternativos de organización. Esta tendencia reformista es quizás lo que ha hecho posible que su obra sea apropiada tanto por anarquistas socialistas y libertarios como por teóricos liberales del federalismo (LaSelva y Vernon 1998). Pero también nos aleja de la lógica de la renovación estructural, que exige una concepción diferente del paso de los modos de existencia presentes a los futuros, que no es ni reformista ni revolucionaria. Sin embargo, para llegar a este punto de complementariedad será necesario atravesar ambos polos de la dicotomía. Si Proudhon puede ser visto como representante de la corriente reformista en el

anarquismo, entonces Bakunin, de quien hablaré a continuación, podría servir como un ejemplo de su contrapunto revolucionario.

## **Bakunin y la revolución social**

La obra de Bakunin, como la de Proudhon, estuvo muy influida por sus predecesores. Haciéndose eco del perfeccionismo de Godwin, Bakunin declaró que los anarquistas son 'enemigos de todo poder' (1990/1873: 136) cuyo objetivo es el logro de 'la organización más racional posible de la vida social' (133). Al igual que Saint-Simon, Fourier y Owen, su visión era milenaria y apocalíptica: vio en la Comuna de París “la inauguración de [una] nueva era, la de la emancipación final y completa de las masas populares” (1973/1871b: 199). Sin embargo, al mismo tiempo que reprodujo mucho de lo que le precedió, Bakunin hizo ciertos avances que son relevantes para el surgimiento de la lógica de la afinidad. El más importante de ellos fue su insistencia en la distinción entre revolución social y política. En sus polémicas con Marx y sus seguidores, Bakunin asoció lo que

llamó revolución política con el deseo de ejercer el poder estatal como arma de los desposeídos. La revolución social, por otro lado, se trataba de *romper* en lugar de *tomar* el poder estatal<sup>55</sup>. Bakunin también sospechaba mucho del papel prominente atribuido a los actores individuales por las estrategias políticas revolucionarias. En una revolución social, argumentó, 'la acción espontánea de las masas' debería 'contar para todo' y la de los individuos para nada (1973/1871b: 203). La revolución política, entonces, implica una masa dirigida por un pequeño cuadro de individuos carismáticos que, tan pronto como toman el poder, instalan un nuevo orden, un nuevo Estado, una nueva dominación. La revolución social, por el contrario, es un levantamiento espontáneo sin líderes ni objetivos preestablecidos, un paso al anarquismo (la sociedad justa) a través de la anarquía (desorden y caos).

Para comprender por qué Bakunin insistió en esta distinción, es necesario profundizar más en su teoría de la transformación social radical. Si bien postuló la Revolución como una ruptura milenaria, vio su transición a través de un proceso de dos etapas: primero, las instituciones existentes

---

55 A pesar de su importancia para el pensamiento de Bakunin, no siempre se respeta la distinción entre revolución social y política. Por ejemplo, Lewis Call dice de Estatismo y anarquía de Bakunin: “Esta obra resume la mayoría de los principales preceptos y problemas de lo que yo llamo anarquismo clásico u ortodoxo. Al igual que el marxismo del siglo XIX, el anarquismo de Bakunin intenta provocar una revolución social y política dramática para realizar una visión utópica de la emancipación humana total” (2002: 67).



de dominación y explotación debían ser destruidas, para abrir el camino a un segundo período en el que un nuevo mundo sería construido. Insistió en que estas dos etapas debían llevarse a cabo en el orden correcto: 'La abolición de la Iglesia y del Estado debe ser la condición primera e indispensable de la emancipación real de la sociedad; después de lo cual (*y sólo después de lo cual*) puede y debe organizarse de una manera diferente (1973/1871b: 205–6; cursiva añadida)<sup>56</sup>. Como es bien sabido, Bakunin no estaba a favor de medidas parciales de ningún tipo. Sería necesario derribar '*todos* los ídolos celestiales y terrenales' para organizar un mundo nuevo sobre 'la ruina de *todas* las iglesias y *todos* los estados' (197; cursiva agregada). Sin embargo, después de que terminase la etapa de destrucción, argumentó que se podía esperar que la reconstrucción continuara por 'un período indefinido', hasta el amanecer del día en que 'el triunfo de [el principio de la revolución social] en todo el mundo eliminase su *raison d'être*' (1973/1866: 64). Por lo tanto, aunque se le conoce principalmente como un revolucionario violento, y ciertamente desdeñaba la expectativa de que se pudiera

---

56 Esto dificulta aceptar la lectura de quienes, como Darrow Schechter, argumentan que Bakunin era "consciente de la necesidad de desarrollar economías alternativas dentro del capitalismo hasta que la conciencia revolucionaria se extendiera a todos los estratos sociales oprimidos" (1994: 49). Esto convierte a Bakunin en un reformista saint-simoniano/fourrieriano, a pesar de las muchas denuncias explícitas del primero sobre este aspecto de los programas de los segundos.

lograr un cambio radical por medios pacíficos<sup>57</sup>, su teoría de la transformación social de hecho incluye un período posterior a la revolución en el que la reforma se vuelve viable, lo que conduce a finalmente a un período en el que *no es necesaria ni la revolución ni la reforma*. Así, Bakunin despliega y confunde simultáneamente la dicotomía revolución/reforma, abriendo así, quizás por primera vez, la posibilidad teórica de deshacerse de ella por completo.

Sin embargo, a pesar de sus mejores esfuerzos para evitar prácticas autoritarias, la visión de Bakunin contenía elementos que eran claramente hegemónicos. Una 'revolución social popular', declaró, 'destruye todo lo que se opone' a su curso (1990/1873: 133). Es una fuerza global totalizadora, comenzando con la libre asociación de trabajadores en sindicatos y comunas, que luego se vinculan para abarcar regiones y naciones, para culminar en 'una gran federación, internacional y universal' (1973/1871b: 206). Hay diferencias importantes, sin embargo, entre la visión transformadora del mundo de Bakunin y las de Fourier, Owen o Saint-Simon. En *Federalism, Socialism, and*

---

<sup>57</sup> En su discurso de 1867 a la Liga por la Paz y la Libertad, Bakunin señala que '[l]os defectos del sansimonianismo son demasiado obvios para necesitar discusión. El doble error de los saint-simonistas consistió, primero, en su sincera creencia de que a través de sus poderes de persuasión y su propaganda pacífica lograrían tocar los corazones de los ricos de tal manera que éstos entregarían voluntariamente su excedente de riqueza a los falansterios; y, en segundo lugar, en su creencia de que era posible, teóricamente, a priori, construir un paraíso social donde toda la humanidad futura vendría a descansar" (Bakunin 1867: 116)

*Anti-Theologism* se quejó de que Fourier y Saint-Simon, a pesar de sus importantes contribuciones al pensamiento socialista, fueran "autoritarios", "doctrinarios" y "prescriptivos" (1973/1895: 100), más que "socialistas revolucionarios" (99)<sup>58</sup>. Bakunin luego coloca a Proudhon en el escenario como el primer socialista verdaderamente anarquista, cuya doctrina estaba "basada en la libertad individual y colectiva y en la acción espontánea de las asociaciones libres... excluyendo toda reglamentación gubernamental y protección estatal" (100). Esto no es, como he mostrado, lo que Proudhon realmente defendió, y puede ser que Bakunin deba recibir gran parte de la culpa por instalar este falso pero puro Proudhon en el canon anarquista<sup>59</sup>. No obstante, se le debe dar crédito a Bakunin por la noción de poner en la cabeza de su predecesor la idea de un modo no estatal (pero aún así hegemónico) de transformación y organización social.

---

58 En una versión diferente de este mismo artículo, se cita a Bakunin diciendo: "En general, la regulación era la pasión común de todos los socialistas de la era anterior a 1848, con una sola excepción. Cabet, Louis Blanc, los fourieristas, los sansimonistas, todos estaban inspirados por la pasión por adoctrinar y organizar el futuro; todos eran más o menos autoritarios. La excepción es Proudhon'

(< <http://www.blancmange.net/tmh/articles/reasprop.html> > p. 116).

59 Soy consciente, por supuesto, de que Bakunin se distancia de Proudhon en otros contextos, donde parece aceptar la crítica de Marx al reconocer que Proudhon "siguió siendo un idealista y un metafísico" a lo largo de su carrera (1990/1873: 142).

Bakunin también contribuyó mucho a la concepción anarquista de la relación entre las ciencias sociales y el cambio social. Como todos los pensadores progresistas antes que él, y muchos después, estaba comprometido con los principios básicos de la razón occidental y el proyecto cartesiano.

La 'misión' de la ciencia, declaró solemnemente, consiste en establecer las leyes generales inherentes al desarrollo de los fenómenos del mundo físico y social mediante la observación de las relaciones generales de los hechos pasajeros y reales; fija, por así decirlo, los hitos inmutables de la marcha progresiva de la humanidad al señalar las condiciones generales que es necesario observar rigurosamente y siempre fatal ignorar u olvidar. (1973/1871a: 159)

Sin embargo, lo que lo hace diferente de aquellos a quienes llamó socialistas 'doctrinarios' es su creencia de que mientras 'la ciencia es la brújula de la vida', 'no crea nada; establece y reconoce sólo las creaciones de la vida» (160). Es decir, para Bakunin, la experiencia cotidiana, las pasiones, las necesidades y las aspiraciones deben ser nuestra guía, más que abstracciones científicas. De hecho, argumentó que la ciencia es simplemente incapaz de proceder sin 'carne y sangre': 'Las abstracciones avanzan sólo cuando son impulsadas por hombres reales' [*sic*] (162). Así, mientras Bakunin esperaba ser visto como un socialista

'científico', en el sentido de que colocaba la argumentación razonada por encima de la teología, la metafísica y el mero derecho jurídico, no quería ser uno de esos 'sacerdotes de la ciencia' a los que el pueblo anularía el contrato tan pronto como se liberaran de la ortodoxia cristiana (1990/1873: 135).

Pero si sólo la ciencia puede decirnos lo que es fatal ignorar u olvidar, ¿por qué no concederíamos a sus proclamas –y a sus proclamadores– la mayor atención y honor? Bakunin argumenta que un problema con los científicos es que hay muy pocos. A diferencia de Saint-Simon, es extremadamente cauteloso con el conocimiento experto en manos de unos pocos: "cualquiera que esté investido de poder por una ley social invariable se convertirá inevitablemente en el opresor y explotador de la sociedad" (134). Sin embargo, su objeción más profunda proviene de su fe en la 'vida', que teme que se 'seque' si se permitiera que la ciencia ocupara el lugar preeminente, convirtiendo así a la sociedad humana en 'un rebaño tonto y servil' (135). Palabras verdaderamente proféticas para quienes hemos experimentado las vicisitudes de la razón científica a lo largo del largo siglo XX.

La creencia de Bakunin de que la 'vida' siempre debe valorarse por encima del 'pensamiento' también se expresa en su fe en 'el pueblo'. En efecto, hay que decir que así como Saint-Simon depositaba la carga del bienestar social en los

expertos, o Fourier en una estructura social bien diseñada, Bakunin tenía una valoración extremadamente optimista de la voluntad espontánea de las masas. Para él, podríamos decir, lo Popular es Racional. Su reticencia de larga data a proponer un plan específico de acción revolucionaria, por ejemplo, se basa principalmente en la creencia de que la organización social ideal no se puede deducir, sino que es inmanente 'en el pueblo mismo' (135). Esta es una doctrina profundamente democrática, pero plantea la pregunta de cómo vamos a saber quiénes son realmente 'las personas' y qué es lo que realmente quieren. ¿Quién está trabajando en consonancia con el "ideal real" y quién está imponiendo un mero dictado de la razón científica abstracta? La respuesta de Bakunin es que la voluntad del pueblo se expresará a través de las 'uniones libres de asociaciones populares' que comprenderán los niveles 'inferiores' de la jerarquía global en el nuevo orden mundial (136). Que yo sepa, tenía poco que decir sobre cómo se organizarían estas asociaciones, cómo llevarían a cabo sus negocios, aparentemente dejando el antiguo problema de 'cómo decidir lo que hay que decidir' también en manos de 'la gente'.

Esta reticencia es ciertamente comprensible en alguien que estaba tratando de escapar del peso muerto del socialismo doctrinario (utópico). Pero plantea la cuestión de la concepción de Bakunin de su propia relación con esa entidad en la que depositó su fe revolucionaria. ¿Se veía *a sí mismo* como uno más del pueblo y, de ser así, por qué se

negaba categóricamente a participar en cualquier intento de descubrir su voluntad? Parece claro que, si bien fue extremadamente cuidadoso en evitar "hablar con desdén" a las masas, Bakunin, sin embargo, mantuvo una posición que estaba separada de la "vida". Se vio a sí mismo, de hecho, existiendo *por debajo* del nivel de la calle, trabajando a través de sociedades secretas para constituir un "poder colectivo invisible" que "guiaría" la revolución venidera (1973/1870: 178). Por mucho que le repugnaran las políticas autoritario-estatistas de Marx y Engels, Bakunin abogó por su propio tipo de "dictadura", una "sin insignias, títulos o derechos oficiales, y más fuerte por no tener la parafernalia del poder" (180). Si bien imaginó que los trabajadores, después de la revolución, podrían organizarse espontáneamente en una antijerarquía descentralizada y de abajo hacia arriba de proporciones globales, tenía poca fe en la capacidad de las 'discusiones... o asambleas populares' para traer el gran acontecimiento. Más bien, serían necesarios 'unos pocos aliados, pero buenos, enérgicos, discretos, leales' (180) para 'despertar, unir y organizar las fuerzas populares espontáneas' (182) para que no surgieran de manera fragmentada, sino como un frente único capaz de derrocar a los poderes actualmente constituidos. 'El pueblo mismo', argumentó Bakunin en 'La organización revolucionaria y la sociedad secreta', 'debido a su ignorancia... es incapaz de formular y vincularse a un sistema, y de unirse en su nombre. Por eso necesitan ayudantes' (188-9). Estos ayudantes deben ser

revolucionarios dedicados y comprometidos, dispuestos a trabajar sin reconocimiento y a pagar el precio final si es necesario. Deben operar entre trabajadores, campesinos, ladrones ambulantes y otros marginados para crear ese vínculo tan necesario entre 'los instintos del pueblo y el pensamiento revolucionario' (190).

No se puede leer la descripción de Bakunin de las características y tareas de la "dictadura colectiva" de las sociedades secretas sin recordar a los actores revolucionarios que pueblan el escenario de *¿Qué hacer?* de Lenin. Ellos también son profesionales apremiados con la tarea de organizar y educar a las masas ignorantes, excepto que están trabajando para la revolución política más que social, y su tarea es sofocar las expresiones espontáneas de rebelión en nombre de un plan supuestamente superior. Estas son, por supuesto, diferencias importantes, pero el argumento de Bakunin en contra de la forma estatal depende de una identificación de medios y fines en la práctica revolucionaria. Una revolución autoritaria reproducirá formas autoritarias, señala acertadamente Bakunin; una orientación hacia líderes individuales heroicos quitará poder a la gente al no permitirles, una vez más, pensar por sí mismos. Sin embargo, según esta lógica, ¿no podemos esperar que una revolución organizada por sociedades secretas reproduzca sus *propias* características? ¿Por qué las sociedades secretas, después de haber hecho un trabajo tan bueno para llevar a cabo la revolución,



decidirían disolverse al final, en un momento en que sería necesario enfrentar una miríada de tareas difíciles y complejas? ¿No ofrecerían precisamente lo que se necesitaba para la nueva fase de reconstrucción, es decir, la dirección continua de las masas, de las que no se podía esperar de ningún modo que se convirtieran en científicos y revolucionarios dedicados comprometidos de la noche a la mañana? ¿No es necesario que Bakunin se enfrente a Bakunin, que denuncie la fantasía de la extinción de las sociedades secretas?

## **Kropotkin: expropiación y (r)evolución social**

Kropotkin podría ser visto como la persona adecuada para llevar a cabo esta tarea, pero esta lectura se complica por el hecho de que tuvo mucho que ver con la creación del canon en el que la obra de Bakunin encuentra un lugar tan seguro. Su extenso artículo sobre el anarquismo en la *Encyclopedia Britannica* (1910–74) contiene una genealogía que es muy similar a la discusión más larga y detallada presentada en *Modern Science and Anarchism*. En este texto, Kropotkin nombra a Godwin como "el primer teórico del socialismo sin gobierno", Fourier, Saint–Simon y Owen aparecen como

"los tres fundadores del socialismo moderno", y se atribuye a Proudhon el haber sentado de nuevo los "cimientos del anarquismo", al idear una teoría del federalismo sin conocer la obra de Godwin (Kropotkin 1912: 13)<sup>60</sup>. Pero es Bakunin quien establece 'los principios rectores' (62) de lo que Kropotkin llama 'anarquismo moderno', que surge en 1864 con la fundación de la Asociación Internacional de Trabajadores. El más importante de estos principios es la primacía de la revolución social sobre la política, doctrina que Kropotkin parece aceptar sin modificaciones de su predecesor. Y, sin embargo, uno no puede dejar de sorprenderse por el hecho de que Kropotkin nunca habla de esos elementos fundamentales de la revolución social bakuninista, las sociedades secretas. No dice una palabra ni a favor ni en contra de ellas; simplemente desaparecen de la agenda como si nunca hubieran existido. Si bien esta estrategia retórica está en consonancia con la tendencia de la tradición anarquista hacia las lecturas tendenciales, crea ciertos problemas teóricos, tales como: ¿Qué ocupa el lugar de la agitación clandestina dedicada en la visión de revolución social de Kropotkin? ¿Cómo se alteran la teoría y

---

60 Es interesante notar que Kropotkin también contribuyó a la (mala) lectura de Proudhon en contra de la centralización como tal, en lugar de defender la centralización económica en lugar de la política. "En cuanto a la centralización y el culto a la autoridad y la disciplina, que la humanidad debe a la teocracia y al derecho imperial romano —todas supervivencias de un oscuro pasado—, estas supervivencias aún las conservan muchos socialistas modernos, que en consecuencia no han alcanzado el nivel de sus dos predecesores, Godwin y Proudhon' (Kropotkin 1912: 14).

la práctica de la revolución social anarquista por este cambio implícito en las tácticas? Y finalmente, ¿cuáles son las repercusiones de este cambio para la lógica de la afinidad?

El objetivo de la revolución social, según Kropotkin, y siguiendo claramente la estela de Proudhon, es crear una sociedad en la que "las funciones que ahora pertenecen al gobierno sean sustituidas por acuerdos libres que surjan de las relaciones directas entre grupos libres de productores y consumidores' (1912: 64). Al igual que Bakunin, esperaba que este cambio se produjera a través de una acción directa de masas en la que "la gente se apoderara de la propiedad" y la utilizara para satisfacer sus propias necesidades sin la mediación del Estado o formas corporativas (1990/1892: 71). Kropotkin se refirió a este proceso como *expropiación*, y tuvo mucho que decir al respecto a lo largo de su carrera. En *La conquista del pan*, escrito en 1892, ve la expropiación como un evento singular que sólo es posible "cuando la revolución haya quebrantado el poder que sustenta el sistema actual" (36), y el pueblo haya hecho "una barrida limpia del gobierno" (60). Al igual que Bakunin, Kropotkin parecía asumir que el viejo orden tenía que dejarse de lado antes de que fuera posible comenzar algo nuevo. También sostuvo que la expropiación debe 'aplicarse a *todo*... lo que permite a cualquier hombre... apropiarse del producto del trabajo de otros' (53; cursiva agregada). Estaba muy en contra de lo que llamó 'medidas a medias' (54), ya que

'hay... en un Estado moderno relaciones establecidas que es prácticamente imposible modificar si uno las ataca solo en detalle' (54-5). Debido a la resistencia que cabía esperar, Kropotkin señaló que la expropiación tendría que ser violenta: los medios pacíficos defendidos por los socialistas utópicos simplemente no serían suficientes (21). Así, la expropiación/revolución social aparece como una transformación total que ocurre rápidamente, habilitada por un levantamiento violento espontáneo y el subsiguiente colapso del orden actualmente existente. Parece, es decir, más o menos como lo hizo con Bakunin.

En este mismo texto, sin embargo, hay indicios de que esta lectura no es del todo adecuada. De hecho, Kropotkin aprobó, en muchos casos, lo que parecerían ser medidas a medias. Por ejemplo, debido a los diferentes potenciales de insurrección de las ciudades frente al campo, esperaba que las grandes ciudades se volvieran socialistas rápidamente, pero admitió que junto a las comunas urbanas revolucionarias podrían existir ciudades y regiones que todavía "vivieran en el sistema individualista" y permanecieran "en actitud expectante" ante la Revolución (1990/1892: 84-5). Esta aparente discrepancia puede explicarse postulando que cuando Kropotkin aboga por una transformación instantánea totalizadora, se refiere a distritos urbanos, pueblos o regiones rurales *particulares*, cada uno de los cuales considera que surge por sí solo y "arrasa" por completo las manifestaciones de gobierno

estatal y corporativo de la *comunidad local*. Sin embargo, dentro del contexto más amplio del Estado-nación, no tiene las mismas expectativas y permite la coexistencia de formas capitalistas y socialistas. Este es también el caso a nivel internacional, donde imagina que aunque la revolución 'estallará en todas partes', tomará 'diversos aspectos; en un país el Socialismo de Estado, en otro Federación; en todas partes más o menos socialismo, que no se ajusta a ninguna regla en particular» (1990/1892: 85). Las medidas a medias, al parecer, son inaceptables *solo a nivel local*.

En textos posteriores, Kropotkin presenta su posición más claramente y de una manera que apoya y amplía esta lectura. Argumentando explícitamente contra los socialdemócratas marxistas en 1912, sugiere que no basta con imponer limitaciones legales al capitalismo. Más bien, "debemos ya *ahora* tender a transferir todo lo que se necesita para la producción –la tierra, las minas, las fábricas, los medios de comunicación y también los medios de existencia– de las manos del capitalista individual a las de las comunidades de productores y consumidores" (1912: 67; cursiva añadida). Las palabras clave aquí son 'tender a' y 'ahora', ya que con ellas Kropotkin está argumentando no solo en contra de los reformadores marxistas de su época, sino también en contra de su propia posición anterior. 'Tendencia a' transferir los medios de producción 'ahora' no podría significar otra cosa que negarse a esperar que 'el pueblo' se levante espontáneamente y barra por completo

las formas existentes; implica necesariamente una aceptación de las medias tintas *incluso a nivel local*. Así, en la época de *la ciencia moderna y el anarquismo*, Kropotkin había invertido por completo su posición anterior. “Cada paso hacia la libertad económica”, argumentaba ahora, “cada victoria ganada sobre el capitalismo será al mismo tiempo un paso hacia la libertad política... y cada paso que se dé para quitarle al Estado cualquiera de sus poderes y atributos será ayudar a las masas a ganar una victoria sobre el capitalismo' (1912: 81).

Una vez que hubo formulado la idea de proceder de inmediato con la expropiación parcial, Kropotkin se vio lógicamente obligado a admitir el hecho de que la revolución ya no podía concebirse como una transición instantánea en *ningún* nivel. ¿Significa esto que se convirtió en un reformador? No, porque todavía insistía en que la expropiación debe asumir un carácter violento: “Sabemos que esta conquista no es posible por medios pacíficos. La clase burguesa no renunciará a su poder sin luchar» (1912: 88). Y de ninguna manera estaba dispuesto a renunciar a la idea de una transformación instantánea totalizadora que ocurriría en *algún momento* en el futuro: veía la expropiación parcial como parte de un "período preparatorio", un "período de incubación" (1912: 88), una evolución en la preparación de la revolución. ¿Cuánto puede durar este período? Cuatro años en algunos casos, 50 en otros, realmente no se podría decir. Pero lo que es crucial

es que Kropotkin logró, a su pesar, poner de pie a Bakunin, por así decirlo, al sugerir que en lugar de esperar a que ocurriera la revolución antes de comenzar a construir un mundo socialista, era posible y deseable crear las relaciones que deseamos inmediatamente, en el mundo en el que nos encontramos realmente viviendo.

La incitación a construir alternativas aquí y ahora plantea la cuestión de qué se va a crear y cómo podemos hacerlo. Al igual que Bakunin, Kropotkin estaba muy preocupado por fundamentar sus teorías en el método científico. 'El anarquismo es una concepción del Universo basada en la interpretación mecánica de los fenómenos', declaró, 'que comprende toda la Naturaleza, incluida la vida de las sociedades humanas y sus problemas económicos, políticos y morales. Su método es el de las ciencias naturales, y toda conclusión a la que llegue debe ser verificada por este método si pretende ser científico» (1912: 38). Pero también compartía la creencia de Bakunin de que era imposible –incluso para los científicos sociales– "legislar para el futuro" (1912: 87). Una vez más, vemos el característico intento anarquista de eludir a la Escila de la utopía sin dejarse engullir por la Caribdis de la ciencia. Como Bakunin, Kropotkin quería poner todo el poder en manos del 'pueblo'; en los días embriagadores de la Primera Internacional, recuerda, "[n]o pretendíamos desarrollar una comunidad ideal a partir de nuestras opiniones teóricas sobre lo que debería ser una sociedad, sino que invitamos a

los trabajadores a investigar las causas de los males presentes, de la sociedad", y en sus discusiones y congresos 'considerar los aspectos prácticos de una organización social mejor que la que vivimos' (1942/1899: 116). En su caso, sin embargo, este deseo no se vio frustrado por una desconfianza inherente de lo que podría hacer 'el pueblo': no hay ninguna referencia a un programa de educación en los textos de Kropotkin, ningún recurso a expertos, ninguna dictadura de sociedades secretas. No se ve a sí mismo ni por encima ni por debajo de la multitud, sino como *uno del* 'pueblo'. Sus contribuciones particulares resultaron ser científicas y teóricas, pero ese hecho de ninguna manera lo elevó por encima ni lo ocultó por debajo de la lucha cotidiana por el cambio social.

Como científico social autoproclamado, Kropotkin se ocupó de las características generales de un orden social más deseable, en lugar de las minucias de la vida diaria dentro de él. Este aspecto de su enfoque es evidente en *La conquista del pan*, donde tiene mucho que decir sobre lo que él ve como los principios centrales de una sociedad posrevolucionaria exitosa. Pero también es evidente en su compromiso con la tarea de elaborar una ética anarquista, que retomó en *Moral anarquista* (1890), *Ética* (1968/1924) y, el más famoso, en *La ayuda mutua* (1989/1902). En este libro, Kropotkin se propone mostrar que su tipo de ciencia anarquista no es utópica, en el sentido de producir grandes ideas de la nada, sino que funciona, como Marx y Engels



dijeron que debería, "construyendo [sus] previsiones del futuro sobre los datos que son suministrados por la observación de la vida en el tiempo presente" (66). Con esta advertencia en mente, argumenta que el principio social en el que se basan los anarquistas no es una mera fantasía, sino que siempre ha existido, y aún existe en las sociedades europeas modernas, como una "tendencia a constituir libremente, fuera del Estado y las Iglesias, miles y miles de organizaciones libres para todo tipo de necesidades" (66-7). Los ejemplos favoritos de Kropotkin fueron los cantones suizos y otros remanentes de la comuna del pueblo, así como las redes de comunicación y transporte que se extendieron por las fronteras nacionales y lograron operar con bastante éxito sin un control centralizado. Todo esto debe atribuirse, argumentó, al 'poder creativo y constructivo de las masas' (1912: 4), que ha sido responsable de inventar y mantener nuevas instituciones sociales a lo largo de la historia humana.

Pero, así como el poder constituyente de la ayuda mutua siempre ha trabajado para crear relaciones libres de afinidad, Kropotkin advierte que siempre ha habido una tendencia opuesta, que trabaja para apropiarse de nuevas formas sociales y sus productos. En toda Europa, argumenta, la mayor parte de lo que conocemos como el 'progreso' logrado antes de la modernidad fue logrado por comunidades rurales dispares pero organizadas de manera similar. Estas entidades estaban tan avanzadas que "los

estados, cuando fueron creados más tarde, simplemente tomaron posesión de todas las funciones judiciales, económicas y administrativas que la comunidad aldeana ya había creado, en interés de las minorías dominadoras" (1912: 152). Kropotkin prefigura así la noción del Estado como aparato de captura, que Deleuze y Guattari desarrollarían con mayor detalle en *Mil mesetas* (1987), y que se discutirá en el capítulo siguiente. Sin embargo, más importante para la tarea que tenemos entre manos es el reconocimiento de Kropotkin de que el anarquismo y el estatismo no son invenciones completamente nuevas, sino que tienen su propio linaje. Siempre ha habido revolucionarios, argumenta, pero 'algunos de ellos, mientras se rebelaban contra la autoridad que oprimía a la sociedad, de ninguna manera intentaron destruir esta autoridad; simplemente se esforzaron por conseguirla para sí mismos» (1912: 3). Frente a esto, se puede ver otra corriente que buscaba 'no reemplazar una autoridad particular por otra, sino destruir la autoridad que se había injertado en las instituciones populares, sin crear una nueva en su lugar' (3; cursiva agregada). Kropotkin formuló así claramente, por primera vez, la lucha entre hegemonía y afinidad, y pudo así identificar, nuevamente por primera vez, una ética y una política anarquistas que se proponían combatir la voluntad de hegemonía no sólo en otros, sino *en su propia teoría y práctica*.

Una forma en que esta realización se desarrolla es visible en el manejo que hace Kropotkin del problema de la sociedad transparente. En el momento de la *Conquista del Pan*, concibe la revolución como un acontecimiento que 'pondrá fin a la explotación' (1990/1892: 161), y habla de una 'tendencia del género humano' hacia este glorioso punto final (1990/1892: 161). /1892: 38). Pero la ética anarquista no hegemónica que estaba desarrollando Kropotkin era incompatible con una ideología que abarcaba todo el mundo, incluso una que sería 'libremente elegida' por cualquier ser 'racional'. En sus *Memorias de un revolucionario* de 1899, sostuvo que una sociedad anarquista "no se cristalizará en ciertas formas inmutables, sino que modificará continuamente su aspecto" (1942/1899: 114); y en una formulación que huele a deconstrucción *avant la lettre* declaró que 'concebía la estructura de la sociedad como algo que nunca se constituye finalmente' (Kropotkin en Buber 1958: 43). En sus formulaciones posteriores, Kropotkin esperaba que el mundo anarquista-comunista llegara no de un golpe final, sino a través de un proceso de expropiación *en curso*, o *renovación estructural basada* en la ayuda mutua. Al encontrar una salida a tantos de los callejones sin salida que habían afectado a la teoría anarquista desde Godwin, y al anticipar muchas de las ideas de la teoría posestructuralista, Kropotkin aparece como una figura clave en la genealogía de la afinidad: el primer posanarquista que comienza a

*emerger* de los atolladeros modernistas del socialismo de los siglos XVIII y XIX.

## **El anarquismo de principios del siglo XX y el concepto de renovación estructural**

Las muchas contribuciones de Kropotkin a la teoría política, la ciencia y la cultura anarquistas son, por supuesto, importantes en sí mismas, y sería ridículo sugerir que le he hecho justicia a él o a cualquier otra de las figuras que he discutido brevemente en este capítulo. Más bien, he centrado la atención del lector de forma muy fija en una genealogía de la lógica de la afinidad, en la que la obra de Kropotkin aparece como crucial en la preparación del terreno para Gustav Landauer, quien diría que fue lo más lejos posible, dentro de las limitaciones de la visión revolucionaria moderna, al efectuar una ruptura en la lógica de la hegemonía. No muy conocido fuera de los círculos anarquistas, y una figura menor incluso dentro de ellos, Landauer vivió, escribió y agitó principalmente en Alemania a finales del siglo XIX y principios del XX, y fue asesinado por participar en el levantamiento bávaro de 1919<sup>61</sup>. De

---

61 Las incursiones de Landauer en el misticismo judío han tenido algo que ver con su estatus marginal, pero quizás se deba más a la falta de traducciones de su obra, una falta que definitivamente necesita ser abordada.

acuerdo con el principio anarquista de coherencia medios/fines, pero rompiendo con su antigua dependencia del "pueblo", Landauer insistió, en *For Socialism* (Incitación al socialismo, 1978/1911), en que una transformación radical de las sociedades capitalistas no podría lograrse mediante la destrucción instantánea de las instituciones existentes, o por su lenta reforma, o incluso por alguna combinación de las dos. Más bien, se deben crear nuevas instituciones 'casi de la nada, en medio del caos' (20); eso está *al lado*, más que dentro, de los modos existentes de organización social. Sostuvo que la revolución social debía hacerse aquí y ahora, por sí misma, por y para quienes deseaban establecer nuevas relaciones no mediadas por formas estatales y corporativas.

Para esta estrategia, las tácticas apropiadas involucran un par complementario de desconexión y reconstrucción. 'Destruyamos', sugirió Landauer, 'principalmente por medio de la realidad suave, permanente y vinculante que construimos' (93). En la medida en que no busque una transición abrupta y total fuera de los modos capitalistas de organización social, la estrategia de Landauer comparte con el reformismo la voluntad de coexistir con sus enemigos. Sin embargo, es crucialmente diferente del reformismo en que no proporciona energía a las estructuras y procesos existentes cuando intenta mejorarlos. Más bien, apunta a reducir su eficacia y alcance quitándoles energía y haciéndolos redundantes. Por lo tanto, la renovación

estructural aparece simultáneamente como una fuerza que actúa contra la colonización de la vida cotidiana por parte del Estado y las corporaciones, y como un impulso que actúa para revertir este proceso a través de la ayuda mutua. Así como los estados y el capitalismo avanzan filtrándose en las relaciones cotidianas, la renovación estructural procede a través de su propia dispersión de regularidades, sus propias infecciones virales y sutiles transformaciones.

La renovación estructural también difiere de todas las concepciones previas de la revolución, incluida la que he llamado la teoría de la (r)evolución de Kropotkin, en que la construcción de alternativas no se ve como preparatoria para un evento venidero que le da un significado trascendente a lo que de otro modo sería meramente trabajo cotidiano. Afirma muy claramente que 'la transformación de las instituciones sociales, de las relaciones de propiedad, del tipo de economía, no puede venir por la vía de la revolución' (21). Aquí Landauer centra nuestra atención en el hecho de que en la mayoría de las teorías revolucionarias modernistas se devalúa curiosamente la construcción de un nuevo mundo; es como si participar en una revolución fuera más importante que vivir en el mundo que se supone que debe producir, como si ni el medio ni el fin tuvieran mucho valor sin un singular paso por una fase extática de creación/destrucción. Con Landauer, la construcción de alternativas aparece finalmente como valiosa *en sí misma*, y la revolución (que

ya no debe ser conocida con este nombre) aparece como un esfuerzo permanente en 'amor, trabajo y silencio' (21–2).

Al llegar a esta posición, Landauer estuvo fuertemente influenciado por el método sociológico de Nietzsche y su crítica de la modernidad, por lo que no debería sorprender que muchas de las ideas centrales de un anarquista de principios del siglo XX anticipen las de la teoría postestructuralista. Quizás el avance más crucial de Landauer fue su reconocimiento de que el Estado no es una 'cosa', un instrumento para ser manejado por una clase dominante, como en la teoría marxista clásica, o por los representantes de un conjunto pluralista de intereses, como en el posmarxismo y el (neo)liberalismo. Más bien, Landauer insistió en que el Estado es una condición, un cierto tipo de relación. Es una 'nada', y tiene que ocultar esta nada poniéndose el manto de la nacionalidad y conectando la nacionalidad con la comunidad, buscando convertirse (en una referencia obvia a Hegel) en 'un espíritu e ideal' (43). Al analizar el Estado como un conjunto de relaciones entre sujetos, Landauer captó la idea clave de la tesis de la gubernamentalidad de Foucault<sup>62</sup>: que no estamos gobernados por 'instituciones' sino por nosotros mismos, es decir, por un 'Estado' frente a una 'sociedad

---

62 Si pudo haber algún tipo de influencia en esta tesis, debió haber sido al revés. Cuando Foucault nació (1926), Landauer llevaba ya siete años asesinado (1919). [N. e. d.]

civil'. Más bien, *todos nos gobernamos unos a otros* a través de una compleja red de relaciones capilares de poder.

Landauer ve el capitalismo de la misma manera, como 'una nada que se confunde con una cosa' (132), un conjunto de *relaciones* entre individuos y grupos humanos. El mismo análisis se aplica a la ley, la religión, la educación: todas las instituciones sociológicas se analizan como 'nombres de la fuerza entre hombres [y mujeres]' (132). Para Landauer, entonces, debido a que el capitalismo, el Estado y, por supuesto, también el socialismo, son todos modos de coexistencia humana, cambiar estas macroestructuras es en gran medida una cuestión de cambiar las microrelaciones: las nuevas formas "se vuelven realidad solo en el acto de ser realizadas" (138) y 'los revolucionarios llegan a existir sólo por medio de la revolución' (82). Leído en el contexto de una forma naciente de análisis del discurso nietzscheano, de una sociología de las relaciones de poder, el "individualismo" y el "voluntarismo" de Landauer aparecen bajo una luz diferente de la que les arroja la teoría marxista: si el Estado está en nosotros en todos los aspectos, en cómo vivimos nuestras vidas, entonces vivir sin la forma estatal significa vivir nuestras vidas de manera diferente, como individuos y como miembros de comunidades no autoritarias.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, la cuestión de la comunidad, de quién hará la revolución, ha perseguido a la teoría y la práctica anarquistas desde sus inicios.



Algunos han abogado por educar a las masas para su papel en la construcción de un nuevo orden mundial, otros han insistido en que deben ser seducidos en secreto para participar en actividades revolucionarias, y otros han admitido que, de hecho, es posible que haya que obligar a la gente a ser libre. Sin embargo, nadie antes de Landauer había cuestionado la suposición de que las masas, la gente –los muchos, como se llamen– son los agentes necesarios de cualquier transformación social radical. '[N]osotros aquí no tenemos que estar de acuerdo con la estúpida y desvergonzada adulación del proletariado', proclama, 'ya que el socialismo apunta a la abolición *del* proletariado (49; cursiva añadida). En su afán por despojar a la teoría y la práctica socialistas de una orientación excesiva hacia el cambio social totalizador y, una vez más, bajo la influencia de Nietzsche, Landauer se aventura tanto a alejarse de la fe en las credenciales revolucionarias de las masas como para aterrizar en una posición que parece dolorosamente falto de solidaridad con los que más sufren bajo el capitalismo. ¿Qué clase de socialismo es este, uno bien podría preguntarse? ¿Qué hay de la solidaridad, la afinidad y la ayuda mutua?

Para comprender la posición de Landauer es necesario leer más allá de estos dardos, para apreciar que se enfrenta, finalmente, a un dilema central de la teoría anarquista. No podemos esperar a que 'todos' elijan vivir en relaciones no estatales, no capitalistas, o es muy probable que esperemos

para siempre. Tampoco podemos *imponer* el socialismo a nadie, ya que eso violaría nuestro compromiso de respetar la autonomía de las personas y los grupos. Por lo tanto, aquellos de nosotros que deseamos vivir de manera diferente no tenemos otra opción que comenzar a hacerlo nosotros mismos. 'Esa es la tarea', observa Landauer en uno de sus mejores momentos: 'no desesperar del pueblo, pero tampoco esperar al pueblo' (138). Ya a principios de 1900, Landauer pudo observar que no había líneas fijas entre explotadores y explotados, que el capitalismo no estaba polarizando las clases en la forma que había predicho Marx. 'No se debe hablar de empresarios capitalistas bajo el supuesto de que la existencia de la sociedad capitalista depende particularmente de su número. Más bien debería hablarse de cuántos tienen interés en el capitalismo, de aquellos que, en lo que respecta a su sustento externo, disfrutan de relativa prosperidad y seguridad bajo el capitalismo" (75). Si bien el neoliberalismo ciertamente está aumentando la distancia entre ricos y pobres en todo el mundo, sigue siendo cierto que una gran mayoría silenciosa en los países del G8 perpetúa no solo la dominación del planeta y de los pueblos del 'resto del mundo', sino su propia dominación también. En este punto creo que Jean Baudrillard tiene toda la razón: la revolución ha ocurrido de hecho, las masas del Primer Mundo han optado por la

quietud, y nada de lo que podamos hacer cambiará su comportamiento para mejor<sup>63</sup>.

En este punto surge una pregunta familiar: si las relaciones sociales existentes van a volverse superfluas, ¿qué ocupará su lugar? Al igual que Kropotkin y Bakunin, Landauer no ofreció una visión de una Nueva Armonía. Más bien, siempre se negó a decir cómo una nueva realidad socialista 'debería constituirse como un todo' (29), y sostuvo que el objetivo de la renovación estructural no era 'establecer cosas e instituciones en una forma final' (130). Más bien, insistió en que la construcción del socialismo requeriría un espíritu de creatividad e improvisación. 'Necesitamos intentos', argumentó. 'Necesitamos la expedición de mil hombres [*sic*] a Sicilia. Necesitamos estas preciosas naturalezas garibaldinas y necesitamos fracasos tras fracasos y la naturaleza dura que no se asusta de nada" (62). Vuelve así el tema del experimento, pero esta vez de forma no racionalista. Como discutiré en el capítulo siguiente, es el tipo de experimento asociado con la ciencia

---

63 Lo mejor que pueden hacer los sujetos relativamente privilegiados del Primer Mundo, como argumentaré en el Capítulo 7, es crear alternativas que drenen la energía del proyecto neoliberal y, por lo tanto, minimicen el daño que causa, mientras que al mismo tiempo trabajan para construir vínculos de solidaridad con aquellos del Norte y del Sur globales que no son parte de la pequeña pero altamente privilegiada 'masa' que proporciona el lastre para el barco global de los estados.

nómada más que con la real, el experimento realizado por el herrero más que por el ciudadano.

## **Conclusión: tomar la cuenta**

De hecho, con Landauer encontramos la plenitud de la respuesta anarquista a la crítica de Marx y Engels al socialismo utópico. A la acusación de que el socialismo utópico busca emancipar a 'todos a la vez', los anarquistas respondieron elaborando una teoría no hegemónica del cambio social que desafiaba la dicotomía revolución/reforma, que no buscaba liberar a nadie sino que se enfocaba en cómo *cada* uno de nosotros, como individuos y miembros de comunidades, debemos liberarnos, en un esfuerzo que no puede esperarse que termine en un evento final de revolución. Objetando tanto como los marxistas a los experimentos sociales racionalistas, pero también rechazando la "planificación" marxista, los anarquistas desarrollaron una teoría y una práctica de experimentos sociales no racionalistas, una búsqueda basada empíricamente, por así decirlo, del problema siempre cambiante: espacios de solución que ofrecer a las sociedades occidentales modernas. Finalmente, como espero haber demostrado en este capítulo, el anarquismo después del socialismo utópico

estuvo lejos de ser una mezcla de teorías. Bakunin, Kropotkin e incluso Landauer se vieron a sí mismos como científicos sociales políticamente motivados. La intención individual, sin embargo, es una categoría lamentable para invocar en el contexto de un análisis genealógico. En cambio, notemos la existencia de una línea clara de argumentación y práctica política: el tema emergente de la renovación estructural guiada por una lógica de afinidad, que ya estuvo siempre presente en Godwin pero que tuvo que atravesar las vicisitudes de un siglo de interacción con las formas hegemónicas del liberalismo y el marxismo para encontrarse, por así decirlo, como una teoría de la revolución social distinta tanto de la revolución política marxista como de la reforma política liberal.

Esta es una teoría y práctica que es decididamente tópica más que utópica. Se trata del aquí y ahora, sin pretender que no ha habido pasado ni que no habrá futuro. Porque, como mostró Kropotkin con tanta elegancia, la lógica de la afinidad está siempre presente, incluso en las formas más avanzadas de control burocrático (post)industrial. No es un sueño, sino una realidad; no algo que se anhele, sino algo que se observa en funcionamiento en todas partes, en cada momento de cada día. Por lo tanto, tal vez podamos ver que las batallas en curso entre los socialismos científico y utópico están impulsadas por un narcisismo de las pequeñas diferencias y una ignorancia mutua de los avances realizados por la tradición opuesta. Y, como han señalado

postmarxistas y postanarquistas con respecto a sus propias tradiciones, los teóricos de *ambos* lados del debate clásico eran utópicos en un sentido que no se les ocurrió a ninguno de ellos, es decir, todos creían en la posibilidad de una sociedad en la que las relaciones de dominación y explotación quedarían totalmente eliminadas. En la utopía socialista clásica, sea marxista o anarquista, se esperaba que la lucha y las relaciones de poder dieran paso a la filosofía y la administración apolítica de las cosas. La crítica posestructuralista tiene el potencial de conjurar este peligro, pero a riesgo –como en el posmarxismo– de deslizarse hacia un liberalismo no capitalista todavía hegemónico.

Hay, sin embargo, otras posibilidades, otras aperturas creadas por la relectura postestructuralista del socialismo clásico; posibilidades abiertas por los anarquismos y marxismos posmodernos que han abandonado la revolución pero conservan su compromiso con el cambio social radical. Estas tendencias teóricas nos ayudan a captar la lógica de los movimientos sociales más novedosos en su especificidad, a través de nuevas formas de conceptualizar al sujeto de la acción política, así como a las colectividades en las que participa, que de hecho crea y mantiene a través de su actividad. Aquí no hablo del 'ciudadano' del nexo Estado/sociedad civil, ni del nómada revolucionario/libertario, sino del herrero, el sujeto autónomo de las comunidades venideras.

## V. ... Y AHORA

La genealogía de la afinidad no termina con los anarquistas clásicos, por supuesto, como no comenzó con los activistas antiglobalización de finales de los noventa. Todavía quedan varios hilos por examinar, todos los cuales están unidos por su relación deconstructiva con los socialismos modernos de los siglos XVIII a mediados del XX. Utilizo este término en su sentido estrictamente derridiano, para referirme a una forma de trabajar conscientemente dentro de una tradición, revalorizando sus valores, cuestionando sus preguntas, para producir algo nuevo, algo otro. No un abandono del pasado, no una síntesis ni siquiera una progresión, sino una divergencia o línea de fuga íntimamente conectada. Este es el espíritu con el que he leído algunos de los textos clave del anarquismo clásico, en busca de una teoría y una práctica que rompa con la hegemonía de la hegemonía. Allí era posible encontrar

mucho de lo que se necesitaba, pero no todo; ciertos hilos enredados con el discurso del anarquismo clásico necesitan ser desenredados y dejados de lado, mientras que otros necesitan ser retenidos en un nuevo tejido. El posanarquismo, como señalé en el último capítulo, ha asumido esta importante tarea de una relectura y reescritura creativas de la tradición anarquista en respuesta a las condiciones sociales posmodernas y la crítica posestructuralista, y ha abierto algunas preguntas muy intrigantes. En este capítulo quiero explorar los compromisos ético-políticos del posanarquismo, es decir, su concepción de la comunidad, el sujeto político y las relaciones entre ellos. Presentaré una crítica tanto de la subjetividad puramente nómada articulada por escritores como Lewis Call y Hakim Bey, como del ciudadano moral habermasiano descrito por Todd May. Como alternativa, ofrezco un tipo de subjetividad posanarquista basada en el concepto del herrero de Deleuze y Guattari, un sujeto que no es ni 'flotante' ni irremediabilmente unido a ningún imperativo moral particular.

Los postanarquistas no son los únicos escritores que han estado trabajando hacia lo que podría llamarse un comunismo postestructuralista<sup>64</sup>. Durante muchos años, los marxistas autonomistas italianos han estado interpretando

---

64 Este término me llegó a través de un artículo inédito escrito por Enda Brophy, candidata a doctorado en sociología en la Universidad de Queen, Kingston, Ontario.



y desarrollando el trabajo de Foucault y Deleuze, y han sido particularmente fructíferos en el desarrollo de conceptos apropiados para el análisis de las sociedades de control. En su análisis de las relaciones entre el Estado y las formas comunitarias, Landauer y Kropotkin venían remarcando el proceso que Michael Hardt y Antonio Negri han caracterizado recientemente como la subsunción real de la sociedad civil por el Estado y el capital (1994)<sup>65</sup>, y podría decirse que la distinción entre revolución social y política tiene un análogo en la teoría marxista autonomista en el emparejamiento conceptual de poder constituyente y poder constituido. No estoy discutiendo, por supuesto, que Hardt y Negri estén saliendo del armario envueltos en banderas negras. Tampoco cometo el error de pensar que Todd May es marxista, o incluso anarquista en el sentido político, para el caso<sup>66</sup>. Más bien, diría que algunos autonomistas –los que más han dejado atrás su bagaje leninista– comparten con algunos anarquistas –los que, por su parte, han abandonado el sueño de una sociedad transparente– están siguiendo una trayectoria común en su

---

65 Antes que ellos, por supuesto, Jürgen Habermas había descrito un momento diferente en la misma relación a través de su tesis de la colonización del 'mundo de la vida' por el 'sistema' (1987: 301–73).

66 'No somos anarquistas', declaran Hardt y Negri en la p. 350 del Imperio, 'sino comunistas que han visto cuánta represión y destrucción de la humanidad han sido forjadas por los grandes gobiernos liberales y socialistas'. Esta es una negación curiosa, no solo porque parece que protestan demasiado, ¡sino por la extraña exclusión del anarquismo como una forma de comunismo!

intento de romper con la hegemonía de la hegemonía. En los dos capítulos siguientes se desarrollará un argumento similar con respecto a la teoría política de los nativos americanos, ciertas feministas poscoloniales y posmodernas, y el cuestionamiento de Judith Butler de la teoría de la formación de la identidad política basada en los NSM. El objetivo no es reducir ninguno de estos paradigmas dispares entre sí, o a un denominador común entre todos ellos, sino rastrear la lógica de la afinidad como una regularidad dispersa, de diferentes maneras y en diferentes momentos, en medio y entre ellos.

Además de mantener el enfoque en la genealogía de la afinidad, también quiero llamar la atención del lector sobre una pregunta clave para quienes defienden y luchan por un cambio social radical: ¿Qué tiene el *statu quo* que lo convierte, por horrible que sea, casi impermeable a la transformación? Como se mostró en el capítulo anterior, los anarquistas han luchado durante mucho tiempo con la aparente necesidad de poner su fe en 'el pueblo', al igual que los marxistas han librado sus propias batallas para vencer la 'falsa conciencia'. Se ha hecho evidente para algunas tendencias dentro de ambas tradiciones que la acción y la lucha durante largos períodos de tiempo son necesarias para transformar sujetos que disfrutaban cediendo su autonomía en sujetos dispuestos a asumir el trabajo necesario para preservarla. Este tema también ha sido retomado por teóricos postestructuralistas como Foucault,

Butler, Deleuze y Guattari, quienes nos han ayudado a comprender mejor cómo y por qué los sujetos desean su propia represión. Desafortunadamente, sacamos poco de Foucault en términos de estrategias y tácticas concretas para el activismo basado en la comunidad, y mientras Deleuze y Guattari son menos reticentes a la cuestión del cambio social radical, mucho de lo que tienen que decir es oscuramente poético y cargado de jerga.

Butler, aunque más "práctico", parece haberse retirado al tipo de política de identidad posmarxista asociada con Laclau y Mouffe, que, según he argumentado, reproduce la hegemonía de la hegemonía y la política de la demanda (véanse sus contribuciones a Butler, Laclau y Žižek 2000). Por lo tanto, la pregunta sigue siendo: ¿cómo podemos trabajar para crear más oportunidades para que más personas elijan una vida de autonomía sobre una de subordinación? ¿Cómo podemos proporcionar a aquellos que toman una línea de fuga del Estado, del capital, el heterosexismo, el racismo y la dominación de la naturaleza *otros* lugares para aterrizar? Para comenzar a responder a estas preguntas, quiero recordar brevemente algunos de los aspectos bien conocidos de la crítica postestructuralista de la modernidad capitalista y proporcionar una discusión más profunda de algunos temas a los que se les ha prestado menos atención.

## Elementos de la crítica postestructuralista: hacerse menor

Aunque ahora se reconoce ampliamente que el postestructuralismo es, en el mejor de los casos, una etiqueta de conveniencia, también es obvio que ciertos temas comunes *están* dispersos en los textos de una generación (o dos) extremadamente productiva e influyente de escritores franceses. Este nexo incluiría figuras como Jacques Derrida, Julia Kristeva, Helene Cixous, Jean Baudrillard, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Felix Guattari y Jean-François Lyotard. En el mundo de habla inglesa, especialmente entre aquellos que no se sienten cómodos con las implicaciones de la crítica postestructuralista, algunos o todos estos pensadores a menudo son vistos como 'posmodernistas', es decir, que rechazan rotundamente los principios básicos de la Ilustración europea. Esta etiqueta se ha aplicado a Derrida y Foucault, por ejemplo, a pesar de sus repetidas protestas en entrevistas y demostraciones textuales de su deuda con la teoría y la filosofía modernas. En '¿Qué es la Ilustración?', Foucault declaró su compromiso con una 'ontología crítica de nosotros mismos' que asoció con la crítica de la Ilustración (Foucault 1997a: 319), y Derrida ha situado explícitamente la deconstrucción como un compromiso crítico con el marxismo (Derrida 1994). Llamar

posmodernos a Baudrillard y Lyotard tiene un poco más de sentido, ya que de hecho se han identificado tanto con la afirmación sociológica de que existe una condición posmoderna como un conjunto de corrientes que van más allá o en contra de la modernidad europea, y hasta cierto punto felizmente (y por supuesto irónicamente) asumieron el manto 'anti-teórico'. Mi propia creencia es que nada puede obviar la necesidad de leer de cerca y con cuidado a escritores particulares en sus propios términos, y estar atento a las disparidades que existen entre aquellos que supuestamente son parte de la 'escuela' del postestructuralismo; hay que prestar más atención a los textos, es decir, a las categorías. Por esta razón, utilizo el término 'crítica postestructuralista' sólo como una conveniencia intelectual ciertamente inadecuada, sabiendo muy bien que elude muchas divergencias cruciales entre el trabajo de aquellos a quienes busca abarcar.

Sobre esta base, ya no es controvertido señalar que la deconstrucción derrideana comparte con la genealogía foucaultiana una orientación para desafiar las dicotomías recibidas y las relaciones de poder con las que están asociadas. Junto con los otros escritores mencionados anteriormente, Derrida y Foucault también comparten un escepticismo sobre la capacidad del sujeto europeo ilustrado para conocerse a sí mismo y al mundo de una manera objetivamente correcta, y dudan de cualquier afirmación de que exista un flujo universal de la historia

hacia algún momento futuro en el que las relaciones de poder como dominación serán totalmente eliminadas. La mayoría de los que están incluidos en el canon postestructuralista fueron marxistas de algún tipo en algún momento; la mayoría se distanció del marxismo en las décadas de 1950 o 1960, y la mayoría nunca volvió por completo a lo que les parecía ser una respuesta dominante a la dominación. En el caso de Kristeva y Cixous, esta crítica del sujeto humanista europeo moderno se amplió para cubrir su masculinidad implícita y, como he señalado anteriormente, ha sido utilizada por teóricos poscoloniales y queer para desafiar su racialización y su sesgo heteronormativo. El resultado de todo este trabajo fue que, en algún momento a fines de la década de 1980, la teoría social, política y cultural crítica llegó a un punto en el que todo había sido deconstruido, es decir, donde la contingencia de todas las identidades y relaciones había quedado expuesta.

En este punto, han afirmado algunos, comenzó un 'retorno de lo político', es decir, un retorno de las cuestiones relacionadas con el *cambio* de las instituciones e identidades dominantes, en lugar de simplemente exponer su contingencia (Mouffe 1993). Esta tesis ha sido adecuadamente refutada, diría yo, por escritores como Simon Critchley, quien ha argumentado de manera convincente que la deconstrucción derrideana *siempre ha sido* ética y política; que no tiene ningún sentido fuera de su

compromiso con ciertos valores y proyectos políticos sobre otros (Critchley 1999). Sugeriría que se puede hacer el mismo argumento con respecto a los otros llamados postestructuralistas/posmodernistas, incluso Jean Baudrillard, cuyo trabajo está impulsado por un intenso trasfondo de crítica irónica de las sociedades de simulación y control, y cuyo rechazo de la sociología es profundamente sociológica en el contenido de sus ideas y en la forma de su expresión. En cualquier caso, la afirmación de que lo político ha "regresado" tiene el mérito de centrar más la atención en las orientaciones de valor de la crítica postestructuralista, y hace posible plantear la cuestión del postestructuralismo y lo político de manera un poco diferente: nos permite preguntar, no por qué esos teóricos elitistas se negaron a decir nada sobre política, sino por qué tantas personas no han entendido lo que tenían que decir. A estas alturas, la respuesta debería ser clara: la política posestructuralista contiene elementos vitales que no son hegemónicos y, por lo tanto, son imposibles de comprender dentro de los paradigmas liberal-marxistas del cambio social basado en el Estado.

El hecho de que los elementos no hegemónicos sean centrales para el postestructuralismo no significa, sin embargo, que este discurso no pueda ser apropiado para fines hegemónicos. En el Capítulo 3 discutí lo que quizás sea el modo más conocido de pospolítica, el 'postmarxismo' de Laclau y Mouffe, Lefort et al. La idea central de este

paradigma es que "el poder es un lugar vacío" (Lefort 1988: 232–3), es decir, que en las sociedades posmodernas no hay una persona en particular (digamos, el rey), ni ninguna institución particular (digamos, el Estado) que pueda ser visto como el único lugar o fuente de relaciones de dominación. Más bien, el poder se ve diseminado a través de muchas relaciones, todos los días y todas las noches, personales y políticas, discursivas y materiales. En tal contexto, la revolución política no tiene sentido, ya que no hay edificio que se pueda tomar, ningún líder que se pueda asesinar, para eliminar los efectos del poder y lograr una sociedad transparente. Al prescindir de la revolución, el posmarxismo da un paso importante alejándose del socialismo ilustrado. El problema, sin embargo, es que lo hace sólo para aterrizar de lleno en el liberalismo de la Ilustración, por lo que produce más un retorno que un avance. Si bien no negaría que el liberalismo posmarxista representa una forma de extraer implicaciones políticas de la teoría posestructuralista, estoy mucho más interesado en lecturas que presten más atención a la crítica radical del capitalismo y la forma de Estado generalizada que impregna los textos posestructuralistas, así como las reimaginaciones de la comunidad, la ciencia y la política que acompañan a esta crítica. Estoy mucho más interesado, por así decir, en los momentos *postcomunistas* de la crítica postestructuralista que en sus inclinaciones liberales. 'Olvídense del capitalismo y del socialismo', declararon



Guattari y Negri en 1985; el proyecto es 'rescatar al 'comunismo' de su propio desprestigio' (1990: 7).

¿Cuáles son, entonces, los elementos a partir de los cuales se podría construir una política posestructuralista no hegemónica? En primer lugar, quiero señalar que la observación de que el poder no emana de un solo punto, sino que fluye a través de todos los puntos, no conduce necesariamente a una posición liberal que acepte la forma estatal como un "mal necesario". Que todos los modos de organización social impliquen relaciones de poder no significa que los modos particulares no puedan evaluarse según la medida en que alienten o desalienten el mantenimiento, el surgimiento y el desarrollo de relaciones equitativas entre individuos y grupos autónomos. He argumentado que el sistema liberal-capitalista posmoderno de estados-nación no hace esto. Más bien, hace todo lo contrario a través de sistemas de integración apoyados por una política de demanda. La pregunta debería ser: ¿cómo se pueden estructurar las relaciones entre los individuos y grupos humanos y el mundo natural para *minimizar* la dominación y la explotación, teniendo en cuenta *todo el* campo social/natural a *largo plazo*? ¿Podemos evitar, por ejemplo, el tipo de tontería circular involucrada en el uso del poder coercitivo del Estado (a través de leyes y políticas) para limitar el daño causado por el capitalismo, mientras que al mismo tiempo esperamos que el capitalismo (a través de mercados libres) mejore los

efectos de la dominación estatal? Este es el tipo de pregunta formulada por una política postestructuralista radical que mantiene un análisis y una crítica profundos del capitalismo, la forma del Estado y todos los modos entrelazados de opresión que han evolucionado junto con estos dos grandes focos de la actividad revolucionaria moderna. Al formular preguntas de esta manera, el posestructuralismo le debe mucho al marxismo y ha reconocido esta deuda. También hay, como mostraré, una confianza más subterránea en temas derivados de la tradición anarquista, por ejemplo, en los análisis de Foucault sobre el biopoder y la gubernamentalidad, la genealogía de la forma estatal de Deleuze y Guattari, y las observaciones de Deleuze y Foucault sobre las sociedades de control.

Los conceptos de gubernamentalidad, biopoder y sociedad de control describen formas en las que la forma estatal se ha generalizado o difundido fuera del ámbito "público" que le asigna la teoría liberal y hacia el mundo supuestamente inviolable de las vidas "privadas" de los ciudadanos. En su trabajo sobre el surgimiento de la prisión (1979), Michel Foucault argumentó que antes de 1700, se consideraba que quienes violaban las normas sociales en los países europeos habían ofendido a Dios y al Rey, y eran castigados con tortura y/o ejecución. Es decir, después del hecho de un supuesto delito, se utilizaba la fuerza física en una exhibición pública para infligir dolor en el cuerpo del delincuente, a través de máquinas simples como el potro,

tenazas al rojo vivo o estirar y descuartizar. Con el auge del humanismo y el republicanismo de la Ilustración, las intervenciones corporales como el castigo/ejecución pública llegaron a considerarse excesivas y tal vez incluso "incivilizadas", sin duda en contra de la nueva dignidad del "individuo". El modo dominante de manejar el comportamiento excepcional se desplazó así hacia intervenciones realizadas en espacios cerrados: nació la prisión. Se ofendía ahora contra el Estado y sus leyes más que contra un dios-rey, y aunque el cuerpo todavía estaba afectado por el encarcelamiento, el objetivo era afectar lo que Foucault llama 'el alma'; cambiar a la persona o, más precisamente, hacer que quiera cambiarse a sí misma.

En la prisión se estaba sometido a un escrutinio constante a través de sistemas como el panóptico, que permitía a un pequeño número de guardias observar las actividades de un gran número de reclusos (1979: 201). Esta fue una innovación clave para Foucault, ya que marca un punto de articulación entre el régimen disciplinario de la prisión y las tecnologías de biopoder que comenzaron a surgir en el siglo XIX. En *La historia de la sexualidad* (1990) y su conferencia sobre "Gobernabilidad" (1991/1978), Foucault describe cómo se desplazó la atención del individuo a la población, de la autorregulación a la regulación social, del crimen a la desviación. Ya no se ofendía al Estado ni al rey, se ofendía el orden social; y en cierto sentido, el control social volvió a ser público, ya que las tecnologías que antes estaban

reservadas para su uso en las prisiones y otros recintos comenzaron a desplegarse más allá de sus muros. Este cambio hacia un mecanismo generalizado de vigilancia/predicción, de una gran dispersión de la coerción estatal, es lo que Foucault llama gubernamentalidad o biopoder. En tal sistema ya no tiene sentido hablar del 'Estado' como un lugar de relaciones de dominación, ya que las relaciones de dominación están en todas partes. Ya no tiene sentido hablar de 'el rey', ya que los reyes ahora se encuentran en las familias, los conventos, las fábricas y las escuelas. *Todos nos convertimos en agentes de regulación social, todos nos vigilamos*; el Estado se convierte, como sugirió Landauer, en una forma de relaciones. Y no es de extrañar que la población aceptara este cambio, ya que estaba en consonancia con los más altos ideales de la Ilustración europea: individuos responsables, libres de tomar sus propias decisiones, estaban contribuyendo a lo que ahora se define como el fin último del gobierno: 'el bienestar de la población, la mejora de su condición, el aumento de su riqueza, longevidad, salud, etc.' (Foucault 1991/1978: 100).

El biopoder obviamente permanece hoy con nosotros, pero también la disciplina y el castigo. Las prisiones están vivas y bien, y la gente está siendo torturada y ejecutada todos los días, en todo el mundo. Es importante recordar que al identificar estos cambios, Foucault estaba trabajando genealógicamente, señalando el surgimiento de nuevas

formas a partir de lo antiguo, lo que inevitablemente conduce a entremezclarse y entremezclarse; no existe tal cosa como una ruptura total. Pero cada forma existente cambia a medida que cambia el modo dominante, y el biopoder no es una excepción. A mediados de la década de 1900, comenzaron a aparecer sistemas de ingeniería genética y electrónica, que rápidamente adquirieron predominio en el mundo occidental. Estas nuevas herramientas de regulación cibernética más que social permitieron aumentar la eficacia de la vigilancia y la gestión, dando lugar al advenimiento de lo que Deleuze, observando una tendencia en el último pensamiento de Foucault, identificó como las sociedades de control (Deleuze 1992). En las sociedades de control, el foco de los esfuerzos de gestión no está en el cuerpo individual ni en la población como un todo, sino en la adquisición del poder sobre la vida misma, el poder de 'hacer vivir y dejar morir' (Foucault 2003/1976: 241). En tales sistemas, uno no necesita preocuparse por ofender a un dios-rey, un Estado o incluso las normas sociales; más bien, uno debe evitar dar lugar a una excepción dentro del sistema cibernético, uno no debe convertirse, literalmente, en un 'error'.

Las sociedades de control nos ponen a todos en una posición extremadamente ambivalente. Dado que hacen que sea cada vez más difícil hacer cualquier cosa sin la contraseña, la tarjeta, la autorización, el número apropiados, también es difícil 'hacer algo mal': ese es el

objetivo de las sociedades de control, no reaccionar a lo que hacemos, sino hacer *que nos sea imposible* realizar algo que no esté optimizado para el control estatal y sea beneficioso para la explotación capitalista. Al mismo tiempo, sin embargo, *todo lo* que hacemos se convierte en un problema, o al menos en un problema potencial, debido a la intensidad, ubicuidad y falibilidad de los sistemas desplegados para mantenernos en línea. Ningún ser humano puede estar a la altura de los estándares de perfección que ellos exigen, por lo que siempre fallamos en hacer los pagos a tiempo, llenamos formularios incorrectamente, tomamos nuestros medicamentos en la dosis incorrecta, etc. Siempre estamos envueltos en el error, siempre ya desviados, problemáticos y por lo tanto merecedores del mismo encarcelamiento que nos ha puesto en esta situación en primer lugar. Llevada a su fin último, la sociedad de control se convierte en *The Matrix*, un mundo virtual perfecto de envolvimiento total y control de cuerpos absolutamente dóciles.

Con esta genealogía aquí toscamente esbozada y terriblemente compactada, Foucault contribuye al proyecto inaugurado por Kropotkin en *La ayuda mutua* y continuado por Landauer, al mostrar cómo las comunidades autónomas y los individuos han sido seducidos/coaccionados a relaciones estatistas, a vivir una vida basada en relaciones de poder como dominación. Aunque claramente no se identificó como anarquista en el sentido político, Foucault

en un momento presentó su concepción del poder, en la que se basa su análisis de la forma estatal, como explícitamente anárquico:

No digo que todas las formas de poder sean inaceptables, sino que ningún poder es necesariamente aceptable o inaceptable. Esto es anarquismo. Pero como el anarquismo no está bien visto en estos días, lo llamaré anarqueología, el método que no toma el poder como necesariamente aceptable. (1980)

Al asumir esta posición, Foucault ubica su proyecto dentro y lo lleva más allá de las teorías anarquistas clásicas del Estado. Está dentro de la tradición anarquista en el sentido de que ve la vida sin la forma estatal como una *actualidad en curso* en lugar de una imposibilidad (como en el liberalismo), o como un punto utópico a alcanzar en un futuro lejano (como en la mayoría de los marxismos). Lo que lo lleva más allá del anarquismo clásico es su negación de la posibilidad de vivir una vida *enteramente sin* relaciones de poder como dominación. Más bien, Foucault ve que dentro de cada uno de nosotros como individuos, y dentro de cualquier grupo, existe el potencial para que las cosas vayan en cualquier dirección o en ambas direcciones a la vez. Así como no existe la libertad pura, no existe la dominación pura.

Esta intuición anima también el trabajo de Deleuze y Guattari, quienes, como Foucault, han realizado

importantes avances en el análisis de la forma estatal. Posiblemente no pueda hacer justicia a las complejidades de su trabajo aquí, pero no obstante me gustaría esbozar algunos de sus elementos clave en relación con la discusión que nos ocupa. Primero, debe entenderse que Deleuze y Guattari están mucho más interesados en lo que ellos llaman la forma del Estado que en cualquier Estado en particular. Es decir, su análisis opera a un alto nivel de abstracción, buscando regularidades a través de una variedad dispar de estados realmente existentes. Podría, por tanto, verse como idealista y/o esencialista, y tal vez debería verse así. Pero espero mostrar cómo la noción de forma estatal puede ser útil en la tarea práctica de comprender mejor y, por lo tanto, evitar con más éxito las relaciones estatistas. Tal como la entienden Deleuze y Guattari, la forma estatal es como un 'aparato de captura', un sistema que condiciona su entorno para perpetuar y mejorar su propia existencia, trayendo 'el afuera' al 'adentro'. Sugieren que esta propensión es 'mágica', en el sentido de que 'siempre aparece como precumplida y autosupuesta' (1987: 427). La teoría liberal del Estado, por ejemplo, proyecta nuestra sumisión al Leviatán en los oscuros confines de una era anterior a la civilización, al mismo tiempo que utiliza este mito para asegurar nuestra sumisión en el presente. Actualmente, podemos ver cómo el Estado neoliberal intenta capturar relaciones que antes estaban fuera de su alcance a través de su sometimiento a las tendencias 'inevitables' de la globalización en todas sus



formas, como la supuesta libre mezcla de razas y etnias, el supuesto libre comercio, etcétera. Lo que he llamado integración puede verse como el modo de captura apropiado tanto para los estados-nación posmodernos (como Canadá y la UE) como para el sistema capitalista de Estado-mundo emergente.

Pero esto no quiere decir que la forma estatal sea moderna en su génesis, o que tenga una génesis en absoluto. Más bien, Deleuze y Guattari están en desacuerdo con la afirmación de Marx y Engels de que el Estado surgió a través de la captura imperial del excedente generado por las comunidades agrícolas sedentarias. 'Por el contrario', argumentan, 'el Estado se establece directamente en un medio de cazadores-recolectores sin agricultura ni metalurgia anteriores, y es el Estado el que crea la agricultura, la ganadería y la metalurgia; lo hace primero en su propio suelo, luego las impone al mundo circundante» (428-9). Como suele ser el caso en su trabajo conjunto, Deleuze y Guattari se dejan llevar por su polémica de modo que, al desafiar la versión recibida del "origen" del Estado, comienzan con una simple inversión: se dice que el Estado "viene" primero que la agricultura y la metalurgia, y no al revés. Sin embargo, inmediatamente complican esta posición al sugerir que el surgimiento de *todas* estas formas es 'como semillas en un saco: todo comienza con una mezcla casual' (429). En tales circunstancias, uno no puede

asignar causa y efecto; uno solo puede notar que la agricultura, la metalurgia y la forma estatal surgieron juntas.

Pero Deleuze y Guattari quieren decir más que esto. Quieren afirmar que 'ha habido estados siempre y en todas partes' (429), es decir, que la forma estatal no fue 'inventada', ni 'emergió', sino que existe como un 'Urstaat inmemorial' (427), una forma en que las relaciones humanas en cualquier momento y lugar *pueden* organizarse. En los pasajes que estoy citando, incluso se refieren en un punto a la captura como la 'esencia interior o unidad' de todos los estados (427). Para muchos, esto parecerá ser un movimiento que no es característico de la teoría postestructuralista que, después de todo, se supone que está comprometida con los modos de análisis antiesencialistas. Pero Deleuze y Guattari establecen que la forma estatal 'viene al mundo totalmente formada y se levanta de un solo golpe' (427) sólo para colocarla junto a su otra radical pero complementaria, a la que denominan máquina de guerra. La máquina de guerra es la que es exterior al aparato estatal, la que no ha sido capturada y se resiste a la captura. Aquí se despliega la metáfora de bandas o manadas errantes, recordándonos la forma en que el nómada aparece en una pesadilla arquetípica de la civilización europea: galopando desde las estepas, arrasando con todo lo que importa: casas, muros, campos, instituciones, vidas. Que a Oriente no le ha ido mejor es obvio en el monumento de China a la inseguridad estatal, la

Gran Muralla. Así, podríamos decir que lo que la forma estatal trata de hacer, la máquina de guerra trata de deshacerlo. De hecho, Deleuze y Guattari sugieren que la mejor manera de evitar la formación de un Estado es a través de la guerra, una observación que tiene sentido sociológico cuando recordamos el famoso dicho de Max Weber de que el Estado es aquella entidad que busca el monopolio del uso de la fuerza en un territorio dado. Rompa ese monopolio y romperá el Estado, o al menos ese Estado en particular.

Pero esta relación de exterioridad con la máquina de guerra no agota las posibilidades de la forma estatal. De acuerdo con su tendencia a postular primero y luego a dividir las "esencias", Deleuze y Guattari tienen cuidado de mostrar cómo estos dos modos existen en relación uno con el otro. El Estado no solo puede, sino que *debe* capturar una máquina de guerra para sí mismo, debe tener sus propios guerreros, a los que convierte en soldados. Trabajando para un Estado en particular, una máquina de guerra 'domesticada' captura sujetos y objetos y destruye *otros* estados, de modo que sus componentes estén disponibles para la integración. Una vez más, los ejemplos en los asuntos mundiales actuales son fáciles de encontrar. Los soldados enviados por las potencias occidentales a Afganistán e Irak están llevando a cabo la tarea de reprimir/destruir las máquinas de guerra locales ('señores de la guerra'/'jefes tribales') y las formas de comunidad

('Islam') que se resisten a la integración en el sistema capitalista global. en los términos preferidos por las potencias occidentales. Sin la amenaza realizable de una muerte violenta (es decir, sin una máquina de guerra cautiva), Estados Unidos no sería capaz de llevar la "paz" a nadie y, por lo tanto, no podría cumplir su papel como nodo central del poder del Estado capitalista en el orden mundial neoliberal. Así, una paradoja: la máquina de guerra y la forma estatal están siempre enfrentadas y siempre entremezclándose: 'no es en términos de independencia, sino de coexistencia y competencia en un campo perpetuo de interacción, que debemos concebir la exterioridad y la interioridad, las máquinas de metamorfosis de la guerra y aparatos estatales de identidad, bandas y reinos, megamáquinas e imperios' (360–1).

Pensemos, una vez más, en la tesis de Kropotkin en *La ayuda mutua*. Argumenta que "los estados, cuando fueron creados más tarde, simplemente tomaron posesión, en interés de las minorías, de todas las funciones judiciales, económicas y administrativas que la comunidad aldeana ya había creado en interés de todos" (1989/1902: 151–2). Kropotkin se diferencia de Deleuze y Guattari en postular el surgimiento de la forma estatal en algún punto definido de la historia; es decir, no comprendió del todo, como Landauer, que el Estado es un estado de relaciones. Dicho de otra manera, podríamos decir que si bien Kropotkin reconoció que la lógica de la afinidad estaba siempre

presente como una forma potencial de estructurar las relaciones humanas, no vio la lógica de la hegemonía de esta manera. Más bien, lo vio como algo que podría y debería ser arrojado al basurero de la historia. Esta suposición, que surge de los restos de su fe en la revolución, tiene importantes consecuencias estratégicas. Oscurece un peligro crítico que acecha a todos los que intentan vivir una vida no estatal, el peligro de que la forma estatal regrese, justo cuando creíamos que nos habíamos librado de ella para siempre. Esto no es solo un problema cuando se construye el socialismo en un país, región o ciudad, sino que se mantendría incluso en un mundo completamente desprovisto de estados. Esto se debe a que, si bien podemos deshacernos de estados particulares, *nunca podemos deshacernos de la forma de Estado*. Siempre está ya con nosotros, por lo que debe evitarse de manera constante y cuidadosa.

Este problema, que no fue abordado por los anarquistas clásicos, es abordado de manera interesante por Deleuze y Guattari. Citando el argumento de Pierre Clastres en *Society Against the State* (La sociedad contra el Estado, 1989), señalan que las llamadas sociedades 'primitivas' mantienen 'mecanismos colectivos de inhibición' que impiden el surgimiento de relaciones hegemónicas (Deleuze y Guattari 1987: 358). Uno de ellos son los modos de liderazgo que 'no actúan para promover al más fuerte, sino que más bien inhiben la instalación de poderes estables, a favor de un

tejido de relaciones inmanentes' (358). Este argumento, por supuesto, es un tropo común dentro de la antropología anarquista, desde *La ayuda mutua* de Kropotkin hasta *People Without Government* (Gente sin gobierno, 1992) de Harold Barclay, y al adoptarlo, Deleuze y Guattari asumen una deuda obvia, pero no reconocida. Pero lo hacen a riesgo de detectar un problema inherente a todas las antropologías modernas, a saber, una tendencia a ver las sociedades sin Estado como representativas de una etapa que necesariamente precede y conduce a las formas superiores de "civilizado", o sociedades basadas en el Estado. A pesar de algunos lapsos de lenguaje que parecen indicar que no están a la altura de la tarea de superar el primitivismo, como el uso aparentemente incondicional del término "primitivo" en sí mismo, Deleuze y Guattari presentan una crítica de Clastres precisamente sobre esta base: Él [Clastres] tendió a hacer de las sociedades primitivas hipóstasis, entidades autosuficientes... hizo de su exterioridad formal una independencia real. Por lo tanto, siguió siendo un evolucionista y postuló un estado de naturaleza. (1987: 359) A pesar de los muchos puntos en los que su escritura sigue siendo eurocéntrica, los autores de *A Thousand Plateaus* (Mil mesetas) fueron capaces de dar al menos un paso crucial alrededor de la trampa del pensamiento evolutivo al insistir en que "las bandas y los clanes no están menos organizados que los imperios-reinos" (359). Sólo desde el punto de vista de una modernidad triunfante y autocomplaciente, las sociedades

no estatales parecen homogéneas y carentes de estructura. En una mirada más cercana, se hace evidente que en todas partes donde hay seres humanos (o cualquier otra entidad para el caso) hay una organización social.

Una vez que aceptamos que las sociedades no estatales realmente existentes son sociedades organizadas en lugar de reversiones o remanentes de un 'estado de naturaleza' desagradable y brutal, podemos comenzar a ver que sus tradiciones ofrecen alternativas a la hegemonía de la hegemonía. Este tema se desarrollará más en el próximo capítulo, pero por ahora quiero señalar que mientras que el argumento de que la guerra es el antídoto más potente para la formación de estados parece conducir a una especie de libertarismo de derecha en el mejor de los casos, o al *status quo* capitalista–patriarcal libre para todos en el peor de los casos, este modo de protegerse de la forma estatal involucra valores indígenas/anarco–feministas de comunidad, cuidado y respeto mutuo. Pero aún debe permanecer la función de la 'guerra', si por 'guerra' entendemos la voluntad, por parte de los individuos y las comunidades, de defenderse en lugar de ser capturados. En un gesto que recuerda la larga relación de amor/odio entre los activistas anarquistas y 'el pueblo', Deleuze y Guattari observan que 'el aparato del Estado necesita, en su cumbre como en su base, personas prediscapacitadas, amputados preexistentes, los todavía no nacidos, los enfermos congénitos, los ciegos y los tuertos» (426). El lenguaje

capacitista desplegado aquí debe ser notado y criticado, pero las resonancias metafóricas son claras e importantes: los estados requieren sujetos que deseen no solo reprimir a otros, sino *también desear su propia represión*, sujetos que estén dispuestos a cambiar su autonomía por la promesa de seguridad. Protegerse del Estado, entonces, significa principalmente habilitar y empoderar a los individuos y las comunidades; significa, como argumentó Landauer, *hacer redundante el Estado* y vigilar muy de cerca que siga siendo así. Ciertamente, los hombres y mujeres partidarios del Estado entienden este requisito desde el otro lado, como lo demuestran sus ataques sistemáticos a las sociedades no estatales a través del colonialismo, y su trabajo incesante, a través de las fuerzas de policía secreta, los medios de comunicación, las escuelas públicas y la "seguridad social", para asegurar que tantos sujetos como sea posible permanezcan tan dependientes como sea posible; que sigamos mendigando migajas de comida, tierra, reconocimiento y tolerancia, que nos '*dejen vivir*'.

Aunque es importante comprender cómo opera la forma estatal como tal, es imposible analizar adecuadamente los estados realmente existentes sin prestar atención a sus interacciones de larga data con otros aparatos. Si bien es un lugar común sugerir que los estados-nación son menos importantes ahora de lo que fueron en alguna época anterior a la globalización capitalista, está claro que la forma actual del Estado y el capital han crecido juntos, en una



relación que si bien puede ser cargada de animosidades localizadas y de corto plazo, ha sido mutuamente beneficiosa a largo plazo. Siguiendo la misma lógica antievolutiva que subyace en el concepto de forma estatal de Deleuze y Guattari, el capitalismo –como aparato de *explotación*– también debe ser visto como un potencial siempre presente, una forma de estar con los demás que siempre es posible, si lo deseamos tal vez inconscientemente, y siempre debemos evitarlo si no lo hacemos. Así como el Estado y la máquina de guerra se entremezclan, el capitalismo está en un campo perpetuo de interacción con el socialismo, es decir, con la idea de que la explotación debe ser eliminada, o al menos minimizada. Y podríamos decir que el racismo, el patriarcado, el heterosexismo, el capacitismo, la dominación de la naturaleza y cualquier otro discurso que fraccione el campo social–natural en una jerarquía de identidades, son aparatos de división que socavan la solidaridad comunitaria y por lo tanto facilitan la captura–explotación.

Desplegado y ampliado de esta manera, el análisis de la forma estatal de Deleuze y Guattari muestra las similitudes entre su enfoque y el concepto de aparato o *dispositivo de Foucault*<sup>67</sup>. No sólo comparten una aproximación al análisis de los aparatos de organización social a gran escala. También hay afinidades profundas en las formas en que

---

67 Foucault de Deleuze (1988) para una discusión extensa de la relación de Deleuze con el trabajo de Foucault.

pensaron que podrían construirse alternativas a estos aparatos. Para esta generación, el comunismo de Estado había mostrado claramente sus límites, y el viaje salvaje de mayo de 1968 había culminado en algo peor que un regreso al *statu quo*, ya que parecía que no solo esta revolución en particular, sino la revolución como tal, había hecho su salida definitiva de la historia europea. La generalización de la forma estatal en todas las relaciones y la ubicuidad de las tecnologías electrónicas asociadas a la globalización y las sociedades de control parecían descartar cualquier deseo y, por tanto, cualquier posibilidad de cambio social radical a nivel de masas. Estos pensadores y activistas del centro europeo podrían haber dirigido su atención a la llamada 'periferia', y hasta cierto punto lo hicieron. Pero sólo de pasada, sólo con una falta reveladora del tipo de atención que prestaban a sus lecturas de Nietzsche y Heidegger. Spivak tenía razón: a veces parecía como si Deleuze y Foucault pensaran que su única responsabilidad era permitir que los subalternos hablaran de manera transparente.

Pero esto es quizás dar una interpretación demasiado estrecha a las posibilidades del proceso que Deleuze y Guattari llamaron *devenir menor*. Como ha señalado Rosi Braidotti, comúnmente se piensa que esto implica una especie de "autoglorificación narcisista" a lo Kerouack (1997: 68), algo que los hombres blancos de los suburbios hacen a los veinte años antes de establecerse y convertirse

en corredores de bolsa o profesores universitarios<sup>68</sup>. En esta lectura, convertirse en menor implicaría no solo la falta de cuidado por los demás, sino también la falta de cuidado por uno mismo. Braidotti, sin embargo, ve este proceso como 'vida al límite, pero no superada; como excesivo, pero no en el sentido sacrificial (salida Bataille). Definitivamente es antihumanista, pero profundamente compasivo en la medida en que comienza con el reconocimiento de las propias limitaciones como la contrapartida necesaria de las propias fuerzas o intensidades» (68). Las fuerzas y las intensidades, añade Braidotti, implican necesariamente la interacción con otros y, por lo tanto, compromisos éticos y políticos, particularmente un compromiso con un "espacio de devenir... planteado como un espacio de afinidad y simbiosis entre fuerzas adyacentes" (69). Así, la minoría aparece como 'el principio dinámico o intensivo del cambio' en la obra de Deleuze y Guattari (68), donde el cambio está explícitamente orientado a evitar convertirse en mayor, de hecho se define de tal manera que se asocia inseparablemente con las prácticas de no hegemonía. Este es el espacio de la revolución molecular de Guattari, la micropolítica de Foucault, una política de afinidad particularmente posestructuralista que ha sido retomada por teóricos y activistas que trabajan dentro y a través de varias tradiciones diferentes. Aunque han permanecido en gran medida dispares, estos esfuerzos plantean una

---

68 ¡Uno debe incluirse en la crítica cuando sea necesario!

pregunta común, actual y antigua: ¿cómo una micropolítica puede ser simultáneamente una política comunitaria? Es decir, ¿cómo podemos organizarnos para minimizar la dominación y la explotación, particularmente en un mundo cada vez más colonizado por la globalización neoliberal y las sociedades de control? Los marxistas autonomistas y los postanarquistas ofrecen cada uno sus propias respuestas a esta pregunta, que ahora me propongo discutir y criticar.

## **El marxismo autonomista y el poder constituyente de la multitud**

Aunque se puede rastrear un linaje que se remonta al menos a la década de 1940<sup>69</sup>, el marxismo autonomista permaneció relativamente desconocido en el mundo de habla inglesa hasta la publicación de *Empire* (2000) de Michael Hardt y Antonio Negri. Debido a que este es un texto tan amplio, no intentaré discutir todos, o incluso la mayoría, de sus argumentos. En su lugar, me concentraré en el intento de Hardt y Negri de teorizar las luchas radicales

---

69 Ver la genealogía de Harry Cleaver en *Reading Capital Politically* para una discusión completa de las raíces de la teoría y la práctica autonomista (2000: 58–76).

utilizando el concepto de 'el poder constituyente de la multitud'. Comprender la multitud, por supuesto, requiere una comprensión de contra qué está trabajando: el Imperio o el orden mundial neoliberal, que Hardt y Negri analizan utilizando conceptos extraídos de la teoría postestructuralista, y de lo que algunos han comenzado a llamar la "escuela autonomista de comunicación" (Brophy y Cote 2003; Cote 2003). Al igual que la forma del Estado y la máquina de guerra, Hardt y Negri ven al Imperio y la multitud como enzarzados en una lucha simbiótica, que tiene lugar no solo en el taller, sino también en la vida cotidiana y en las cada vez más ubicuas redes de comunicación electrónica. Aunque no estoy de acuerdo con sus sugerencias con respecto a las estrategias para el cambio social radical hoy en día, no hay duda de que el libro de Hardt y Negri presenta una de las explicaciones teóricamente más convincentes del orden mundial neoliberal, y proporciona una base para el trabajo futuro en una serie de áreas

Quizás la mayor fortaleza de *Empire* es su uso de la teoría autonomista para adaptar las categorías marxistas y anarquistas modernas a una condición social posmoderna emergente. La noción de 'fábrica social' es un buen ejemplo. Como señala Steve Wright, Georg Lukacs había argumentado en *History and Class Consciousness* (Historia y conciencia de clase, 1971) que la fábrica capitalista contenía "en forma concentrada toda la estructura de la sociedad

capitalista". Por lo tanto, podría esperarse que 'el destino del trabajador' se convirtiera en 'el destino de la sociedad en su conjunto' a medida que avanzaba la industrialización (Lukacs en Wright 2002: 37). Mario Tronti retomó esta idea, sugiriendo en 1971 que eventualmente “toda la sociedad existe en función de la fábrica y la fábrica extiende su dominio exclusivo sobre toda la sociedad” (Tronti en Wright 2002: 38). A medida que continúa este proceso, se vuelve cada vez más difícil distinguir la fábrica de la no fábrica: su patrón disciplinario, como diría Foucault, se dispersa y deslocaliza, al igual que la disciplina del Estado se dispersa a través de la gubernamentalidad. El surgimiento de la fábrica social también puede verse como una variante de la tesis de la colonización de Kropotkin. Así como el Estado se hace cargo (captura) de las relaciones sociales existentes y las pone a trabajar en nombre de su propia autoridad, la fábrica usa tecnologías electrónicas para extender su alcance aún más a lo que solía ser 'privado' y 'público' (es decir, espacios y tiempos no capitalistas) 'explota' aquellas relaciones y actividades de las que puede extraer lo que parece ser una cantidad adecuada de ganancias.

También debe señalarse que el concepto de fábrica social permitió a los primeros autonomistas incluir empleados no fabriles en su concepción de 'la clase trabajadora'; les permitió comenzar a ver más allá del reduccionismo de clase y criticar, por ejemplo, las suposiciones sexistas sobre lo que constituye el 'trabajo'. El texto clásico aquí es *El poder*

*de la mujer y la subversión de la comunidad* (1973), en el que María Rosa dalla Costa y Selma James argumentaron que el trabajo no remunerado de la mujer en el hogar era necesario para la reproducción social del trabajo asalariado en la fábrica. Este camino podría haber conducido al tipo de análisis y política asociado con los nuevos movimientos sociales, pero fue, y sigue siendo, un viaje difícil de emprender para la mayoría de los autonomistas. Al igual que sus primos lejanos en la Teoría Crítica, están preocupados por lo que ven como una política de identidad generalizada asociada con "la cultura venenosa de la década de 1980, lo que algunos podrían llamar la cultura del posmodernismo... que está dominada afectivamente por el miedo y la resignación y políticamente por el cinismo y el oportunismo' (Hardt 1996: 8). En la fábrica social *todos* se convierten en trabajadores, lo que desfavorece el punto de producción material; pero al mismo tiempo, reimpone el privilegio de una concepción ampliada, pero aún delimitada, de la clase obrera como *la* identidad detrás de todas las identificaciones.

Esta concepción expansiva pero integradora de la clase obrera es visible en las categorías autonomistas de *trabajo inmaterial* e *intelecto general*. Maurizio Lazzarato define el trabajo inmaterial como 'el trabajo que produce el contenido informativo y cultural de la mercancía' (1996: 133). Este trabajo se puede dividir en dos componentes. Con respecto al contenido informativo de la mercancía, el

trabajo en condiciones posfordistas<sup>70</sup> involucra cada vez más sistemas de control computarizados utilizados en la producción directa, así como en las funciones de comunicación que son esenciales para el mantenimiento de una división global del trabajo. Hay una gran cantidad de trabajo inmaterial involucrado, entonces, en ser un gerente de recursos humanos para una agencia de viajes multinacional, tal como lo hay en trabajar en una 'zona económica especial' para producir los chips para las computadoras de las que depende la empresa de viajes.. Se dice que el contenido cultural de la mercancía surge a través del trabajo inmaterial de sujetos que normalmente no son vistos como 'trabajadores', aquellos que 'definen y fijan estándares culturales y artísticos, modas, gustos, normas de consumo y, más estratégicamente, opinión pública» (133). Lazzarato señala que si bien el establecimiento de estándares culturales fue una vez "dominio privilegiado de la burguesía y sus hijos", ahora se ha convertido en una prerrogativa de lo que él llama una "intelectualidad de masas". En un movimiento que recuerda el análisis de Gramsci del componente intelectual de las actividades aparentemente no intelectuales, Lazzarato afirma que la división entre trabajo mental y manual se está volviendo menos marcada, que hay más "cerebro" en la producción

---

70 En el léxico autonomista, 'postfordista' parece estar en consonancia con una posición posmodernista que reconoce los cambios en las tecnologías y los espacios políticos, pero mantiene un compromiso modernista con la centralidad del trabajo y la clase trabajadora.



manual y menos autonomía, o más "brawn", en aquellos sectores que comúnmente se asocian con el trabajo mental. Desde mi propia experiencia como académico, ciertamente puedo atestiguar las muchas formas en que la enseñanza y la investigación se están convirtiendo en actividades de cadena de montaje: cientos de estudiantes se amontonan en salas de conferencias donde se les alimenta a la fuerza con "puntos" de una pantalla computarizada, mientras que los mismos temas que investigamos están cada vez más circunscritos por las prerrogativas locales y nacionales basadas en la 'relevancia social' definida como la aplicabilidad de la política estatal o el potencial de comercialización. Sin duda, los burócratas estatales y los administradores capitalistas ahora tienen tanto o más que decir sobre lo que hacen los artistas e intelectuales y cómo lo hacen, al mismo tiempo que cada trabajo parece requerir cierta familiaridad con una computadora o con equipo computarizado.

Sin embargo, al mismo tiempo que destaca ciertos puntos en común entre los trabajadores de hoy, el concepto de trabajo inmaterial también sufre de una tendencia a allanar un campo montañoso de diferencia. Está claro que el trabajador *de la maquiladora* en México y el diseñador de chips en California participan ambos del trabajo inmaterial. Pero mientras esta última se encuentra entre los empleados mejor pagados del mundo, trabaja en condiciones impecables y tiene o no necesita protección sindical, la

primera está sujeta a condiciones deshumanizantes tanto física como emocionalmente y enfrenta la muerte o el despido si intenta cambiar su situación. Cuando pensamos más allá de los países del G8, y especialmente cuando pensamos en las relaciones *entre* los países del G8 y aquellos que les proporcionan mano de obra barata, la afirmación de que la división entre trabajo intelectual/material se está desdibujando también parece sospechosa. El trabajador de la línea de montaje en la 'zona económica especial' nunca llega a diseñar nada, sino que simplemente implementa las órdenes del ingeniero, quien por su parte no realiza ningún tipo de trabajo servil. Parece que la economía de la información globalizada está, de hecho, diseñada precisamente para *reforzar y explotar* la división mental/manual del trabajo, en cierto sentido para exportar los peores efectos de la alienación y la miseria capitalistas a las personas de color, y especialmente a las mujeres de color, que viven fuera de los muros de la fortaleza G8. Todo esto para decir que, si bien el concepto de trabajo inmaterial claramente tiene un valor analítico, debe someterse a una crítica feminista/poscolonial.

Con esta advertencia en mente, quiero explorar los vínculos entre trabajo inmaterial/intelectualidad de masas y el concepto de intelecto general. Según Nick Dyer-Witheford, la intelectualidad de masas debe verse como "el componente subjetivo" (1999: 222) del intelecto general, como la "variable" o el lado humano de "un trabajo

de redes y discurso comunicativo" (Vincent en Dyer –Witheford 1999: 227). Pero los seres humanos no pueden llevar a cabo sus funciones dentro de este sistema sin la ayuda de su 'lado de máquina fijo y objetivo' (227), es decir, las redes informáticas y los modos de organización del trabajo que son característicos de las corporaciones multinacionales y las burocracias estatales. Así, Hardt y Negri vinculan explícitamente el intelecto general, el biopoder y las sociedades de control, argumentando que el Imperio establece una 'nueva relación entre producción y vida' (2000: 365). Afirman llevar el trabajo previo sobre el intelecto general un paso más allá, al considerar sus aspectos experienciales y encarnados, en lugar de centrarse "casi exclusivamente en el horizonte del lenguaje y la comunicación" (29). Con esta observación, se vuelve posible, o quizás necesario, considerar los cuerpos, las formas simbólicas y los sistemas mecánicos/informativos –todo nuestro ser como sujetos posmodernos– como íntimamente enredados en una 'vasta máquina que domina la sociedad' (Negri en Dyer Witheford 1999: 227).

En cierto sentido, este no es un argumento completamente nuevo; puede leerse, por ejemplo, como una versión actualizada del análisis de Herbert Marcuse en *One Dimensional Man* (El hombre unidimensional, 1964). Pero la teoría autonomista se ha negado a revolcarse en el tipo de cinismo quietista que es característico de la Escuela de Frankfurt, insistiendo en cambio en que, si bien el

intelecto general podría estar inmerso en los sistemas biopolíticos de control en los que se basa el Imperio, también tiene el potencial de socavar estos mismos sistemas. Los ejemplos que se pueden citar aquí son innumerables, desde la hábil manipulación de los medios de comunicación televisivos hambrientos de imágenes de los primeros activistas de Greenpeace, hasta el uso del correo electrónico y la web para vincular a activistas de todo tipo, más comúnmente evocados en la proliferación de organizaciones zapatistas en la llamada 'guerra en red' (Cleaver 1998). Así, argumentan los autonomistas, el intelecto general no sólo nos esclaviza, sino que también ofrece las herramientas de nuestra liberación. El capitalismo, afirman, vuelve a producir sus propios sepultureros, pero esta vez van a usar teclados en lugar de palas.

De hecho, las características definitorias de la teoría autonomista es su insistencia en que son los trabajadores (en las fábricas, hogares y cabañas junto al mar equipados con conexiones a Internet por satélite) quienes han creado y sostenido el capitalismo/Imperio, no solo permitiendo que su productividad sea capturada y ser explotados, como en el análisis marxista estándar, sino también a través de sus esfuerzos por "romper este movimiento de recuperación, desencadenar la espiral dialéctica y acelerar la circulación de las luchas hasta que alcancen una velocidad de escape en la que el trabajo se desgarre de la incorporación dentro

del capital" (Dyer–Witheford 1999: 68). En un argumento que tiene fuertes resonancias con la teoría de la regulación, los autonomistas proponen que las luchas de la clase trabajadora empujan a los sistemas capitalistas a cambiar; se vuelven más grandes, más fuertes, más resilientes, a medida que responden a cada nuevo desafío. El surgimiento del Estado de bienestar como medio para evitar la revolución socialista sería un excelente ejemplo de los efectos de lo que los autonomistas llaman *auto* o *autovalorización*. Pero, ¿el Estado del bienestar representa una ruptura, una huida? Sí, en el sentido de que brinda algún consuelo de los peores efectos de la miseria capitalista. No, en el sentido de que lo hace sólo a través de la integración coercitiva en los aparatos racional–burocráticos. Escapamos de las manos manipuladoras del capital, solo para caer en los brazos coercitivos del Estado. Como se indica en la cita anterior de Dyer–Witheford, la autovalorización debe ser más que una mera reforma. Debe haber un deseo de ruptura, una ruptura con el orden neoliberal que, después de Deleuze y Guattari, no podemos ver como final: si alguien logra la velocidad de escape, eventualmente será devuelto a la tierra, por lo que es mejor que se preocupe desde el principio sobre dónde aterrizarán, para que no se reproduzcan o sean reintegrados sin saberlo por el sistema de estados y corporaciones.

Esta despedida consciente de sí misma, o *éxodo*, es fundamental para lo que los autonomistas llaman 'el poder constituyente de la multitud' (2000: 410). Este es un concepto complejo que se apoya en dos componentes, a saber, el poder constituyente y la multitud. Al leer *Empire*, a veces parece como si uno simplemente hubiera sido creado para el otro a través de la magia retórica: el poder constituyente es lo que ejerce la multitud y la multitud es lo que ejerce el poder constituyente. En el nivel de la poética revolucionaria, un nivel en el que este libro a menudo opera, esa parece ser una lectura justa y un primer paso razonable en la interpretación. Sin embargo, hay mucho que ganar al profundizar en estos conceptos y las relaciones entre ellos. Siguiendo la línea obrerista, Hardt y Negri argumentan que debido a que la multitud ha creado el Imperio, es la multitud la que puede derribarlo. Como un 'adentro que busca un afuera' (185) la multitud trabaja 'dentro del Imperio y contra el Imperio', pero no sólo de manera negativa. Estos 'nuevos' sujetos también 'expresan, nutren y desarrollan positivamente sus propios proyectos constituyentes' (61). En su respuesta a los autores que participaron en un número especial de *Repensar el marxismo* dedicado a las críticas al *Imperio*, Hardt y Negri aclaran aún más lo que ven como los componentes clave de la tarea de la multitud: "resistencia, insurrección y poder constituyente". Continúan identificando cada uno de estos elementos, respectivamente, con 'prácticas micropolíticas de insubordinación y sabotaje, instancias colectivas de

rebelión y, finalmente, proyectos utópicos y alternativos' (Hardt y Negri 2001: 242). El poder constituyente, al igual que la renovación estructural, parece entonces involucrar principalmente la construcción de alternativas; no se trata de reforma o revolución. Y, tal como en la formulación de Landauer, estas alternativas toman la forma de experimentos que socavan el Imperio al drenar su energía y volverlo superfluo. Las tareas que podría realizar el poder constituyente de la multitud, entonces, son muy similares a las enumeradas por los anarquistas defensores de la renovación estructural.

Aunque hago esta afirmación sobre la base de resonancias teóricas, también es interesante notar que en un momento de *Empire* Hardt y Negri sugieren que la tarea de la multitud es crear 'una nueva sociedad en el caparazón de la vieja, sin establecer estructuras de gobierno fijas y estables' (2000: 207). Aquí aluden al preámbulo de la Constitución de los Trabajadores Industriales del Mundo, de la que dicen que están 'tomando [su] ejemplo' (207). Los wobblies, por supuesto, fueron el producto más visible e históricamente memorable de la agitación anarcosindicalista en la América del Norte de principios del siglo XX, y continúan contando entre sus miembros a muchos anarquistas autoidentificados. Pero esta no es la única forma, ni siquiera la más obvia, en la que la teoría autonomista se apropia de elementos de la tradición anarquista. En un ensayo sobre 'Virtuosismo y revolución', Paolo Virno define el éxodo

como 'una retirada comprometida, una 'despedida fundante' que consiste en una 'deserción masiva del Estado' (1996: 197). Es a través de esta deserción y desobediencia que 'el pueblo' es deconstruido: 'ni 'productores' ni 'ciudadanos', los virtuosos modernos alcanzan por fin el rango de multitud' (201). La multitud desarrolla un poder, argumenta Virno, pero este es un poder 'que se niega a convertirse en gobierno' (201). Al escribir por su cuenta sobre la república constituyente, Negri también se manifiesta explícitamente en contra de buscar el poder estatal. 'Es hora de preguntarnos', opina, 'si no existe, desde un punto de vista teórico y práctico, una posición que evite la absorción en la esencia opaca y terrible del Estado' (219). Negri tiene toda la razón al hacer esta pregunta, pero quizás sea un poco falso al pretender no solo que nadie la ha hecho antes, sino que nadie ha encontrado ninguna respuesta. Como he mostrado, los anarquistas desde Godwin han estado haciendo esta pregunta y respondiendo a ella. En efecto, podría decirse que 'el poder constituyente de la multitud' no es más que un nuevo nombre para lo que los anarquistas llaman revolución social. "El objetivo principal del anarquismo", escribió Kropotkin hace casi un siglo, "es despertar esos poderes constructivos de las masas trabajadoras del pueblo que en todos los grandes momentos de la historia se adelantaron para lograr los cambios necesarios" (1912: 68). Agregue a esto la desconfianza anarquista sobre 'el pueblo' en su modo de



ciudadanos-productores-consumidores, y terminará con algo muy parecido a la multitud autonomista.

Esto no quiere decir, por supuesto, que Hardt y Negri, o cualquier otro marxista autonomista, estén usando en secreto camisetas del círculo A en la comodidad de sus propios hogares. 'No somos anarquistas', declaran explícitamente, 'sino comunistas que hemos visto cuánta represión y destrucción de la humanidad ha sido forjada por los grandes gobiernos liberales y socialistas' (2000: 350). Sin embargo, uno no puede evitar sentir que esto es protestar demasiado. Seguramente Hardt y Negri son conscientes de que muchos anarquistas, siguiendo a Kropotkin, se han referido a sí mismos como comunistas; el marxismo de ninguna manera puede reclamar un derecho exclusivo al uso de este término. ¿Qué es, realmente, un anarquista, sino un comunista que rechaza la forma estatal como herramienta para lograr el cambio social? Pero esta definición es demasiado simple, demasiado fácil, como lo son todos los intentos de codificar nuestras identificaciones. Hardt y Negri no son anarquistas, porque un anarquista es alguien que se identifica con las tradiciones del anarquismo, que piensa en su propia posición principalmente con referencia a marcadores extraídos de este medio más que de algún otro medio. Ellos, y los otros autonomistas, sugeriría, son marxistas que están importando subrepticamente análisis y estrategias anarquistas, con la esperanza de obtener una cierta ventaja teórica y política

mientras evitan la censura por participar del fruto prohibido.

A pesar de estos préstamos, es necesario aceptar la negación de Hardt y Negri: de hecho, no son anarquistas, por razones que se derivan no solo de su autoidentificación, sino de su teorización del poder constituyente de la multitud. Si bien está claro que son conscientes y valoran positivamente lo que he llamado una política del acto, no es del todo seguro cómo esta política se relacionaría con el proyecto más amplio de contraimperio. Por un lado, se teoriza la multitud como una multiplicidad en el sentido deleuzeano, es decir, como una formación no identitaria de sujetos en 'perpetuo movimiento', navegando el 'enorme mar' de la globalización capitalista en un 'perpetuo nomadismo' (Hardt y Negri 2000: 60–1). En esta formulación, la multitud aparece como 'constelaciones creadoras de poderosas singularidades' (61), es decir, como algo incognoscible, intotalizable, inasible. Por lo tanto, es apropiado que, en otro eco del anarquismo clásico posutópico, Hardt y Negri declaren que "[s]olo la multitud a través de su experimentación práctica ofrecerá los modelos y determinará cuándo y cómo lo posible se vuelve real" (411). Al mismo tiempo, sin embargo, su lenguaje a menudo cambia a un modo hegeliano en el que la multitud aparece como una entidad que necesita "un centro", "un sentido común y una dirección", un "príncipe" en el sentido maquiavélico (65).

La respuesta filosófica a este enigma, por supuesto, se encuentra en la noción de inmanencia de Spinoza, a través de la cual se supone que se trasciende la dicotomía entre singularidad y totalidad (77–8). Pero la respuesta práctica parece residir en un compromiso más bien ortodoxo con la lógica de la hegemonía.

Esta observación se basa en algunos pasajes dispersos de *Empire*, pero refleja, diría yo, una tendencia general en el trabajo de Hardt y Negri. Son muy críticos, por ejemplo, con la lectura 'revisionista' de Gramsci de Laclau y Mouffe: 'Pobre Gramsci, comunista y militante ante todo, torturado y asesinado por el fascismo... recibió el regalo de ser considerado el fundador de una extraño noción de hegemonía que no deja lugar para una política marxista' (235 n. 26). ¿Cómo sería una lectura propiamente marxista de la hegemonía? Hardt y Negri citan con aprobación el análisis del imperialismo de Lenin y le dan crédito por reconocer, al menos implícitamente, la existencia de una dicotomía fundamental en los modos de lucha radical: '*o la revolución comunista mundial o el Imperio*' (2000: 234, cursivas en el original). En sus comentarios sobre el dossier *Repensar el marxismo*, se declaran “en deuda con Slavoj Žižek por la reformulación de esta cuestión [sobre la capacidad de la multitud para tomar decisiones] en términos leninistas” (2001: 242). Es algo chocante ver a dos autonomistas volviendo atrás en las lecturas marxistas occidentales de Gramsci para recuperar una concepción

propriadamente leninista de la hegemonía. Sin embargo, parece claro que el proyecto de contraimperio, tal como lo conciben, estaría orientado precisamente de esta manera. 'La globalización debe ser enfrentada con una contra-globalización', escriben en *Empire*: 'Imperio [debe ser enfrentado] con un contra-Imperio' (2000: 207). Cerca del final del libro, sugieren que 'las acciones de la multitud contra el Imperio' ya 'afirman [la] hegemonía' de una 'ciudad terrenal' que está reemplazando a la república moderna (411). Este tono escatológico se mantiene en una entrevista posterior, donde los autores argumentan que 'un proyecto católico (es decir, global) es la única alternativa' (2002: 184). Finalmente, y quizás lo más revelador, Negri es conocido por este tipo de enfoque en su propia práctica política, como lo demuestran los comentarios de un compañero militante autonomista:

Negri puede ser tomado como una figura emblemática: cada vez que pisaba espacios que se abrían, en este caso dentro de la comunidad filosófica o dentro de la comunidad de debate intelectual en general, inmediatamente trataba de imponer su hegemonía sobre ellos o en cualquier caso forzarlos a una estrategia hegemónica. Por lo tanto, inmediatamente se puso en juego el mecanismo del partido. La paradoja de Autonomía fue la de nacer de la disolución de los grupos políticos sólo para mantener en sí la lógica del partido, es decir, la del ejecutivo que debía

dirigir, imponer la hegemonía, dirigir, frenar a una común estrategia y táctica a todo lo que se movía, cualquiera que sea el aspecto o la contradicción. (Marazzi 2002)

Así, aunque pueda ser internamente diferenciada y fluida, la tarea de la multitud –tal como la conciben Hardt y Negri en todo caso– es contrarrestar una fuerza totalizadora con otra, luchar por la hegemonía en el sentido leninista de este término.

Ya se ha aludido a otro problema con el proyecto del poder constituyente de la multitud en la discusión anterior sobre el centrismo de clase. Aunque en ocasiones Hardt y Negri presentan a la multitud como un 'plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones, que no es homogéneo ni idéntico a sí mismo' (2000: 103), también tienden a pensar en ella como algo singular, totalizable. '[S]i estamos relegados al no-lugar del Imperio, ¿podemos construir no-lugar poderoso y realizarlo concretamente?' (208). 'El contraimperio debe ser también una nueva visión global, una nueva forma de vivir en el mundo' (214). Cada una de estas preguntas y afirmaciones puede, y debe, formularse de manera diferente si se va a teorizar la multitud como 'no un nuevo cuerpo sino una multiplicidad de cuerpos' (2001: 243). Es decir: si estamos consignados al no-lugar del Imperio, ¿podemos construir poderosos no-lugares y realizarlos *concretamente*? O: el

contra-Imperio también debe ser un *conjunto dispar pero afín* de nuevas *visiones globales*, nuevas *formas* de vivir en el mundo. Esto no es una cuestión de mera gramática, aunque el lenguaje que se usa en tales casos es obviamente importante. Se trata de la distinción entre formas hegemónicas y afines, de la diferencia entre el deseo de construir 'un proyecto coherente de contrapoder' (2001: 242) versus el deseo de permitir la incoherencia dentro de las filas de quienes se oponen al orden neoliberal, cada uno por sus propias razones.

La pregunta que se plantea aquí es quién, precisamente, *es o puede ser* parte de la multitud. ¿Es la multitud quizás idéntica al 'nuevo proletariado' (Hardt y Negri 2000: 53), entendido como 'una amplia categoría que incluye a todos aquellos cuyo trabajo es directa o indirectamente explotado y sujeto a las normas capitalistas de producción y reproducción' (52)? Si aceptamos el argumento autonomista de que el trabajo inmaterial se está volviendo cada vez más importante y que la fábrica es omnipresente, entonces todos, en todas partes, eventualmente se convertirán en parte del proletariado. Este parece ser el sentido del siguiente pasaje:

En el contexto biopolítico del Imperio... la producción de capital converge cada vez más con la producción y reproducción de la vida social misma; por lo tanto, se vuelve cada vez más difícil mantener distinciones entre

trabajo productivo, reproductivo e improductivo. El trabajo –material o inmaterial, intelectual o corporal– produce y reproduce la vida social, y en el proceso es explotado por el capital. (402)

¿Qué pasa entonces con la relación entre el proletariado y la multitud? Hardt y Negri no lo dicen, pero parecería que la multitud es el proletariado militante, el proletariado que se autovaloriza; para invocar una vieja distinción de la que el obrerismo debe intentar distanciarse, parecería que la multitud no es otra cosa que el nuevo proletariado *para sí*.

Leer la relación entre estos conceptos de esta manera nos ayuda a comprender por qué Hardt y Negri a veces escriben como si la multitud ya existiera (afirman que ha creado el Imperio, por ejemplo), mientras que en otros casos asumen que es necesario crearla, como en las citas anteriores. Pero incluso en esta lectura amistosa de su marxismo posmoderno, la aparente facilidad con la que se supone que el proletariado se convierte en multitud plantea otra pregunta: me refiero aquí a la cuestión de construir la solidaridad a través de divisiones muy reales de raza, sexo, género, clase, región, etc. 'Liberación cosmopolítica' (2000: 64), si podemos darle algún significado, significará diferentes cosas para diferentes individuos y grupos en diferentes momentos, en diferentes lugares. Algunos, como Hardt y Negri, estarán de acuerdo en que la proletarización apoyada por el Estado nos une a todos; que luchar contra el

capitalismo y la forma estatal son las luchas 'fundamentales'. Otros no estarán de acuerdo, sosteniendo en cambio que derrocar el patriarcado o la heteronormatividad o el racismo es la tarea más importante. La incapacidad del marxismo autonomista para abordar adecuadamente estas cuestiones condujo, en la década de 1970, a la ruptura de muchas de las mujeres involucradas en el movimiento para formar Lotta Feminista (Wright 2002: 134–5), y la crítica feminista interna siguió siendo convincente en la década de 1970–1990 (Del Re 1996). Las realidades de la lucha radical en la condición posmoderna muestran que *la liberación cosmopolítica bajo un solo signo es una fantasía modernista*. La liberación total no existe, nunca ha existido, y nunca existirá; buscarlo es ceder a un impulso utópico de liberar al mundo entero de una vez por todas, para lograr la sociedad transparente.

Esta es una idea clave de la teoría postestructuralista que Hardt y Negri se niegan a aceptar y que impulsa su rechazo a la deconstrucción de Laclau y Mouffe de la comprensión leninista de la hegemonía. Aunque, como he indicado, no estoy de acuerdo con su giro hacia una política liberal, y empujaría sus conclusiones más hacia una lógica de afinidad, el trabajo de Laclau y Mouffe tiene el beneficio de dejar en claro que no podemos simplemente asumir que algo como 'la multitud' existe, ni podemos esperar reunir a las multitudes bajo un solo signo sin reproducir todo lo que está ligado a la lógica de la hegemonía. Este punto ha sido



reforzado por una serie de lectores de *Empire*, algunos de los cuales son bastante amigos de su proyecto. Pramod K. Mishra ha señalado que el libro de Hardt y Negri es 'eurocéntrico en el despliegue de fuentes, teorías, conocimientos y eventos históricos' (2001: 96), y ha cuestionado su asociación del nuevo proletariado con los 'nómadas del tercer mundo'. Muchos de estos sujetos, señala, 'se han convertido en [un] Bill Gates en miniatura o aspiran a serlo' (98). Esto quiere decir que la mayoría de los que abandonan el 'Tercer Mundo', y ciertamente aquellos que participan más estrechamente en el trabajo inmaterial, son la élite en educación, riqueza y cultura, y 'no tienen ningún deseo de desmantelar el Imperio de Hardt y Negri'. (98). Sourayan Mookerjea hace un comentario similar con respecto a la concepción de Hardt y Negri de 'lo global' y su consiguiente rechazo de 'lo local': '¿Es la desconfianza de Hardt y Negri de las luchas locales, su incapacidad para concebir cómo la defensa de lo local o incluso de lo nacional ¿La soberanía podría en circunstancias específicas ser en sí misma un camino hacia la 'globalización democrática' o sólo una consecuencia de un privilegio subrepticio otorgado a las condiciones de lucha en los Estados Unidos?' (Mookerjea 2003: 2).

Estas críticas claramente se hacen eco de aquellas que han sido presentadas en contextos feministas por mujeres del Sur global. Sin embargo, a pesar de su cita de alguna literatura poscolonial, el análisis del proletariado en *Empire*

es esencializador y homogeneizador; asume *la existencia* de algo que necesita ser construido, no solo textualmente sino *políticamente*. Sencillamente, *no hay multitud* en este momento, excepto en el sentido de que siempre ha habido una multitud, es decir, un campo de luchas ocasionalmente vinculado, pero generalmente dispar, sin coherencia ni unidad. Si las multitudes alguna vez se unen de alguna manera, será el resultado de un largo proceso de construcción de solidaridad y de lidiar con las diferencias y las opresiones estructuradas que plagan a los movimientos por alternativas radicales tanto como a la corriente política principal. Simplemente no podemos dejar de lado o terminar con el racismo, el heterosexismo, el clasismo y otras formas de prejuicio. Al igual que la forma estatal y el capitalismo, están siempre presentes como posibilidades y, por lo tanto, deben reconocerse continuamente y evitarse en la mayor medida posible. En pocas palabras: llamar a 'todos' el proletariado (o cualquier otra cosa) es caer ciegamente en un callejón sin salida político, y tiene el desafortunado efecto de alienar precisamente a aquellos con quienes uno podría esperar construir vínculos de solidaridad.

Dado que están trabajando con una concepción leninista del cambio social hegemónico, no debería sorprender que Hardt y Negri no logren evitar el peligro más persistente de este enfoque. Pero, como he señalado, también beben subrepticamente del anarquismo, que lleva tiempo

trabajando en algunas de las cuestiones que parecen acosarlos tras escribir *Imperio*, y que por tanto podría ofrecer alguna orientación:

¿Cómo se puede organizar todo esto [el poder constituyente de la multitud]? O mejor, ¿cómo puede adoptar una figura organizativa? ¿Cómo podemos dar a estos movimientos de multitudes de cuerpos, que reconocimos como reales, un poder de expresión que se pueda compartir? Todavía no sabemos cómo responder a estas preguntas (2001: 243)

En el nivel más amplio, una respuesta anarquista podría ser: te estás haciendo las preguntas equivocadas. 'Todo esto' siempre está ya organizado, y tu 'nosotros', sea lo que sea, no puede 'darle' nada sin destruir lo que es. Debes "estar quieto y esperar sin esperanza / porque la esperanza sería la esperanza de algo equivocado" (Eliot 1944: 28). Es decir, debe confiar en fuerzas no unificadas, incoherentes y no hegemónicas para el cambio social, porque las fuerzas hegemónicas no pueden producir nada que parezca un cambio para usted.

Aquí no quiero reproducir viejos cismas; más bien, quiero sugerir que reconocer abiertamente las conexiones entre el anarquismo y el marxismo autonomista puede crear posibilidades para su crítica y enriquecimiento mutuos. Harry Cleaver, por ejemplo, ha señalado las similitudes entre la teoría de la transformación posrevolucionaria de

Kropotkin y el concepto autonomista de autovalorización. “El elemento común de estos dos enfoques del problema de trascender el capitalismo”, argumenta, “es la búsqueda del futuro en el presente, la identificación de actividades ya existentes que encarnan nuevas formas alternativas de cooperación social y formas de ser”. (Cleaver, 1994). El movimiento de centro social italiano ofrece muchos ejemplos concretos del tipo de actividad a la que se refiere Cleaver, así como instancias de interacción y cooperación entre las dos tendencias. Roberto Cimino, un militante asociado con el grupo inspirado por Negri Avanguardia Operaia, describe cómo el arquetípico centro social Leoncavallo en Milán fue fundado y defendido por activistas tanto anarquistas como autonomistas (Cimino 1989). Otros centros comenzaron a surgir en Milán durante el mismo período. En Via Conchetta se ocuparon tres pisos de un edificio que contenía algunas tiendas, mientras que en un área adyacente se ocupó de manera similar un edificio de cuatro pisos con algunas tiendas en Via Torricelli. Según activistas implicados en el movimiento en ese momento, ambos se caracterizaban por 'la especificidad común de ser promovidos por un área política de cierta orientación libertaria, aunque no estuviera asociada de ninguna manera con las estructuras "oficiales" de los movimientos anarquistas (Aster et al. 1996: 106)<sup>71</sup>.

---

71 El libro del que se toma esta cita es uno de los primeros publicados por el movimiento de centro social, y es un esfuerzo cooperativo principalmente

Es crucial entender que aunque Toni Negri es, con mucho, el más conocido e influyente de los involucrados en el marxismo autonomista italiano, su trabajo, con o sin Michael Hardt, difícilmente refleja la posición del 'movimiento' como un todo. Como ha señalado Christian Marazzi, “lo que se llama el “movimiento autónomo” es todo menos homogéneo. Se compone de muchas experiencias diferentes y, a veces, opuestas... Aquí se reúnen contribuciones políticas de personas que no han tenido nada que ver entre sí durante años; que han elegido diferentes puntos de vista y actividades políticas' (Lotringer y Marazzi 1980: 10). Entre estos colaboradores hay muchos que adoptan una línea que rechaza mucho más definitivamente la coherencia y la totalización, y cuya teoría y práctica, por lo tanto, participan mucho más en la lógica de la afinidad.

Paolo Virno, por ejemplo, argumenta que la multitud sólo puede expresarse como “un conjunto de minorías actantes, ninguna de las cuales, sin embargo, aspira a transformarse en una mayoría... o desarrolla un poder que se niega a convertirse en *gobierno*' (1980: 201, cursiva en el original). Sylvere Lotringer define la autonomía política

---

de CSOA Leoncavallo (ampliamente autonomista) y Cox 18 (ampliamente anarquista) en el que examinan la composición de las personas que frecuentan sus centros sociales y reflexionan extensamente sobre sus historias, condiciones actuales y direcciones futuras. Estoy en deuda con Enda Brophy por llevar a cabo la investigación y la traducción de estas fuentes.

como “el deseo de permitir que las diferencias se profundicen en la base sin tratar de sintetizarlas desde arriba, de enfatizar actitudes similares sin imponer una “línea general”, de permitir que las partes coexistan una al lado de la otra, en su singularidad' (Lotringer y Marazzi 1980: 8).

El trabajo reciente de autonomistas fuera de Italia también refleja una creciente conciencia de la importancia de la lógica de la afinidad, aunque estos escritores no siempre están tan abiertos a reconocer la influencia de la teoría y la práctica anarquistas como lo ha estado, digamos, Cleaver. Cierta forma de flirteo tímido parece subyacer por ejemplo, en *Change the World Without Take Power* (Cambiar el mundo sin tomar el poder, 2002), de John Holloway. El título y el círculo-A en la portada del libro hacen creer que está guiado por una perspectiva anarquista, y la propaganda de la contraportada refuerza esta expectativa, diciendo que aborda 'nuevos tipos de movimientos de protesta que basan sus acciones tanto del marxismo como el anarquismo'. La tesis de Holloway es en efecto importante y digna de mención: que hemos entrado en un período de crisis prolongada, donde la inestabilidad no brinda oportunidades para la transformación revolucionaria (tomando el poder los oprimidos), sino que justifica la intensificación de la dominación y el control. En tales circunstancias, la mayoría silenciosa no sale corriendo a las calles a protestar, sino que se atrincheran en casas

selladas con plástico para protegerse del espectro de las armas biológicas, tal como alguna vez se escondieron debajo de la mesa de la cocina en un intento inútil de protegerse ellos mismos del The Big One<sup>72</sup>. Debido a estos desarrollos, argumenta Holloway, se debe abandonar el objetivo de alcanzar el poder estatal, ya sea a través de la reforma o la revolución.

Al rechazar la forma estatal como herramienta de cambio social radical, sigue los pasos de Godwin y Bakunin. Es extraño descubrir, por lo tanto, que *Cambiar el mundo sin tomar el poder* contiene solo dos referencias a escritores asociados con la tradición anarquista, las cuales son citas a pie de página de la poesía de William Blake. El anarquismo como tal se menciona sólo dos veces (en las páginas 12 y 21), y en cada caso las referencias son pasajeras. A pesar de su aceptación de la idea clave de la teoría anarquista, el argumento de Holloway se compone de lecturas extensas de textos marxistas clásicos, lecturas que reproducen tropos tales como la posibilidad de una sociedad transparente "en la que las relaciones de poder se disuelven" (2002: 17), el Estado como una 'manifestación del dominio del capital' (96), una 'insistencia en un análisis de clase' (39) y una confianza profundamente arraigada en una naturaleza humana cognoscible (25), que por supuesto

---

72 The Big One, como término, surgió para identificar un posible megaterremoto que los científicos estimaban, en principio, que tendría lugar en la Falla de San Andrés, en California (EEUU), la cual define el límite entre las placas tectónicas del Pacífico y de América del Norte.

"el propio Marx" superó después de 1844. Desafortunadamente, esta intervención, a pesar de su interesante promesa de combinar ideas del marxismo y el anarquismo contemporáneos, permanece encerrada en un paradigma marxista clásico, mientras que al mismo tiempo roba pequeños truenos de la teoría y la práctica (pos)anarquistas. Quizás lo más desconcertante es el hecho de que Holloway huye de la tarea que se ha propuesto, es decir, averiguar cómo cambiar el mundo sin tomar el poder. Estamos históricamente perdidos, dice. 'No sabemos' (215).

Nick Dyer–Witheford, un teórico autonomista canadiense, muestra que 'nosotros' de hecho *sabemos* cómo cambiar el mundo sin tomar el poder, a través de su familiaridad con una amplia gama de movimientos sociales radicales contemporáneos, 'normalmente denominados peyorativamente y engañosamente como “anti-movimientos de globalización” (2002: 2). Él nota que

Si bien las caras alargadas de la izquierda marxista han sido endulzadas por la aparición de lo que ahora se reconoce, incluso en la prensa convencional, como 'manifestantes anticapitalistas', es igualmente claro que la militancia renovada no se encasilla fácilmente en sus categorías familiares. La difusión de la composición de los manifestantes, la diversidad de perspectivas, la descentralización de la organización y, por lo general, la disociación determinada de la desastrosa experiencia



histórica del socialismo de Estado, desafía la comprensión de la mayoría de los análisis de clase. (3)

Dyer–Witheford interpreta la tradición autonomista de una manera mucho menos hegemónica que Holloway, o Hardt y Negri, como una lucha hacia un "concepto lateral policéntrico de alianzas anticapitalistas en diversidad, que conecta una pluralidad de agencias en una circulación de luchas". (1999: 68). También se involucra mucho más de cerca y con cuidado con las teóricas feministas y poscoloniales, y aprueba lo que él llama el "marxismo posmoderno" de Guattari y Negri, que ha "descartado el hábito marxista de nombrar a algunos agentes como centrales para la lucha anticapitalista y otros como marginales» (187). Al mismo tiempo, sin embargo, el trabajo de Dyer–Witheford conserva algunos restos de un análisis centrado en la clase. En una discusión sobre la noción de cyborg de Donna Haraway, lamenta su negativa a "nombrar un eje central de conflicto a lo largo del cual podría organizarse el activismo" (179). Este eje no se nombra, pero la discusión del marxismo posmoderno nos da una pista de su naturaleza: es la lucha anticapitalista, llevada a cabo ahora no solo por los trabajadores, sino también por otros. Así, mientras que el clasicentrismo se evita en la concepción del sujeto revolucionario de Dyer–Witheford, permanece en la formulación de la *tarea* que se supone que este sujeto asume. Y, una vez más, el anarquismo y los anarquistas apenas merecen una

mención; la única entrada relevante en el índice, apunta a un rechazo de refilón de lo que probablemente sea anarcoprimitivismo.

En suma, los teóricos del marxismo autonomista han hecho importantes avances en el análisis de la economía de la información y la sociedad de control, a través de una aplicación creativa de las categorías marxistas modernas a las condiciones sociales posmodernas. Al retomar la crítica anarquista de las formas del partido y del Estado, han empujado al marxismo a reconocer uno de sus más antiguos estancamientos políticos y teóricos, y han abierto esta tradición a la necesidad de una mayor solidaridad con otras luchas que no pueden subsumirse bajo la bandera del anticapitalismo. Quizás lo más importante de todo es que han mostrado cómo las luchas micropolíticas no son necesariamente luchas individualistas; es decir, han mostrado cómo un sujeto nietzscheano (foucaultiano–deleuziano) puede ser de hecho 'social', si una vez se concibe lo social de una manera que rompa con la tradición hegeliana. Al mismo tiempo, sin embargo, parecería que todos los teóricos autonomistas más visibles mantienen un enfoque básicamente centrado en la clase.

Así como Laclau y Mouffe intentan deconstruir las teorías marxistas de la hegemonía solo para aterrizar en un territorio firmemente liberal –es decir, todavía hegemónico–, los autonomistas también intentan una

superación que finalmente falla al volver a una concepción leninista del cambio social que es diferente, pero igualmente, problemático. He sugerido que hacer realidad la promesa de la lógica de la afinidad requiere salir del pensamiento hegemónico y de la dicotomía revolución/reforma. Este es el camino que está explorando el postanarquismo que, como el marxismo autonomista, también representa un intento de rejuvenecer una tradición socialista clásica haciéndola pasar por los fuegos de la crítica postestructuralista.

## **Postanarquismo: un abismo salvable**

Antes de embarcarme en un análisis detallado del postanarquismo y la lógica de la afinidad, quiero reconocer que a muchos anarquistas les molesta la idea de que su tradición pueda tener algo en común con la teoría posestructuralista y/o posmodernista. John Zerzan es un ejemplo prominente de aquellos que aman odiar lo que ven como una 'intersección de la filosofía postestructuralista y una condición social mucho más amplia' (Zerzan nd: 1).

Siguiendo una línea común a muchos activistas norteamericanos y académicos orientados a la 'teoría crítica', Zerzan fusiona los textos filosófico-sociológicos de

Derrida, Foucault y Deleuze con las canciones de Madonna, las pinturas de Eric Fischl y los mega centros comerciales, es decir, falla al hacer las necesarias distinciones genéricas entre teoría académica y arte de élite/productos culturales populares. Zerzan sostiene que Jacques Derrida es 'la figura central del ethos posmoderno', el profeta de un 'narcisismo y un cosmicismo' ¿cuál es la diferencia?, que marcan 'el fin de la filosofía como tal' (1). Esta es, por supuesto, una opinión muy extendida, como se indica en una reciente entrevista con Derrida:

*McKenna:* ¿Cuál es el concepto erróneo más común sobre ti y tu trabajo?

*Derrida:* Que soy un nihilista escéptico que no cree en nada, que piensa que nada tiene sentido y que el texto no tiene sentido. Eso es estúpido y completamente incorrecto, y solo las personas que no me han leído dicen esto. (Derrida con McKenna 2002)

Como se mencionó anteriormente, ahora está bastante bien establecido que la deconstrucción es y siempre ha sido impulsada por poderosos compromisos ético-políticos. Por lo tanto, se ha vuelto cada vez más difícil, al menos en el mundo académico, evitar la vergüenza mientras se defiende la idea de que el postestructuralismo es igual al posmodernismo e igual a un relativismo nihilista<sup>73</sup>.

---

73 Que esta comprensión no se haya movido lo suficiente más allá de la

El hecho de que Derrida, Foucault y los demás hayan declarado repetidamente su falta de lealtad al llamado posmodernismo, por supuesto, no ha hecho mucho para convencer a aquellos que desean desacreditar su trabajo atribuyéndolo injustamente a las mismas tendencias culturales que ellos mismos deploran. También influyente entre los círculos anarquistas es *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm* (Anarquismo social, o anarquismo de estilo de vida, un abismo insalvable, 1995) de Murray Bookchin. En este texto altamente polémico, Bookchin lamenta el surgimiento de lo que él llama 'anarquismo de estilo de vida', que 'está encontrando su principal expresión en el grafiti con latas de aerosol, el nihilismo posmodernista, el antirracionalismo, el neoprimitivismo, el antitecnologismo, el "terrorismo cultural" neosituacionista, el misticismo, y una "práctica" de escenificar "insurrecciones personales" foucaultianas' (19). El vínculo común entre todas estas tendencias es que a Bookchin le parecen individualistas y estéticamente orientadas y, por lo tanto, son "antitéticas al desarrollo de organizaciones serias, una política radical, un movimiento social comprometido, coherencia teórica y relevancia programática" (19). Esta es una lista de cargos que muchos

---

academia es culpa, diría yo, de esos académicos de orientación activista; de ahí este libro, y particularmente este capítulo, que representa un intento de trabajar a través de los mundos académico y activista, para mostrar cómo la teoría posestructuralista puede y de hecho informa las luchas por un cambio social radical.

lectores reconocerán, porque los mismos temores han sido planteados por feministas, teóricos críticos y filósofos liberales. En última instancia, lo que preocupa a Bookchin es la desaparición de la creencia en un 'esfuerzo revolucionario básico' que buscaría liberar a la 'humanidad en su conjunto' (3).

Uno de los principales objetivos de la ira de Bookchin, y de Zerzan, es Hakim Bey (también conocido como Peter Lamborn Wilson), a quien Jason Adams le da crédito por haber iniciado todo el problema con su ensayo de 1987 'Post-Anarchism Anarchy' (Anarquismo postanarquista, Adams nd). En este ensayo, Bey señala que el movimiento anarquista parece estar atrapado entre 'Pasado trágico y Futuro imposible', y por lo tanto 'carece de Presente' (Bey 1991a: 61). Algo se ha agotado, parece sugerir, algo así como la visión romántica modernista de la revolución de la que Bookchin es tan reacio a dejar ir, o la visión romántica *premodernista* de una sociedad sin cultura que anima el proyecto de Zerzan. Aunque Bookchin acusa a Bey de inventar un "mundo de ensueño" en el que quienes ingresan deben abandonar todas las "tonterías sobre el compromiso social" (Bookchin 1995: 21), Bey es, de hecho, muy consciente de uno de los problemas más apremiantes que enfrentan los defensores del cambio social radical en la década de 2000:

El 'movimiento' anarquista de hoy virtualmente no contiene negros, hispanos, nativos americanos o niños... aunque, *en teoría*, estos grupos genuinamente oprimidos son los que más se beneficiarían de cualquier revuelta antiautoritaria. ¿Será que el anarquismo no ofrece un programa concreto por el cual los verdaderamente desposeídos puedan cumplir (o al menos luchar de manera realista para satisfacer) necesidades y deseos reales? (Bey 1991a: 61)

Aquí Bey sugiere, creo que con razón, que el sujeto universal de la liberación implicado en el llamado a liberar a 'toda la humanidad' ya no existe, quizás *nunca existió*. Pero claramente no renuncia, como sostiene Bookchin, a la lucha social como tal. De hecho, su visión en este ensayo de 1987 es bastante profética: señala que hay un gran ejército de descontentos vagando por las calles de los países del G8, listos quizás para "retomar la lucha donde la dejó el situacionismo en el 68 y la Autonomía en los setenta y llevarla a la siguiente etapa" (1991a: 62). Esto es precisamente lo que hemos visto suceder en la década de 1990: un resurgimiento del activismo radical basado en la afinidad que es al mismo tiempo no revolucionario y no liberal. Entonces, si bien Bookchin tiene razón en que Bey nos insta a abandonar la búsqueda de una 'revolución' que logrará ciertos objetivos para la 'humanidad en su conjunto' (Bookchin 1995: 3), no es el caso que Bey abogue por abandonar la lucha radical o algo semejante. De hecho, Bey

–otra vez muy adelantado a su tiempo– sugiere que 'en los años 90 exigiremos medios de *asociación efectivos* que no dependan del Capital ni de ninguna otra forma de representación'. Sostiene que esta es la pregunta más urgente para la investigación y la experimentación, y ofrece algunas pautas sobre las direcciones que cree que esta investigación *no debería* tomar: "Rechazamos el falso trance del *grupo Spectacular*, pero también rechazamos la ineficacia solitaria de el ermitaño amargado' (1991c; cursiva en el original). Aquí, al parecer, hay un rechazo explícito de los tipos de "individualismo" ofrecidos por el capitalismo y la forma estatal bajo la condición posmoderna.

Decir lo que uno no quiere, por supuesto, es muy diferente de decir lo que uno quiere, y es esta última pregunta la que a menudo dejan sin respuesta aquellos que se llaman 'posmodernistas'. Bey, como Hardt y Negri, siente claramente que se requieren nuevos modos de organización social, nuevas formas de vincular individuos con otros individuos, grupos con otros grupos. Por lo tanto, es una pregunta justa preguntar qué proporciona en forma de pistas sobre cómo podría hacerse esto. En un movimiento que de hecho suena bastante primitivista, Bey sugiere que 'la vinculación física nunca puede ser superada por la electrónica, sino solo por la 'convivencia', por 'vivir juntos' en el sentido físico más literal. Los físicamente divididos son también los conquistados y Controlados' (1991c: página sin numerar). Sobre esta base, Bey busca resucitar la visión de



Fourier, como una 'poética de la vida', en el contexto de un federalismo proudhoniano visto a través de la lente de la nomadología de Deleuze y Guattari:

El federalismo proudhoniano basado en particularidades no hegemónicas en una mutualidad 'nomadológica' o rizomática de solidaridades sinérgicas: esta es nuestra estructura revolucionaria. (¡La sequedad misma de los términos en sí sugiere la necesidad de una infusión de vida en el paisaje teórico!) La ideología posterior a la Ilustración experimentará náuseas ante la noción de las implicaciones revolucionarias de una religión o forma de vida que siempre se opuso a la monocultura de la igualdad y la separación. La reacción contemporánea palidecerá ante la idea de la interpermeabilidad, la porosidad de la solidaridad, la convivencia y la presencia como complementariedad y resonancia armoniosa de la diferencia revolucionaria. (Bey 1996: sección 9)

Después de pasar por alto la jerga postestructuralista que Bey emplea y de la que se burla al mismo tiempo, queda claro que, de hecho, está abogando por un cambio *social* más que individual. Su argumento, por lo tanto, no puede reducirse a una variedad de "anarquismo de estilo de vida".

Aunque su posición es muy similar a la de los autonomistas, Bey es más contundente que la mayoría de ellos en su rechazo a las formas hegemónicas. Su teoría del

cambio social se aborda a través del concepto de TAZ (Zona Autónoma Temporal), que se mencionó brevemente en el Capítulo 1. Bey define la TAZ como "un cierto tipo de "enclave libre" (Bey 1991b: 99), un 'pedacito de tierra gobernado sólo por la libertad' (98), una insurrección que no pretende fomentar una revolución o incluso llevar a cabo una reforma. La TAZ 'no se relaciona directamente con el Estado' (101); más bien busca mantener su invisibilidad, ya que hacerse visible, ser nombrado o 'reconocido', es el principio del fin de la autonomía, la primera etapa de la captura. Existente física y virtualmente dentro de las grietas de las sociedades de control, la TAZ es, como he señalado, una táctica posmoderna por excelencia para la protesta social y la prefiguración de alternativas. Al mismo tiempo, sin embargo, Bey le da a la TAZ una genealogía en el socialismo moderno, primero en los experimentos de los socialistas utópicos, luego en las comunas urbanas revolucionarias de París, Lyon, Munich, los soviets libres de los primeros días de la revolución rusa, así como la España anarquista. La mayoría de estos ejemplos, por supuesto, eran revolucionarios en su intención: tenían claros objetivos hegemónicos. No así las 'utopías piratas' y las repúblicas 'locas' (125) que Bey también presenta como ejemplos de la TAZ. Estas formaciones se diferencian de las demás en que no manifiestan ninguna voluntad de convertirse en Estado, sino que hacen todo lo posible por mantenerse fuera de los mapas del poder, manteniendo al mismo tiempo una relación parasitaria (piratería) con los aparatos dominantes.

de captura y explotación. Esto revela la TAZ en su forma más interesante, como una isla de cambio social logrado, un lugar donde la revolución *realmente ha ocurrido*, aunque solo sea para unos pocos, aunque solo sea por un corto tiempo.

Sin embargo, la naturaleza necesariamente fugaz de la TAZ hace que uno se pregunte si puede hacer algo más que ofrecer un respiro temporal a un pequeño número de personas, si de hecho puede prefigurar un cambio social más amplio y profundo. Bey argumenta, creo que de manera convincente, que la participación en una TAZ puede involucrar intensidades que 'dan forma y significado a la totalidad de una vida' (100). Cada momento vivido diferente, cada cuanto de energía que las sociedades neoliberales de control no capturan y explotan, es en efecto un aporte a la construcción a largo plazo de sujetos, espacios y relaciones alternativos. Sin embargo, me pregunto si la dicotomía entre 'revolución permanente' y 'zona autónoma temporal' no es en sí algo sospechosa. ¿No puede haber modos de organización que no sean ni del todo fugaces ni del todo esclavizantes? En un breve artículo sobre la TAZ permanente, o PAZ, Bey señala que 'no todas las zonas autónomas existentes son 'temporales'', y postula que la PAZ y la TAZ pueden y deben alimentarse mutuamente: 'La esencia de la PAZ debe ser la prolongada intensificación de las alegrías y los riesgos de la TAZ' (1993). Aquí uno podría pensar en comunidades intencionales de

larga duración, centros sociales, okupas, librerías o cafés que sobreviven manteniendo su compromiso con la autonomía y la comunidad. Para hacerlo, siempre deben ser conscientes de los peligros tanto de la insularidad como de la popularidad y lograr, durante algunos años o incluso décadas, mantener el tipo de intensidad asociado con la TAZ. Por supuesto, ninguna zona, autónoma o no, puede aspirar jamás a la permanencia total; por esta razón, quizás el modelo que nos rompe con la dicotomía temporal/permanente sea mejor pensado como ZEPA, o Zona Autónoma Semipermanente; una forma que permita la construcción de alternativas no hegemónicas al orden neoliberal aquí y ahora, con miras a sobrevivir a los peligros de captura, explotación y división, inevitablemente surgidas desde dentro e impuestas desde fuera.

A pesar de la promesa del concepto TAZ, no puedo evitar compartir la preocupación de que la concepción de cambio social de Bey depende demasiado de lo que parece ser un ethos de encuentros fugaces e individualistas. Sin duda, esto es el resultado de la influencia de la IS (Internacional Situacionista) que, a pesar de sus posiciones avanzadas en una serie de temas, siempre tuvo el aire de ser más dócil con los jóvenes blancos sin ataduras a banalidades como parejas, hijos o comunidades más amplias. Hojeando las páginas de sus diarios, uno no puede evitar tener la sensación de que aquellos que no quieren (¡o no pueden!) pasar sus días vagando por las calles de París están

condenados a actuar como agentes de descomposición e inautenticidad, siendo impedimentos para la realización de la ciudad del futuro. Es este aspecto del imaginario situacionista lo que ha llevado a Vincent Kaufman a etiquetar a la IS –en un artículo no del todo antipático con la causa– como 'ángeles de la pureza... mortales invisibles instalados entre un Luna Park planetario y el País de Nunca Jamás' (1997: 66). Muchas de las reflexiones de Bey parecen provenir de un punto de vista similar: "Ya sea que mis sueños REM<sup>74</sup> traigan visiones verticales casi proféticas o meras realizaciones de deseos vieneses, solo los reyes y la gente salvaje pueblan mi noche". Mónadas y nómadas' (1991d: 64). Instalar este tipo de dicotomía no solo parece ir en contra de la política posrevolucionaria de Bey (¿hay *realmente* un sujeto revolucionario después de todo, y es una mónada/nómada?), y celebra cualidades que se supone que están asociadas con los nómadas.

*La decadence*, a pesar de lo contrario de Nietzsche, juega un papel tan profundo en la anarquía ontológica como la salud: tomamos lo que queremos de cada uno. Los estetas decadentes no hacen guerras estúpidas ni sumergen su conciencia en la codicia y el resentimiento microcefálicos. Buscan aventuras en la innovación

---

74 El sueño REM, cuyo nombre proviene de la frase en inglés "Rapid Eye Movement" que se traduce como "Movimiento Rápido de los Ojos". Se distingue por su actividad cerebral intensa, similar a la de la vigilia, y es la fase del sueño donde se experimentan los sueños más vividos. [N. e. d.]

artística y la sexualidad no ordinaria más que en la miseria de los demás. (1991d: 44)

¿Los estetas decadentes no hacen guerras estúpidas? ¿Bey no ha oído hablar del fascismo? ¿No caen en la codicia y el resentimiento? Parece que no pocas mónadas (monarcas absolutos) han ido precisamente por este camino; y ¿acaso *todos* los que quedan atrapados en la producción y el consumo capitalistas no buscan en última instancia una vida de placer 'puro', más allá del compromiso y el cuidado? ¿No *todos* quieren ser nómadas monádicos?

Aunque el estilo de Bey se presta particularmente a este tipo de retórica –y genera más (¿menos?) poder para él, es un buen poeta y crea conceptos interesantes– el sujeto nómada se encuentra deambulando por muchos otros textos que operan en la intersección del anarquismo y el postestructuralismo. Rolando Pérez, en un esfuerzo temprano por trabajar a través de los vínculos entre el esquizoanálisis y lo que él llama an(arquía), ha argumentado que ambas prácticas apuntan al "reemplazo de pobres títeres indefensos y llenos de culpa con camisas de fuerza internas", en individuos 'no edipizados, no codificados' (Pérez 1990: 28). Una vez más, esto suena maravilloso, pero dado que 'el individuo' es una construcción discursiva asociada históricamente con el liberalismo burgués occidental y su concepción de la familia, ¿cómo podría existir un 'individuo' en una forma 'no edípica, sin codificar'?

En efecto, ¿cómo podría cualquier sujeto hacer lo que sugiere Pérez, y 'destruir su propia forma de expresión de inmediato, de modo que sea imposible la repetición y la incorporación?' (57). Aunque Pérez se basa en gran medida en la obra de Deleuze y Guattari, parece olvidar que la repetición (en el sentido deleuzeano) es inevitable, y la incorporación es siempre un peligro que hay que evitar. Al pensar en las posibilidades de la subjetividad nómada, siempre se debe tener presente la frase final de *Mil mesetas*: 'Nunca creas que un espacio plano será suficiente para salvarnos' (Deleuze y Guattari 1987: 500).

La 'anarquía del sujeto' de Lewis Call (2002: 22) es similar a las concepciones de Bey y Pérez, pero con una diferencia crucial: él es consciente de un peligro de nomadismo 'puro' que ellos no parecen reconocer. 'Si toda esencia, todo ser fijo, todas las leyes de estados y sujetos han de ser arrastrados por el torrente del devenir, ¿podemos estar seguros de que este torrente no nos llevará a un oscuro cenagal? ¿Podemos evitar, por ejemplo, el peligro de volvernos fascistas? (52). Esto es para plantear la *cuestión* del devenir, en lugar de simplemente *suponer* que el devenir es de alguna manera innatamente superior al 'mero' ser. Una vez más, el trabajo de Braidotti sobre el feminismo nómada es útil. Ella señala que Deleuze y Guattari no sugieren que la "falta de vivienda" y la "falta de raíces" sean las nuevas metáforas universales de nuestro tiempo. Este nivel de generalización no es de mucha ayuda'

(2002: 84). No es de mucha ayuda porque no hace una distinción entre volverse mayor (buscar la hegemonía) y volverse menor (tomar una línea no hegemónica). No sólo esto, sino que convertirse en hombre, como señala Braidotti, es algo muy diferente de convertirse en mujer/niño/animal, o cualquiera de la interminable serie de posiciones que se alinean en torno al hombre como sus otros supuestamente inferiores. Así, como ella argumenta, "la política de ubicación es crucial" para cualquier devenir nómada (84). Dónde se empieza, adónde se va, cómo se piensa llegar, son cuestiones *políticas ineludibles* si se quiere tomar una línea de fuga del orden neoliberal (o de cualquier otro). Entonces, si bien todos sabemos que es posible mantener una afinidad durante un par de días simplemente sobre la base de un deseo común de deshacerse momentáneamente de las cadenas de la semana laboral, encontrar una manera de no tener que volver a trabajar, es una tarea mucho más difícil. Es, de hecho, una tarea que requiere compartir ciertos valores, estrategias y tácticas. Call no lleva la discusión muy lejos; simplemente sugiere que "el microfascismo debe entenderse como el límite que define el devenir, le otorga una forma definida (aunque fluida y flexible) y evita que se disipe en un caos políticamente sin sentido" (2002: 52–3).

No se explica por qué y cómo el microfascismo podría desempeñar este papel saludable, lo que deja la impresión de que es necesario trabajar más en los compromisos



ético-políticos que guían la teoría y la práctica posanarquistas. Para obtener pistas sobre cómo podría proceder este trabajo, quiero volver a *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (La filosofía política del anarquismo postestructuralista, 1994) de Todd May. En este temprano e influyente libro, May desarrolla una serie de líneas de análisis que se han vuelto fundamentales para la crítica posanarquista: rechaza las teorías de la transformación revolucionaria tanto "de arriba hacia abajo" (marxista clásica) como "*de abajo hacia arriba*" (anarquista clásica), en favor de un análisis de red; critica la suposición del anarquismo de que "la esencia humana es una esencia buena, que las relaciones de poder suprimen o niegan" (62); señala los vínculos entre el anarquismo y *la autonomía*, así como el problema con la naturaleza clasista de gran parte de la teoría autonomista. Sin embargo, a diferencia de los otros escritores postanarquistas discutidos hasta ahora, May también aborda el problema de la ética en el centro de su investigación, presentando lo que resultará familiar como una crítica habermasiana de la 'contradicción performativa' que es supuestamente inherente a la ética postestructuralista:

El error cometido por Deleuze y Foucault al evitar por completo los principios éticos y por Lyotard al tratar de evitar universalizarlos, es que su evitación está en sí misma motivada por la ética. (130–1)

El problema con esta lectura es que no respeta una distinción importante entre ética y moralidad, una distinción que el mismo May reconoce en otros puntos de su argumento. En una discusión sobre el concepto de 'experimentación' en Deleuze, por ejemplo, señala, de manera similar a Braidotti, que 'la tarea de devenir-menor es precisamente eso; no es una tarea de hacer dominante al menor» (115). Sin embargo, en el capítulo final sobre "Cuestiones de ética", esta distinción se difumina. Con respecto a la ética del cuidado de sí mismo de Foucault, May entre paréntesis advierte al lector que "Foucault está usando aquí el término "ética" para denotar una práctica de autoformación, mientras que nuestro uso del término es más tradicional, refiriéndose a principios vinculantes de conducta» (123). Pero esta cuestión no puede quedar entre paréntesis, pues la particularidad de la posición ética de Foucault se basa precisamente en una ruptura con el uso 'tradicional'. Como señala Deleuze, 'establecer formas de existir o estilos de vida no es sólo una cuestión estética, es lo que Foucault llamó ética, en oposición a la moral. La diferencia es que la moralidad nos presenta un conjunto de reglas restrictivas de un tipo especial, que juzgan acciones e intenciones considerándolas en relación con valores trascendentes (esto es bueno, eso es malo...); la ética es un conjunto de reglas optativas que valoran lo que hacemos, lo que decimos, en relación con las formas de existir involucradas. Decimos esto, hacemos aquello: ¿qué modo de existir implica? (Deleuze 1995: 100).

El privilegio suprimido de la moralidad sobre la ética sale a la luz durante una discusión de *Just Gaming*. Aquí, señala May, Lyotard argumenta que “cualquier discurso destinado a dar cuenta de las prescripciones las transforma en conclusiones de razonamientos, en proposiciones derivadas de otras proposiciones” (citado en mayo de 1994: 129). En lugar de dar cuenta de las prescripciones, sugiere Lyotard, el punto es respetar la particularidad de los juegos de lenguaje y minimizar la creación de diferencias. Olvidando la distinción anterior entre convertirse en menor y convertirse en mayor, May ahora considera que esta posición es "internamente incoherente", ya que "casi todos los principios éticos implican advertencias" (131). Con la aparición del familiar argumento de la 'contradicción performativa', el *desenlace* no está lejos. May escribe: "La imagen del discurso ético que queremos desarrollar aquí es una que lo toma como una práctica de hacer, respaldar y discutir afirmaciones que involucran valores y juicios prácticos, cuyo compromiso es, o al menos debería ser, dado el peso de las mejores razones, en favor de esos valores o juicios prácticos» (141). Así, un texto que contiene algún trabajo importante sobre los puntos de contacto entre el anarquismo y la teoría postestructuralista diverge en una consideración de fórmulas universalistas racionales analíticas tales como si 'uno debería realizar la acción X bajo la circunstancia C', o incluso cómo sabremos si se da la 'Circunstancia C' (149)<sup>75</sup>. Al caer el telón, Lyotard, Deleuze y

---

<sup>75</sup> May afirma que este enfoque "no es uno... que sigue el camino casi

Foucault han sido aplastados irremediabilmente bajo el peso de una máquina habermasiana descendente.

La cuestión de la ética es retomada en un registro más inmanentemente postestructuralista por Saul Newman, cuya lectura no está tan fuertemente guiada por las presunciones de la Teoría Crítica. Newman parte de una posición similar a la de May, sugiriendo que el posestructuralismo "ofrece pocas posibilidades de una teoría coherente de la acción política" (2001: 159), porque no proporciona una "manera de determinar qué tipo de acción política es defendible y cuál es no" (160). El uso de la voz pasiva aquí es revelador: Newman busca un *argumento*, una apelación a un sujeto racional-universal. Pero unas pocas páginas más adelante, se las arregla para escapar de la trampa de la moralidad con la ayuda de la deconstrucción derrideana y el concepto de significante vacío de Laclau. No entraré en los detalles técnicos de este argumento, ya que aquí me interesa principalmente la teoría más que la metateoría<sup>76</sup>; será suficiente señalar que Newman

---

trascendental de Habermas y Apel" (May 1994: 141). Esto se debe a que cree que 'la contingencia y la impureza no forman barreras para el compromiso ético', y que los 'compromisos éticos' se pueden encontrar dentro, en lugar de 'debajo', de la práctica discursiva (146). Sin embargo, en la medida en que la posición de May necesariamente fusiona la distinción moralidad-ética, no respeta el punto crucial de diferenciación entre la ética del discurso y el postestructuralismo.

76 Véase mi artículo 'Ética, afinidad y las comunidades venideras' (Day 2001b) para una discusión detallada de la lógica de la afinidad y la ética postestructuralista.

reconoce la distinción entre moralidad y ética esbozada por Deleuze:

El posestructuralismo rechazó la moralidad porque era un discurso absolutista que no toleraba la diferencia: este es el punto en el que *la moralidad se vuelve antiética*. La ética, para Derrida, debe permanecer abierta a la diferencia, al otro. (2001: 167; cursiva añadida)

Mientras evita una trampa, sin embargo, Newman cae en otra, que se insinúa en su sugerencia de que el posestructuralismo y el anarquismo comparten "un compromiso de respetar y reconocer la autonomía y la diferencia" (170). La aparición de términos clave del discurso del multiculturalismo liberal ('respetar y reconocer') junto a un término clave del anarquismo y el marxismo autonomista ('autonomía') debería hacernos reflexionar. ¿Está Newman tratando de convertir el posanarquismo en nada más que otro sabor de la política hegemónica? Así parece. En la página siguiente, señala que "parecemos estar rodeados hoy por una multitud de nuevas identidades... una nueva proliferación de *demandas particularistas*" (171; cursiva añadida). Uno comienza a sentir aprensión por la llegada de otro vehículo familiar: ¿Laclau y Mouffe *ex machina*? La penúltima página lo explica con detalle: 'Este libro ha intentado hacer más "democrático" el pensamiento radical antiautoritario' (174).

¿Por qué la palabra democrático aparece entre comillas? Se podría escribir otro libro sobre eso, pero ya debería estar claro que 'democrático' aquí significa algo así como 'adecuadamente orientado a una política liberal posmarxista de demanda que no desafíe la forma estatal como tal'. Este *no es* el tipo de política posanarquista que yo defendería, como tampoco la ética del discurso habermasiano es el tipo de ética posanarquista que necesitamos.

Aquí, por supuesto, planteo la pregunta de qué tipo de política, ética –y por qué no, agreguemos subjetividades– son *deseables*. Para ello, recordaría la discusión sobre el postestructuralismo con la que comenzó este capítulo y volvería a Foucault. Al igual que Laclau y Mouffe, Foucault se adhiere a la idea central de lo que podríamos llamar sociología nietzscheana: las relaciones de poder son inherentes a las sociedades humanas, y es en el mejor de los casos inútil, en el peor de los casos una invitación al totalitarismo, desear que desaparezcan. Pero Foucault va más allá de la teoría política deconstructiva/lacanianana, al proporcionar un análisis del poder y una ética del cuidado de sí mismo que nos permite diferenciar entre las diversas modalidades de las relaciones de poder. “El problema no es tratar de disolver [las relaciones de poder] en la utopía de una comunicación perfectamente transparente”, escribe Foucault, “sino darse a uno mismo las reglas de la ley... el ethos, la práctica del yo, que permitiría jugar estos juegos

de poder con un *mínimo de dominación*» (1987: 129; cursiva añadida). Esta formulación plantea varias preguntas: primero, ¿cómo se puede distinguir una relación de dominación de otras relaciones de poder? Y segundo, ¿cuáles son esas reglas que uno puede darse a sí mismo en nombre de minimizar las relaciones de dominación?

La analítica del poder de Foucault proporciona una respuesta a la primera pregunta, a través del juego que establece entre las relaciones de poder como "juegos estratégicos entre libertades" y "estados de dominación" (130). En el primer caso, tenemos lo que podríamos llamar relaciones de poder 'vivas', en las que la mayoría de los jugadores, la mayor parte del tiempo, tienen alguna capacidad para alterar las situaciones en las que se encuentran; en el segundo, el flujo de poder se ha 'congelado' o ha sido 'bloqueado', impidiendo la 'reversibilidad del movimiento' para algunos de los jugadores la mayor parte del tiempo (114). En estas situaciones, que se producen mediante el uso de 'técnicas de gobierno' específicas (130), los individuos se enfrentan a lo que podríamos llamar poder 'muerto'. Pero este no es el final del juego; en este punto preciso debe considerarse un tercer tipo de relación de poder, la de 'lucha' o 'resistencia', que según Foucault se encuentra 'necesariamente' dondequiera que haya dominación (123). Ahora bien, mientras que sus análisis retratan estas tres modalidades como mutuamente interpenetradas, Foucault no las ve

como axiológicamente equivalentes. Para él, el papel del intelectual es participar, junto con otros, en una 'lucha contra las formas de poder que lo transforman en su objeto e instrumento... una lucha dirigida a revelar y socavar el poder allí donde es más invisible e insidioso' (Foucault y Deleuze 1976: 75).

Estas prácticas de resistencia 'locales y regionales' (75) son una forma en que los individuos y los grupos pueden trabajar contra las relaciones de dominación. Pero no son la única manera. Dentro de la ética del cuidado de sí se puede encontrar una modalidad más, la de ejercer *control sobre uno mismo*, para no ceder a la urgencia de ejercer un 'poder tiránico' sobre los demás (Foucault 1987: 119). Foucault logra una inversión curiosa, pero crucial, del paradigma cristiano: uno se da una ética para no sucumbir a la *tentación* de la moralidad. Es importante notar que, con este recurso a la ética antigua, Foucault no está llamando al retorno de algo perdido en el pasado; más bien, sugiere que la ética del cuidado de sí mismo podría ser útil para ayudar a producir 'algo nuevo' en filosofía y política, al ofrecer una alternativa a la ética cristiana moderna del sacrificio personal en nombre del cuidado de los demás. (115–16). Este algo nuevo, ¿cómo podría ser? Hay claras afinidades entre el compromiso de Foucault con la resistencia a la dominación y los temas deconstructivos de la apertura, el *avenir* y la contingencia. Pero nuevamente, el escéptico habermasiano seguramente notará, tenemos la orientación



característica solo hacia lo que *no* se puede decir o hacer. Queda la pregunta: ¿tiene el posestructuralismo algo 'positivo' que decir sobre las posibilidades de acción y transformación social?

Los trabajos de Deleuze y Guattari son de ayuda aquí, ya que ofrecen las incursiones más audaces y, por lo tanto, las más "peligrosas" en la crítica social *constructiva* que se encuentran entre los escritores comúnmente considerados postestructuralistas (MacKenzie 1997). En cierto estado de ánimo, los mandatos éticos vuelan de los textos de Deleuze y Guattari como si buscaran un respiro de la pesada carga del rigor perspectivista. 'Sigue siempre el rizoma por ruptura', se nos dice; 'alargar, prolongar y relevar la línea de fuga' (Deleuze y Guattari 1987: 11). '[A]mplía tu territorio mediante la desterritorialización' (11). 'Deberíamos dejar de creer en árboles, raíces y raicillas' (15). ¡No saques al General que llevas dentro!... Haz mapas, no fotos ni dibujos. Sé la Pantera Rosa' (25). En otro tono, Deleuze y Guattari lanzan sombrías advertencias sobre el tipo de éxtasis en el que ellos mismos son propensos a caer. Escriben: 'Si se trata de mostrar que los rizomas también tienen su propio despotismo y jerarquía, aún más rígidos, entonces está bien: porque no hay... dualismo ontológico entre el bien y el mal, ni mezcla ni síntesis americana' (20).

La razón falla en los textos de Deleuze y Guattari, aunque no falla miserablemente. Fracasa *alegre y juguetonamente*,

de la misma manera que la Pantera Rosa pinta el mundo de su propio color. Tanto el éxtasis (pasión, Bey, nómada, SI) como la cautela (razón, May, ciudadano, Habermas) se desatan, ninguno subordinado al otro. Pero esto no significa que 'todo vale': Deleuze y Guattari nunca exhortan a sus lectores a 'Convertirse en un hombre de Estado', 'Hacer ciencia real' o '¡Volverse edípico!' Un aspecto crucial del método filosófico de Deleuze es su compromiso con un estilo de crítica que procede de la creación de alternativas: lecturas alternativas, conceptos, planos de inmanencia. La crítica *social* de Deleuze y Guattari, como ha argumentado MacKenzie, de manera similar 'implica la creación de nuevos conceptos de sociedad', o al menos 'la creación de nuevos conceptos relacionados con las relaciones sociales' (1997: 13; 17 n. 41). Así, aunque se cuidan de señalar que no existen recetas generales o conceptos globalizadores a los que se pueda acudir con certeza en cada caso, los análisis de Deleuze y Guattari sobre las sociedades occidentales contemporáneas tienden a identificar ciertos excesos y a sugerir cómo estos excesos podrían ser combatidos, reparados o parcialmente evitados.

Pero, ¿qué se debe combatir y por qué? Si bien Deleuze y Guattari tienen cuidado de evitar los dualismos ontológicos que precederían y motivarían la elección ético-política y el análisis social, utilizan una red de dualismos contingentes que permiten su crítica de sistemas particulares de relaciones de poder. Me concentraré aquí en un solo

subconjunto vinculado de conceptos que resuena y agrega mayor complejidad al trabajo de Foucault sobre el análisis del poder. Foucault, como he señalado, marca una distinción a nivel de sistema –es decir, a nivel de flujo, proceso– entre relaciones de poder relativamente abiertas y relativamente bloqueadas. Deleuze y Guattari brindan más ayuda para ver nuestro camino más allá de la hegemonía de la hegemonía con sus ideas sobre las relaciones entre la forma estatal y la máquina de guerra. Los estados tienden a perpetuar formas ya ejemplificadas (arborescentes), mientras que las máquinas de guerra tienden a destruir viejas formas e instanciar otras nuevas a través de conexiones rizomáticas. Así, para Deleuze y Guattari, 'la organización revolucionaria debe ser la de la máquina de guerra' (Guattari 1995: 66); de hecho, ven su propia escritura como una operación que "casa con una máquina de guerra y líneas de fuga, abandonando... el aparato del Estado" (Deleuze y Guattari 1987: 24). Sin embargo, al igual que las formas arborescentes pueden desarrollar apéndices rizomáticos, los estados pueden y deben incorporar máquinas de guerra, domarlas y ponerlas en uso en 'un ejército institucionalizado', hacerlas parte de la función de 'policía general' (Deleuze y Parnet 1983: 103). Este es el "peligro especial" de la máquina de guerra, rara vez advertido por aquellos que se han apropiado con demasiada facilidad del concepto de rizoma: si no logra impedir el desarrollo de una forma estatal, debe pasar al

servicio del Estado o destruirse *a sí misma* (104). ¡Habitantes del SPAZ, cuidado!

Es aquí, en forma de mandatos extáticos acompañados de sombrías advertencias, que Deleuze y Guattari, como Foucault, presentan no solo un llamado 'negativo' a la resistencia, sino también una postura ético-política consistente y 'positiva'. A veces, nos llevan incluso más allá, defendiendo lo que Keith Ansell Pearson ha llamado 'imágenes novedosas de relaciones sociales positivas' (1998: 410). Así Deleuze: 'No tenemos necesidad de totalizar lo que está invariablemente totalizado del lado del poder [muerto]; si avanzáramos en esa dirección, significaría restaurar las formas representativas del centralismo y una estructura jerárquica. Debemos establecer afiliaciones laterales y todo un sistema de redes y bases populares' (Foucault y Deleuze 1976: 78). Este sistema de redes y bases populares, organizadas en líneas rizomáticas y evitando activamente el desarrollo de estructuras arborescentes, sólo podría ser poblada por sujetos que ni piden regalos del Estado (como en los nuevos movimientos sociales postmarxistas, liberal-democráticos) ni buscan el poder estatal ellos mismos (como en el marxismo clásico). Tendrían que ser conscientes de los peligros de crear una totalidad no estatal, pero aún así hegemónica (como en las versiones leninistas del marxismo autonomista), y de buscar solo experiencias fugaces de "liberación" individual tipo Rave (como en la TAZ). Estos

movimientos moleculares tendrían que resistir la voluntad de dominación en el sentido de Foucault, es decir, tendrían que asumir posiciones ético-políticas mientras se niegan a tratar de generalizar coercitivamente *estas* posiciones haciendo afirmaciones fundacionales. Más bien, deben contentarse con encontrar aliados dónde y cómo los encuentren, mientras los encuentren.

## **Ciudadano, nómada, Smith**

Cambiar nuestras identificaciones nunca es fácil, y seguramente esta debe ser una de las razones más profundas por las que la mayoría de las personas, la mayor parte del tiempo, no desean un cambio social radical. Ellos/nosotros preferiríamos permanecer como 'ciudadanos', es decir, como sujetos edipizados que hacen demandas a quienes tienen autoridad: papá-mami-yo se transforma fácilmente en Estado-corporación-yo, Primer Mundo-Tercer Mundo-yo, y así sucesivamente. Los sujetos nómadas teorizados por el marxismo autonomista, el posanarquismo y el feminismo posmoderno son apremiantes porque representan intentos de abandonar definitiva y absolutamente la protección de los padres. Estas teorizaciones se basan en gran medida en narrativas asociadas con la forma estatal, en las que los nómadas

aparecen como la negación de todas las cualidades atribuidas al ciudadano, como bárbaros que 'no siembran, ni cosechan... [están] sin habitación, no habitan viviendas sino cuevas y árboles huecos' (D'Avity, citado en Hodgen 1964: 201). En una pesadilla arquetípica de la civilización europea, la máquina de guerra nómada galopa desde las estepas, arrasando con todo lo que importa: campos, murallas, casas, castillos. Que a Oriente no le ha ido mejor lo sugiere ese monumento a la inseguridad estatal, la Gran Muralla China.

¿Qué tienen los nómadas que los hace tan aterradores para los sedentarios? Deleuze y Guattari nos brindan toda una serie de dicotomías entre estos dos modos de subjetividad, pero la más importante para mis propósitos aquí es la diferencia entre los tipos de espacio que ocupan. Los ciudadanos se sienten cómodos en el espacio estriado de la forma estatal, mientras que los nómadas ocupan los espacios suaves de las relaciones no estatales. Como con todos los conceptos desplegados por Deleuze y Guattari, no se pueden sostener definiciones u oposiciones estables con respecto a estos dos espacios, pero está claro que 'no son de la misma naturaleza' (1987: 474). En el plano de la tecnología, el espacio estriado se asocia con la tela, mientras que el fieltro se considera liso; usando un modelo marítimo, el océano antes de la invención de la latitud y la longitud era extremadamente suave, es decir, se navegaba de acuerdo con 'el viento y el ruido, los colores y los sonidos

de los mares' (479); finalmente, podemos pensar literalmente en términos de territorio, y distinguir entre el espacio liso de la pradera de América del Norte antes de la colonización europea y los espacios estriados de su división en una estructura firme, como una rejilla, cercada contra los flujos errantes de flora, fauna, y pueblos indígenas.

Pero, como sugerí anteriormente, es imposible estar completamente desterritorializado y aún así seguir siendo un sujeto: este es el límite de la psicosis, una forma de 'libertad absoluta' que borra al sujeto en el momento en que alcanza su objetivo. Las posiciones del ciudadano y del nómada están, y deben estar, profundamente interrelacionadas, hasta el punto de la reversibilidad. El interior y el exterior de cualquier espacio social son *interdependientes*, cada uno dando lugar potencialmente al otro, cada uno protegiéndose del otro, en un juego continuo de relaciones de poder cooperativo y competitivo. Así como el Estado y la máquina de guerra están en perpetua interacción, así el ciudadano y el nómada comparten un espacio de desterritorialización y reterritorialización disputada, cada uno intentando ejemplificar y perpetuar las condiciones de posibilidad de su propio estilo de vida. Por ejemplo, la URSS aparecía ante los EE. UU. como una horda de bárbaros comunistas a las puertas del capitalismo civilizado, mientras que al mismo tiempo los soviéticos temían el inmenso poder desterritorializador del capital. Lo mismo está pasando ahora entre los EE.UU. y el Islam, o en

realidad, si se mira de cerca el arreglo de amigos y enemigos, con los EE.UU. y todo lo que todavía no es suficientemente EE.UU. La belleza de esta formulación es que los amigos pueden convertirse en enemigos y viceversa según sea necesario, por ejemplo, en la demonización de Canadá y la glorificación de Polonia como resultado de las exigencias de la invasión de Irak por parte de Estados Unidos y el Reino Unido en 2003. Y, a medida que el mundo se americaniza progresivamente, los criterios para la aceptación como propiamente pro-estadounidenses se vuelven cada vez más estrictos. Ya podemos ver la llegada de un momento en que la mayoría de los estadounidenses serán excluidos, pero esto no importará mucho, porque para entonces, Estados Unidos y el Resto del Mundo serán indistinguibles. No habrá más afuera, como argumentan Hardt y Negri, ¿o sí?

La cuestión de la conquista total del afuera nos lleva a considerar un tercer modo de subjetividad analizado por Deleuze y Guattari, que no ha calado del mismo modo que el nómada. Estoy pensando aquí en el *herrero*, que existe en una relación compleja tanto con el ciudadano como con el nómada, en un aspecto como su complemento: 'No hay herreros nómadas o sedentarios', escriben Deleuze y Guattari. 'El herrero es ambulante, itinerante: su espacio *no* es ni el espacio estriado del sedentario, *ni* el espacio liso del nómada' (1987: 413; cursiva añadida). En otro aspecto, el herrero adopta una posición contradictoria: '[E]s en virtud



de su itinerancia, en virtud de haber inventado un espacio agujereado, que necesariamente se comunica con los sedentarios y con los nómadas (y con otros *además...*). Es en sí mismo un doble: un híbrido, una aleación, una formación gemela» (415; cursiva en el original). Donde la práctica del ciudadano está orientada a "permanecer en el camino", por así decirlo, y la del nómada a destruir todos los caminos, el herrero es guiado por una voluntad alquímica, metalúrgica, a la "invención involuntaria" (403) de nuevas estrategias y tácticas. En lugar de intentar *dominar* imponiendo normas que lo abarquen todo, el herrero busca *innovar* rastreando y explotando oportunidades dentro y alrededor de las estructuras existentes. Me vienen a la mente las figuras del hacker, el sacamonos y el héroe invisible de *Si una noche de invierno un viajero* de Italo Calvino. Incluso la ciencia real (militar, política, sociológica, burocrática) ha hecho a menudo sus "descubrimientos" mediante este método, aunque ha considerado adecuado dotarse de un mito sedentario de control y avance decidido. Sin embargo, el punto clave que quiero resaltar aquí es que las actividades de los herreros nos muestran que no importa qué tan totalizador sea un sistema, nunca logrará su ambición de totalidad: es imposible crear un sistema sin afuera, incluso un sistema que parezca cubrir un planeta entero. Porque siempre habrá agujeros, incluso cuando ya no haya márgenes. Y de estos agujeros brotarán todo tipo de sujetos.

Para evitar el atractivo de las diferenciaciones totalizadoras, debemos señalar que el herrero *no es* un producto de una esencia 'buena', ni de ninguna 'esencia' en absoluto. La lógica del herrero es más bien una 'pura posibilidad, una mutación', ya que 'los préstamos entre la guerra y el aparato militar, el trabajo y la acción libre, corren siempre en ambas direcciones, para una lucha que es tanto más variada' (403). A través de su participación en una sociedad tecnocrática de masas y basada en el riesgo, el ciudadano posmoderno se vuelve experto en estimar magnitudes de cantidades conocidas y experimenta lo que podría llamarse un *devenir-sujeto racional*. Así como los sujetos sexualizados confían en actuaciones que producen identidad (Butler 1990), los sujetos politizados repiten procedimientos generales, atemporales y deterministas establecidos por un guión que rara vez está expuesto a modificaciones. Entre estos guiones incluiría aquellos que guían los intentos de reforma y revolución. En contraste con el devenir-sujeto racional del ciudadano, el herrero experimenta un *devenir-objeto racional*, a través de encuentros discordantes con lo real social-político, con modos de existencia social que no pueden, no deben, significar. Con esto quiero referirme a aquellas prácticas –anarquistas, indígenas, queer, feministas– que han estado sumergidas durante varios siglos bajo una hegemonía compleja y siempre cambiante de formas (neo)liberales o (post)marxistas, prácticas que ahora son reivindicadas.

–emergiendo a medida que los límites de la reforma y la revolución se vuelven cada vez más evidentes.

Pero, se señalará, los fracasos catastróficos de los experimentos sociales del siglo XX (totalitarismo bajo el socialismo realmente existente, crimen, pobreza, racismo y heterosexismo en el Mundo Libre) son precisamente lo que ha motivado tanto a los nuevos movimientos sociales como a la teoría posmarxista. ¿Qué sentido podría tener abogar por más y más variados experimentos que conduzcan a más y más variados fracasos? Para responder a esta pregunta debe desarrollarse una distinción adicional, entre el paquete del sujeto paranoico y el sujeto esquizoide de la masa. 'Entre las características de una masa... debemos notar gran cantidad, divisibilidad e igualdad de sus miembros, la concentración, la sociabilidad del agregado como un todo... Entre las características de un grupo, están los números pequeños o restringidos, la dispersión...' (Deleuze y Guattari 1987: 33). Claramente, un experimento realizado como parte de un movimiento de masas es mucho más peligroso que el mismo experimento realizado por una o más manadas. Al argumentar a favor de nuevos intentos y fracasos, no abogo por una revolución de masas ni por una reforma de masas, sino por pequeños viajes en manada a través de los infinitos espacios sociales que estos modelos predominantes dejan sin explorar. En este sentido, el herrero podría ser pensado como una especie de *nómada*

*comunitario*, como una intensidad que solo arde, o al menos arde mejor y más tiempo, cuando está junto a otros.

Al cerrar este capítulo, quiero dejar claro que no niego la utilidad de la ciudadanía para lograr ciertos tipos de cambio dentro de sociedades ostensiblemente 'liberales'. Tampoco estoy dispuesto a sugerir que la lucha revolucionaria armada sea inapropiada en situaciones donde ni siquiera existen los rudimentos de un orden político 'liberal'. Tampoco estoy sugiriendo que aquellos individuos que *pueden* 'liberarse' por unas pocas horas o días no deberían intentar hacerlo. Solo el sujeto edípico puede trabajar dentro de las sociedades edípicas, solo el sujeto revolucionario puede derrocar regímenes abiertamente totalitarios, y solo el nómada puede escapar de ambos por un tiempo. Ninguno de estos espacios, y los sujetos que los habitan, desaparecerán en el corto plazo; de hecho, si Deleuze y Guattari tienen razón al verlos como variantes de formas que siempre han estado con nosotros, nunca se puede esperar que desaparezcan por completo. Lo que quiero argumentar es que continuar con un enfoque *exclusivo* en el cambio hegemónico a través de la forma estatal, o en escapar de él por completo, nos impide imaginar e implementar modos de organización social que no solo son posibles y deseables, sino que se vuelven cada vez más necesarios, a medida que el Imperio consolida su dominio sobre nuestros cuerpos, mentes, tierras... sobre nuestra propia capacidad de producirnos a nosotros

mismos y los contextos en los que nos encontramos con los demás. Estos modos sólo pueden ser explorados por sujetos *relativamente* desedipizados que sean capaces de actuar, sin necesariamente contar con la sanción o el apoyo del Estado, en los espacios intermedios y al margen de las instituciones de la sociedad sedentaria; sujetos que no aman la forma estatal, pero que pueden coexistir con ella si es necesario, ya que buscan volverla cada vez más redundante; sujetos que buscan evitar microfascismos, que practican una ética del cuidado de sí, pero que también están abiertos a compartir valores, recursos y espacios con otros, a construir comunidades de resistencia y reconstrucción que son más amplios y más abiertos, pero siguen siendo no integradores en su relación con los demás. Los movimientos, grupos y tácticas que analicé al comienzo de este libro son todos ejemplos de este tipo de subjetividad, de este tipo de espacios, que se basan en una ética posmoderna y amoral de compromisos compartidos basados en afinidades en lugar de deberes basados en los imperativos de la hegemonía. Estos compromisos son necesariamente siempre cambiantes, pero también siempre presentes, ya que ninguna comunidad puede sostenerse sin ellos.

## VI. ÉTICA Y AFINIDAD EN LAS COMUNIDADES VENIDERAS

*Hace veintiún años luchábamos con el reconocimiento de la diferencia dentro del contexto de lo común. Hoy lidiamos con el reconocimiento de lo común dentro del contexto de la diferencia.*

Anzaldúa (2002a: 2)

### **¿Cuáles son las comunidades que vienen?**

Una comunidad compuesta por relaciones basadas en la afinidad no es un *Sittlichkeit hegeliano* (moralidad), ni es una

marca de pluralismo liberal/posmarxista. Ni siquiera es lo que los autonomistas con una orientación más hegemónica consideran como "la multitud". Todas estas concepciones pasan por alto demasiadas diferencias y luchas reales que enfrentan quienes intentan unirse contra el neoliberalismo, mientras habitan regiones dispares, posiciones en estructuras político-económicas e identificaciones raciales/culturales/sexuales. Incluso la lógica de la afinidad tal como surgió dentro del anarquismo clásico, y tal como ha sido adoptada por los postanarquistas, todavía carece de algo crucial: la atención adecuada a los ejes de opresión basados en prácticas de división en lugar de captura o explotación. Ciertamente, algunos escritores autonomistas y postanarquistas se han esforzado por abordar la obra de teóricos y activistas que no necesariamente se identifican con sus propias tradiciones. Pero para empezar a darnos cuenta de lo que Giorgio Agamben (1993) ha llamado la 'comunidad venidera', será necesario involucrarse de manera más directa, más profunda, más completa, con sujetos y luchas que han sido marginados durante demasiado tiempo por los tres grandes discursos políticos. En este capítulo discutiré cómo Agamben teoriza la comunidad venidera, y sugeriré que su concepción necesita ser modificada para soportar una crítica obvia en el mismo terreno que reclama como propio: debemos hablar de las comunidades venideras, en *plural*, si queremos llegar lo más lejos posible en conjurar lo que puede parecer un momento hegemónico. Como han argumentado las feministas

posmodernas y antirracistas, un análisis interrelacionado y multidimensional de la opresión es crucial para una comprensión adecuada y para socavar el proyecto neoliberal. Pero esto solo no es suficiente. Además de teorizar sobre una identidad no idéntica que se supone que ya existe, al menos *en potencia*, es necesario encontrar más formas de vincular a los grupos realmente existentes a través de un compromiso compartido de solidaridad infundada impulsada por una responsabilidad infinita. En la medida en que este compromiso impulse acciones concretas, en la medida en que genere cambios en las prácticas cotidianas, se podrán superar los obstáculos basados en las divisiones tradicionales. Este es, por supuesto, un proceso interminable, pero es esencial para crear y mantener las relaciones basadas en la afinidad que componen las comunidades venideras.

Así como se supone comúnmente que escritores como Foucault y Deleuze desdeñan los compromisos éticos y políticos, también se supone a menudo que se oponen a cualquier tipo de comunidad. Muchos de los que asumen esta posición son pensadores hegemónicos claramente asustados por las implicaciones de las relaciones no jerárquicas para el *statu quo* liberal/crítico-teórico (Taylor 1984; Fraser 1981: 273). Ven todo lo que no sea una comunidad hegemónica (hegeliana) como ninguna comunidad en absoluto. Otros ofrecen versiones de la crítica de Spivak, asociando a aquellos que no se orientan a



una comunidad singular dentro de la cual se pueden hacer representaciones con 'una etnografía colonial violentamente representacional' (Jardine 1985: 217; Hartsock 1990); es decir, se dice que los críticos del paradigma del reconocimiento defienden el privilegio del hombre blanco al mismo tiempo que eluden las responsabilidades que lo acompañan. Otros, como Peter Hallward, han llevado el concepto de lo que he llamado el sujeto nómada 'puro' a sus límites teóricos, incluso más allá de las posiciones de escritores como Hardt y Negri, Braidotti, Pérez o Newman. Hallward sugiere que 'Deleuze trabaja muy literalmente hacia un mundo *sin* otros; es decir, niega la realidad filosófica de todas las relaciones-con y entre otros' (1997: 530).

Estas lecturas son, diría yo, bastante tendenciosas, es decir, enfatizan una línea de argumentación altamente abstracta y filosófica mientras ignoran las implicaciones políticas concretas y las declaraciones directas que brindan una contralectura esencial. Deleuze, por ejemplo, ha señalado que:

[s]ubjetivar no era para Foucault un retorno teórico al sujeto sino una búsqueda práctica de otra forma de vida, de un nuevo estilo. Eso no es algo que hagas en tu cabeza... ¿Dónde y cómo se están produciendo nuevas subjetividades? ¿Qué podemos buscar en las comunidades actuales? (1995: 106, 115)

Los propios comentarios de Foucault resuenan con la comprensión de Deleuze de su enfoque y también refuerzan su compromiso con los modos no hegemónicos de construir identificaciones comunales:

[E]l problema es... decidir si es realmente adecuado ubicarse dentro de un 'nosotros' para afirmar los principios que uno reconoce y los valores que uno acepta; o si no es, más bien necesario hacer posible la formación futura de un nosotros, elaborando la pregunta. Porque me parece que el nosotros no debe ser anterior a la pregunta; sólo puede ser el resultado –y el resultado necesariamente temporal– de la cuestión tal como se plantea en los nuevos términos en que se la formula. (Foucault 1997b: 114–15)

Ejemplos como estos podrían multiplicarse, pero asumiré que esto no es necesario, dado el trabajo realizado en el capítulo anterior para elaborar la distinción entre ética y moralidad en la teoría postestructuralista. Así como el rechazo de la moralidad coercitiva no necesariamente debe conducir a un relativismo nihilista pasivo, el rechazo de la comunidad hegeliana no necesariamente debe conducir a un individualismo antisocial. En la teoría postestructuralista, conduce a algo bastante diferente que puede abordarse a través del concepto de *singularidad*.

Este concepto brinda alivio a una serie de dicotomías que han plagado durante mucho tiempo el pensamiento social y

político occidental. En el contexto de la organización política, rompe con firmeza las distinciones entre el individuo y la comunidad, lo particular y lo universal. Como señala Agamben, una singularidad está "liberada del falso dilema que obliga al conocimiento a elegir entre la inefabilidad de lo individual y la inteligibilidad de lo universal" (1993: 1). Lo que Agamben llama 'cualquier ser' es ese aspecto o momento del ser que está relativamente libre de la dependencia de la identificación y la subjetivación, de los polos de la masa, los muchos, los bien disciplinados, la gente. ¿Qué es este tipo de ser, aparte de su expresión abstracta? Agamben dice que es *el ejemplo*. 'Ni particular ni universal, el ejemplo es un objeto singular que se presenta como tal, que *muestra* su singularidad' (9). Así, en lugar de pasar de lo universal a lo particular, o de lo particular a lo universal, Agamben argumenta que tanto lo universal como lo particular emergen de lo que sea.

Es de las cien idiosincrasias que caracterizan mi manera de escribir la letra p o de pronunciar su fonema que se engendra su forma común. común y propio; género e individuo son sólo las dos pendientes que descienden desde ambos lados de la cuenca de lo que sea (20)

El análisis de Agamben socava maravillosamente la base de la 'socialización' en el sentido funcionalista, negando cualquier primacía a 'lo normal', o a cualquier distribución

pautada de supuestos 'rasgos humanos'. 'El tener lugar, la comunicación de singularidades en el atributo de extensión, no las une en esencia, sino que las dispersa en existencia' (19). En términos cotidianos, cualquier ser es lo que causa/permite a los sujetos resistir los imperativos sistemáticos, tanto abiertos como encubiertos, que intentan estructurar sus vidas; es lo que nos rompe de las sociedades de disciplina y control, y nos impulsa a crear nuestros propios espacios autónomos. Cualquier ser también nos obliga a actuar éticamente en el sentido postestructuralista; nos obliga a *tomar decisiones* en circunstancias en las que es imposible liberarnos de la responsabilidad apelando a la necesidad moral.

Cualquier ser en la comunidad venidera constituye, por supuesto, una política, un conjunto de intervenciones en campos vinculados de poder/conocimiento. Agamben argumenta, siguiendo la línea que vengo adelantando en este libro, que “la novedad de la política venidera es que ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino una lucha entre el Estado y lo no estatal (la humanidad), una disyunción insuperable entre cualquier singularidad y la organización estatal” (85). Aquí Agamben retoma la distinción anarquista entre revolución social y política y, al igual que los marxistas autonomistas (con quienes tiene estrechas conexiones), se pone del lado de la primera. También es consciente de los problemas asociados con el multiculturalismo liberal, argumentando que las

singularidades no deben formar una 'societas'; si lo hacen, se vuelven vulnerables al reconocimiento y la integración. 'Lo que el Estado no puede tolerar de ninguna manera', remarca, 'es que las singularidades formen una comunidad sin afirmar una identidad, que los humanos se co-pertenezcan sin ninguna condición representable de pertenencia' (85).

Esta observación, por supuesto, plantea la pregunta de cómo se espera que llegue la próxima comunidad. Sobre esta cuestión, Agamben adopta una posición característicamente marxista, argumentando que el capitalismo, y especialmente sus tecnologías publicitarias, a través de su mercantilización de la 'imagen del cuerpo' (50), nos han permitido vislumbrar un ser cualquiera como un cuerpo-consumidor infinitamente maleable, listo para tomar y/o ponerse *cualquier cosa*. Dado que esta forma de subjetividad ya existe, Agamben sugiere que la tarea pertinente es arrancarla de los circuitos del capital: “Apropiarse de las transformaciones históricas de la naturaleza humana que el capitalismo quiere limitar al espectáculo, vincular imagen y cuerpo en un espacio en el que ya no pueden separarse, y así forjar el cuerpo cuya physis es la semejanza, ese es el bien que la humanidad debe aprender a arrebatarse a las mercancías en su decadencia” (50). Entonces, para superar el capitalismo, Agamben sugiere que debemos llevarlo hasta sus límites, forzar sus contradicciones. Lo mismo ocurre con la forma de

Estado. Agamben argumenta que todos los 'reinos de la tierra' están marcando un rumbo para el 'régimen democrático-espectacular que constituye la culminación de la forma-estado' (83), para lo que Hardt y Negri llaman Imperio. Argumenta además –nuevamente en un modo similar al de Hardt y Negri– que 'solo aquellos que logren llevarlo a cabo... serán los primeros ciudadanos de una comunidad sin presupuestos ni Estado' (83).

Aunque el concepto de comunidad venidera de Agamben es claramente importante para comprender cómo se pueden organizar las formas sociales basadas en la afinidad, plantea una serie de problemas que deben abordarse. Primero, el mismo lenguaje que usa Agamben es problemático. Al referirse consistentemente a 'la comunidad venidera' usando la forma singular, parece implicar que a pesar de todas las disparidades y carencias que la componen, este nuevo modo de asociación será totalizado en algún nivel. Esta lectura está respaldada no sólo por el lenguaje utilizado, sino también por la suposición de que la comunidad venidera representa la "terminación" del capitalismo espectacular y la forma estatal. Este tipo de argumento resuena fuertemente con las ideas modernas sobre la Revolución que conduce a la sociedad transparente y el fin de la historia, ideas que, como he mostrado, han sido abandonadas en su mayoría por la teoría y el activismo contemporáneos. Si la comunidad que viene llega –o, más precisamente, si comienza a llegar más rápida, plena y

profundamente– la historia continuará, las formas estatales y corporativas seguirán existiendo y seguiremos divididos de muchas maneras, nada habrá sido 'completado', ya que nada *puede ser* completado. Sólo si queremos dar bandazos de un sistema hegemónico a otro añoraremos un mundo mítico en el que 'la Shekinah habrá dejado de chupar la leche maligna de su propia separación' (83). Más que anhelar la comunión total, debemos entender las comunidades como multiplicidades que no se pueden totalizar, como redes de redes  $n$ -dimensionales que se extienden infinitamente y están infinitamente interconectadas. Siempre debemos hablar de las comunidades venideras en plural, y olvidarnos del truco de Spinoza que nos permite pensar que *nuestra* forma de coser a todos en un mismo paquete evita de alguna manera el problema de la asfixia.

Es sobre esta base que no estoy de acuerdo con Agamben con respecto a quién es probable que construya las próximas comunidades y, lo que es más importante, quién ya las está construyendo. No creo que sean los más envueltos en el capitalismo de consumo y la forma de Estado. Más bien, creo que es más probable que las comunidades venideras se encuentren en esos crisoles de sociabilidad y creatividad humanas de los que emerge lo radicalmente nuevo: identidades racializadas y étnicas, subculturas queer y juveniles, anarquistas, feministas, hippies, pueblos indígenas, etc., habitantes de la Tierra,

'desviados' de todo tipo en todo tipo de espacios. En la medida en que estas comunidades son las fuentes de energía ("diferencia") de las que dependen los estados y las corporaciones posmodernos para su propia existencia, podría decirse, como dicen los autonomistas, que han creado el Estado y el capital. Pero este proceso de cooptación, como también señalan, a menudo es cuestionado, a veces subvertido y nunca totalmente exitoso. Esta lucha define a las comunidades que vienen desde otra dirección, como aquellas identidades que no son aceptables para el sistema global, o al menos aún no están completamente normalizadas dentro del mismo. En su límite más radical, presentan lo que no se puede representar, lo que *no se debe significar*, son el reverso inconsciente y negado del capital globalizador, lo Real que, así como debe ser reprimido, con la misma seguridad debe regresar.

Las disparidades que permiten a las comunidades venideras actuar como crisoles para el cambio social también significan que la simple dicotomía que establece Agamben entre 'estado' y 'humanidad' es imposible de mantener. Tiene que haber luchas no sólo entre 'el Estado' (¿el malo?) y la 'humanidad' (¿el bien?), sino *también dentro de la 'humanidad'*. Postular cualquier categoría de identidad como no marcada e indiferenciada es, como señalé con respecto a 'la multitud' y 'el proletariado', asumir una unidad que no sólo debe ser buscada, sino que nunca llegará



plenamente. Sólo parece posible si se postula una "opresión fundamental", una subestructura sobre la que se supone que se erigen todas las demás opresiones. Sin embargo, como señalé en el capítulo anterior, este modo de análisis se ha vuelto casi imposible de mantener.

Llevando las críticas anteriores a la Nueva Izquierda a sus límites lógicos y políticos, las feministas transnacionales han argumentado de manera convincente que los grandes esfuerzos niveladores y totalizadores del neoliberalismo deben ser vistos simplemente como eso: esfuerzos, intentos, construcciones hegemónicas, fantasías impuestas sobre un campo de interminables y lucha variada. Como señala Chandra Mohanty:

Los procesos entrelazados de sexismo, racismo, misoginia y heterosexismo son una parte integral de nuestro tejido social, en cualquier lugar del mundo en el que nos encontremos. Necesitamos ser conscientes de que estas ideologías, junto con las políticas regresivas del nacionalismo étnico y el consumismo capitalista, son diferencialmente constitutivas de todas nuestras vidas a principios del siglo XXI. (2003: 3)

Si bien el neoliberalismo está presente a nivel mundial y opera en todos los ejes de dominación y explotación, debemos tener en cuenta que se manifiesta de manera diferente para diferentes identidades, en diferentes momentos y lugares.

Por lo tanto, un análisis multidimensional de la opresión es crucial para cualquier esfuerzo por oponerse, subvertir u ofrecer alternativas al orden mundial neoliberal.

Se puede observar una trayectoria similar en los debates dentro y alrededor de la teoría queer, que ha sido criticada por restringir su esfera a preocupaciones que son 'meramente culturales' (¿recuerdan a los nuevos teóricos de los movimientos sociales?). Judith Butler (1998) ha respondido especificando los vínculos entre la heterosexualidad y el capitalismo, y Rosemary Hennessy (1996) ha defendido una teoría queer 'materialista' (es decir, anticapitalista) que supera tanto el esencialismo moderno (por ejemplo, en multiculturalismo liberal) y el antiesencialismo posmoderno. Una colección publicada recientemente titulada *Post-colonial, Queer: Theoretical Intersections* también contiene artículos que vinculan una crítica del heterosexismo con un análisis materialista revolucionario de la globalización capitalista (Morton 2001). Esta colección amplía aún más los límites de las disciplinas académicas, al incluir escritores que critican "los prejuicios heterosexistas de los estudios poscoloniales y los prejuicios occidentales de la teoría académica queer" (Spurlin 2000: 186). Con estos desarrollos, la teoría queer apenas se restringe a preocupaciones culturales, sino que se acerca a un análisis multidimensional de las relaciones globales de poder.

Un punto igualmente importante, también planteado por Mohanty, es la necesidad de solidaridad a través de estas muchas líneas divisorias. Al señalar los muchos "efectos concretos" de la reestructuración global sobre las mujeres en varios lugares y espacios, Mohanty aboga por "una alianza más íntima y estrecha entre los movimientos de mujeres, la pedagogía feminista, la teoría feminista intercultural y estos movimientos anticapitalistas en curso". (2003: 245). En una nota similar, pero empujando el sobre más allá de una solidaridad específicamente feminista, Beverly Baines, una activista feminista antirracista canadiense, sugiere que "el marco que necesitamos construir... es un marco feminista integrador antirracista y antiopresión" (citado en Dua y Robertson 1999: 321). El movimiento clave aquí está contenido en la referencia a la antiopresión, que amplía el campo del feminismo antirracista para incluir una postura contra los ordenamientos jerárquicos como tales. Esto podría conducir a lo que Sedef Arat-Koc ha llamado un 'feminismo más comprometido', que estaría interesado en temas de igualdad y justicia, tanto a nivel nacional como internacional, 'ya sea que las mujeres parezcan estar implicadas en los problemas o no' (2002: 63).

¿Cómo sería exactamente este tipo de feminismo? Una posibilidad es que estaría guiada por lo que Gloria Anzaldua llama una 'conciencia mestiza'. Viviendo entre culturas y razas, el resultado de una 'polinización cruzada racial,

ideológica, cultural y biológica' (Anzaldua 1987: 77), *la mestiza* tiene 'una personalidad plural' y es incapaz de 'mantener conceptos o ideas en límites rígidos'. Es una criatura para la que 'nada se descarta, lo bueno, lo malo y lo feo, nada se rechaza, nada se abandona' (79). A primera vista, la conciencia *mestiza* se parece mucho al sujeto nómada del posanarquismo, que, como he argumentado, adolece de su pretensión de una pureza imposible. Pero otro aspecto de la conciencia *mestiza* se destaca en las contribuciones de Anzaldua a *This Bridge Called My Back* (Este puente llamado espalda, Moraga y Anzaldua, 1981, 1983) y *This Bridge Called Home* (Este puente llamado casa, 2002). En estas colecciones queda claro que Anzaldua está más interesada en *traspasar* fronteras que en eliminarlas, que entiende, porque vive, el doble peligro de la integración y la exclusión. En su prefacio a la segunda antología, señala que la primera se limitó a las voces de mujeres de color, muchas de las cuales lo vieron como 'un espacio seguro, como un 'hogar''. Pero no hay espacios seguros, argumenta Anzaldua, y agrega que es necesario dejar el hogar y su ilusión de seguridad si uno espera 'tender un puente... intentar comunidad' (2002a: 3).

Por lo tanto, en la colección de seguimiento hay artículos de colaboradoras que no son mujeres de color, que han sido incluidas en un intento consciente de promover la creación de lo que Anzaldua llama 'El Mundo Zurdo', el mundo zurdo compuesto por los que 'no caben':

No todos tenemos las mismas opresiones... no *tenemos* la misma ideología, ni derivamos soluciones similares... Pero estas diferentes afinidades no se oponen entre sí. En *El Mundo Zurdo* yo con mis propias afinidades y mi pueblo con las suyas podemos convivir y transformar el planeta. (2002b: 233) La referencia a 'transformar el planeta' es un desafortunado eco utópico que traiciona los restos de un deseo hegemónico incluso en esta concepción del cambio social explícitamente basada en la afinidad. Pero Anzaldua en otro lugar muestra que es consciente de la necesidad de elegir cuándo cruzar fronteras, con quién y cómo abrirse. 'Un puente efectivo', advierte, 'proviene de saber cuándo cerrar filas con aquellos fuera de nuestro hogar, grupo, comunidad, nación, y cuándo mantener las puertas abiertas' (2002a: 3). Como sujeto éticamente comprometido, *la mestiza* necesariamente abandona la posición de puro nomadismo, algunas cosas *son* expulsadas, a saber, el racismo, el sexismo, la homofobia... tal vez el capitalismo y la forma de Estado también. Así, por ejemplo, a pesar de su mayor apertura, no hay defensores del privilegio de los hombres blancos en *This Bridge We Call Home*. Vivir relaciones basadas en la afinidad significa no solo relacionarse con aquellos con quienes compartimos valores, sino también rechazar y trabajar activamente contra aquellos cuyas prácticas perpetúan la división, la dominación y la explotación.

Aunque las teóricas feministas, poscoloniales y queer han rechazado la totalidad en sus diversas formas, existen corrientes dentro de cada una de estas tradiciones que nos ayudan a alejarnos de la trampa de postular en su lugar una comunidad que carece por completo de presupuestos.

Así como no puede haber un sujeto puramente nómada, tampoco puede haber una comunidad puramente nómada. Sin embargo, puede haber comunidades que compartan presupuestos diferentes *a* los del sistema global de estados y corporaciones, y que al mismo tiempo sean cambiables y estén abiertos a *todo menos* al surgimiento de aparatos de división, captura y explotación.

Este es el quid de la tarea de construir las comunidades venideras: debemos desarrollar y vivir de acuerdo con compromisos ético-políticos compartidos que nos permitan lograr la solidaridad suficiente para crear efectivamente alternativas sostenibles al orden neoliberal.

En los desafíos a los movimientos de liberación modernistas que se han presentado desde la década de 1960, es posible discernir dos temas íntimamente relacionados que ofrecen alguna orientación sobre cómo se pueden entender estos compromisos.

## **La ética que viene: solidaridad sin fundamento y responsabilidad infinita**

Aunque está claro que queda mucho trabajo por hacer, muchas feministas del primer mundo han respondido favorablemente a los desafíos planteados por quienes rechazan una política de reconocimiento basada en la identidad, y sus respuestas pueden verse como una muestra del camino a seguir por otras tradiciones. El cyborg de Donna Haraway, por ejemplo, es una figura muy parecida a *la mestiza*. Es una figura de 'transformación liminal' (1991: 177), parte de una 'raza bastarda' que es 'despojada de identidad' y 'enseña sobre el poder de los márgenes' (176). El cyborg está orientado a traspasar fronteras y superar dicotomías como hombre/mujer, humano/animal, organismo/máquina y material/virtual, y participa en una política no hegemónica basada en la 'afinidad, no la identidad' (155). Para muchos, incluido yo mismo, es difícil entrar en el ritmo de la celebración de Haraway de las posibilidades radicales de la interfaz hombre-máquina. Por mucho que los sistemas informáticos sean disfuncionales y se descompongan constantemente, cuando *funcionan* son perfectos para implementar el tipo de microgestión deseada por las sociedades de control. Dado el hecho de que muy pocos sujetos humanos parecen escapar momentáneamente a la normalización, a pesar de ser al

menos tan impredecibles como las máquinas computarizadas, es difícil imaginar que a los cyborgs les vaya mejor. Pero entonces, como dice Haraway, el cyborg es un mito, y además irónico. Ella es muy consciente de los peligros de lo que llama la informática de la dominación, y en la medida en que intenta incluir en su visión las luchas de las mujeres del sudeste asiático que trabajan en talleres de explotación electrónica, al menos evita la trampa demasiado común de postular un juego virtual sin fricciones para 'todos', es decir, todos en las clases media y alta de los países del G8, por supuesto. Finalmente, aunque se propone revalorizar los valores más altos de la modernidad occidental, es consciente del peligro de 'caer en la diferencia sin límites' (161), y así evita también la trampa del nomadismo puro.

Al igual que Haraway, Braidotti también evita postular a la mujer como una identidad a liberar y sugiere que las feministas deben abrirse a "cuestiones que a primera vista parecen no tener nada que ver específicamente con las mujeres". La frase calificativa 'a primera vista' es crucial. De lo que Braidotti está hablando no es de una forma de activismo radical de renta de todo vale; más bien, quiere que reconozcamos "la coexistencia de la especificidad femenina con preocupaciones más amplias y menos específicas del sexo". Lo que no se puede identificar como un 'asunto de mujeres' puede, de hecho, verse como algo que tiene importantes repercusiones para las mujeres, en



cuyo caso algunas feministas podrían estar interesadas en trabajar en ello. Por lo tanto, lo que ella llama un 'feminismo nómada' se trata de 'trazar un camino en zigzag' (2002: 83) entre los muchos problemas que enfrentan quienes luchan por crear alternativas al orden neoliberal.

Si bien esta formulación está claramente impulsada por una conciencia de la lógica de la afinidad, la referencia a preocupaciones 'más grandes' suena un poco a la izquierda; y hay otras señales que indicarían que Braidotti no rechaza del todo la lógica de la hegemonía. Ella sugiere, por ejemplo, que 'las minorías de la vida real... mujeres, negros, jóvenes, súbditos poscoloniales, inmigrantes, exiliados y personas sin hogar primero pueden necesitar pasar por una fase de 'política de identidad', de reclamar una ubicación fija' (84) antes de que comiencen a participar de formas 'más nuevas' de acción política. Esta formulación podría leerse como primitivizadora y eurocéntrica en sus connotaciones teleológicas, y la idea de que lo que deben hacer las 'minorías' es volverse lo suficientemente 'grandes' como para deshacerse de su condición de minoría es decididamente antideleuziana en su tenor. Una política de afinidad, como ha argumentado la propia Braidotti, no se trata de abandonar la identificación como tal; se trata de abandonar la fantasía de que las identidades *fijas y estables* son posibles y deseables, que una identidad es mejor que otra, que las identidades superiores merecen más del bien y menos del mal que ofrece un orden social, y que el Estado

la forma debe actuar como árbitro de quién obtiene qué. Aunque lo que constituye una 'minoría' en un lugar y tiempo particular puede cambiar, y la composición de una identidad de 'minoría' dada siempre cambiará, un análisis postestructuralista del poder nos dice que nunca habrá un momento en que no haya minorías. Si continuamos poniendo nuestra energía en una política de demanda, estaremos poniendo nuestra energía en la perpetuación de la forma estatal; necesitamos comenzar a entender mejor cómo, como personas de relativo privilegio, podemos trabajar para *demoler* nuestro privilegio sin pedirle al Estado que lo haga por nosotros.

Una relación igualmente ambivalente con la política de la demanda se puede encontrar en el trabajo de Diane Elam, quien ha defendido un feminismo que "no buscaría ni liberar a un sujeto femenino ni asegurarle ciertos derechos fundamentales" (1994: 77), pero, al mismo tiempo, continuaría 'apelando estratégicamente a la política de derechos' (80). Una vez más, sugeriría que los aparatos estatales están relativamente desinteresados en *saber por qué* acudimos a ellos para que nos resuelvan nuestros problemas. Es el hecho de que lleguemos a ellos lo que perpetúa la forma estatal como estado de relaciones en el sentido de Landauer. De todos modos, encuentro muy convincente la concepción de Elam de una 'solidaridad infundada' que 'no se basa en la identidad, sino en la sospecha de la identidad' (69). Llega a este concepto

haciéndose una pregunta filosófica sobre el feminismo y la deconstrucción, a la que responde (parcialmente) sugiriendo que la relación entre ellos "no es de consenso (terreno común político), sino de solidaridad sin fundamento" (25). Elam, por supuesto, está pensando aquí en el consenso en el sentido habermasiano, como algo que siempre se puede lograr a través de la magia del uso del lenguaje y, por lo tanto, de alguna manera siempre se logra. Pero al mismo tiempo nos conduce hacia una concepción más anárquica del consenso como un *proceso* más que como un estado, algo a trabajar a través de discusiones tenues y difíciles. 'La solidaridad infundada', sostiene, 'es una estabilidad pero no absoluta; puede ser objeto de conflicto y no tiene por qué significar consenso' (109). Por lo tanto, finalmente podríamos haber terminado con la idea de que el conflicto o el consenso están 'en el corazón' de las relaciones sociales humanas; ambos no sólo son siempre posibles, sino que están siempre presentes, entremezclándose y en juego.

La intervención de Elam ocurre en el contexto de los debates entre feminismo y posmodernismo, pero el concepto de solidaridad infundada tiene valor para las luchas en *todos* los ejes de subordinación, y especialmente para establecer vínculos entre estas luchas. La teórica trans Leslie Feinberg ha relatado cómo el primer movimiento de gays y lesbianas sufrió el predominio de una "corriente blanca similar de clase media" que tenía dificultades para

aceptar la presencia de drag queens en los eventos del Orgullo y, por lo tanto, "debilitó el movimiento del que ellos mismos dependían para la liberación" (1998: 58–9). Feinberg pregunta: '¿Cuál es la base sobre la cual todas nuestras diversas poblaciones trans pueden construir solidaridad? El compromiso de ser los mejores luchadores contra la opresión de los demás' (60). El objetivo no es 'esforzarse por ser una comunidad' (*Sittlichkeit*), sino construir muchas comunidades vinculadas; no para 'encontrar' líderes, sino para reconocer que todo el mundo es un líder, que 'nosotros somos aquellos a quienes hemos estado esperando' (62)<sup>77</sup>. Que este potencial no es meramente teórico lo demuestra la intensa actividad que se está llevando a cabo en los círculos activistas de todo el mundo, para encontrar formas de construir vínculos concretos y prácticos entre luchas dispares, y para comenzar a comprometerse en la tarea extremadamente difícil de abordar directamente con las divisiones que existen entre nosotros mientras resistimos la tentación de pasar esta responsabilidad a un aparato estatal (o corporativo).

La campaña No One Is Illegal (Nadie es ilegal, NOII), que opera desde Montreal, Quebec, es una coalición flexible de activistas que vinculan la globalización neoliberal con el desplazamiento de personas del Sur global, que se ven

---

<sup>77</sup> Feinberg atribuye esta excelente formulación al poeta afroamericano June Jordan.

obligadas a abandonar sus hogares debido a la persecución, la pobreza u opresión. A menudo lo hacen sólo para ser categorizados como 'extranjeros ilegales' por los países del G8 supuestamente benévolos donde buscan refugio; se les niegan los mismos derechos que a los ciudadanos 'regulares' y, por lo tanto, enfrentan oportunidades limitadas y una mayor degradación. NOII también se opone al sistema de reservas aborígenes canadienses y a las definiciones estatales del 'estatus' aborígen, vinculando de nuevo la construcción de estas divisiones con la globalización del capital. Los activistas de NOII, que están afiliados a una campaña más amplia llamada Solidaridad a través de las fronteras, están involucrados en actividades de sensibilización y trabajo de casos de acción directa, y están comprometidos a reconocer que 'las luchas por la autodeterminación y por el libre movimiento de personas contra la explotación colonial son lideradas por las comunidades que luchan en el frente' (NOII 2004). Aunque muchas de las personas involucradas en NOII se identifican a sí mismas como anarquistas, esta identificación no es fundamental para su participación en Solidaridad sin Fronteras y, por lo general, no se marca. Sus actividades se llevan a cabo en un contexto de 'comités autoorganizados de personas directamente afectadas por leyes represivas antiinmigrantes y antiterroristas', es decir, NOII está directamente involucrada en numerosas actividades de solidaridad, sin intentar 'organizar' a nadie aparte de ellos mismos. Una perspectiva similar motiva el Movimiento de

Solidaridad con los Pueblos Indígenas y el Proyecto Colombia Solidaridad y Acompañamiento, ambos con sede en Montreal, y Acción Antirracista (ARA), que tiene capítulos en Canadá y Estados Unidos. Estas células utilizan tácticas de acción directa para "hacer el trabajo duro necesario para disminuir el racismo, el sexismo, la intolerancia contra los homosexuales, la opresión de la libertad religiosa y la injusticia que a menudo sufren los discapacitados, los más jóvenes, los más viejos y los más pobres". (ARA Montréal 2004). En la Feria del Libro Anarquista de Montreal de 2004, la solidaridad fue un tema principal, con varios oradores de todo el mundo instando a los asistentes a unirse a luchas que pueden o no identificarse inmediatamente como de naturaleza 'anarquista'. Esto, por supuesto, no es algo particular de Montreal o de Canadá; estos ejemplos son una instantánea de una tendencia global.

El modelo para este tipo de trabajo solidario se remonta a los zapatistas, quienes han sido extremadamente efectivos en la construcción de apoyo mundial para sus luchas contra el neoliberalismo y las políticas genocidas del Estado mexicano. En una entrevista frecuentemente citada en la que se cuestionó su sexualidad, el Subcomandante Insurgente Marcos, conocido en la imaginación popular solo como una figura vaga y enmascarada, dio voz a la visión zapatista de una solidaridad global sin fundamento:

Sí, Marcos es gay. Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, maya en las calles de San Cristóbal, judío en Alemania, gitano en Polonia, un Mohawk en Quebec, un pacifista en Bosnia, una mujer soltera en el Metro a las 10 de la noche, un campesino sin tierra, un pandillero en los barrios marginales, un trabajador desempleado, un estudiante infeliz y, por supuesto, un zapatista en las montañas. Marcos es todas las minorías explotadas, marginadas, oprimidas resistiendo y diciendo 'Basta'. Es toda minoría que ahora empieza a hablar y toda mayoría que debe callar y escuchar. Incomoda la buena conciencia de los que están en el poder: este es Marcos. (Marcos en Acción Global de los Pueblos 2002)

Muchos de los grupos involucrados en la movilización para la Batalla de Seattle en 1999, como Peoples' Global Action (PGA), Direct Action Network (DAN) y los que organizaron el primer Centro de Medios Independientes (IMC), tenían vínculos directos con los zapatistas (Callahan 2001: 38).

Entre estos, PGA es particularmente interesante en términos de prácticas de solidaridad, ya que fue organizado por diez grupos activistas de cinco continentes diferentes, incluidos los zapatistas, el Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST, Movimiento de los Campesinos Sin Tierra de Brasil) y Karnataka State Farmer's Union (KKRS),

conocida por su acción directa contra los cultivos modificados genéticamente en el sur de la India (PGA 2002). El grupo tiene sus orígenes en los *encuentros*, o jornadas de solidaridad, realizados en Chiapas en 1996 y España en 1997, y desde entonces ha realizado conferencias mundiales en Ginebra (1998), Bangalore (1999) y Cochabamba (2001). Sus principios fundamentales, o sellos distintivos, incluyen un 'rechazo muy claro del capitalismo, el imperialismo y el feudalismo', así como 'todos los acuerdos comerciales, instituciones y gobiernos que promuevan la globalización destructiva' (PGA 2004a, 1er sello). El rechazo del feudalismo puede parecer anacrónico para muchos lectores. El sitio web del grupo explica que se agregó a pedido de los delegados de India y Nepal, cuyas luchas inmediatas están orientadas de esta manera. Este es un excelente ejemplo de cómo se pueden cuestionar los supuestos eurocéntricos sobre la naturaleza de la globalización y cómo se puede enriquecer el discurso de la resistencia, con el tipo adecuado de estructura organizativa, basada en la 'descentralización y la autonomía' en lugar del mando jerárquico (PGA 2004a, 5th hallmark). Para mantener esta estructura, PGA se ha negado a asumir una existencia legal y sostiene que 'ninguna organización o persona representa a PGA, ni PGA representa a ninguna organización o persona' (PGA 2004b). El grupo también mantiene un análisis multidimensional de la opresión dentro del orden neoliberal, argumentando que '[l]a denuncia del 'libre' comercio sin un análisis del patriarcado,



el racismo y los procesos de homogeneización es un elemento básico del discurso de la derecha' (PGA en Singh 2001: 49; cf. PGA 2004a, 2nd hallmark). Finalmente, adopta lo que llama una 'actitud de confrontación', bajo el supuesto de que la política de la demanda no puede tener mucho efecto en 'organizaciones sesgadas y antidemocráticas en las que el capital transnacional es el único creador de políticas' (tercer sello). Esta actitud se extiende al apoyo y participación en acciones directas de desobediencia civil y, en el caso de Chiapas, rebelión armada. Ahora existen muchos grupos similares, como Vía Campesina, que es una red de organizaciones campesinas, trabajadores agrícolas, mujeres rurales y comunidades indígenas de Asia, África, América y Europa. Al igual que PGA, la Vía Campesina está organizada de forma no jerárquica y respeta la autonomía local de sus miembros.

Si bien todas estas organizaciones se oponen a la ordenación actual del capitalismo global y las instituciones estatales de las que depende, no siempre desafían el sistema neoliberal de estados como tal. Es decir, si bien son fuertes en la construcción de solidaridad *contra* el orden existente, no son tan efectivos en la construcción de alternativas a él. Quizás no sea sorprendente, dada su hiperexclusión de casi todos los llamados beneficios de la modernización y la posmodernización, en combinación con su control precario, pero muy superior, de los valores y

formas de vida tradicionales, son los pueblos indígenas los que están liderando el camino aquí.

Evitando las opciones de asimilación e integración dentro de un contexto de colonos blancos, los pueblos indígenas de Australia continental han creado un Gobierno Provisional Aborigen (APG) que pretende lograr una ruptura total con el Estado australiano. Al elegir este camino, la APG abandona claramente una política de demanda en favor de la acción directa:

El APG anticipa que inicialmente se devolverán pequeñas áreas de tierra a las comunidades aborígenes después de campañas específicas durante largos períodos de tiempo. La unificación política de esos grupos exitosos formaría el territorio de la nación aborigen en desarrollo. La estrategia sería reunir a todos los aborígenes en torno a una comunidad particular que busca recuperar ciertas áreas de tierra... El [c]ontrol eventualmente sería concedido por las autoridades blancas como investido en las comunidades aborígenes. Esto, por supuesto, requeriría grandes recursos humanos, apoyo financiero y una decisión sombría. Esto último está enteramente en nuestras manos. (APG 1992b)

Sin embargo, romper con el Estado australiano no significa necesariamente romper con la forma estatal como tal. La APG utiliza un modelo en el que se convertiría en 'una

nación que ejerce jurisdicción total sobre sus comunidades con exclusión de todas las demás' (APG 1992a). La distinción aquí es literalmente blanco y negro: los aborígenes dentro de su contenedor de Estado-nación se yuxtaponen con todos los demás, sin ningún indicio de vínculos que puedan existir a ambos lados de la división entre aborígenes y no aborígenes. Así, aunque rechazan la política de la demanda y asumen la acción directa, al buscar la soberanía sobre el modelo europeo este movimiento se mantiene dentro del ámbito de la hegemonía de la hegemonía.

Pero una mirada más cercana a la naturaleza de las relaciones internas defendidas por la APG muestra que la lógica de la afinidad también está en juego aquí. Muy conscientes de los peligros de las sociedades de control liberal-capitalistas, los documentos de APG reconocen que "no tendría sentido transferir el poder blanco a un Gobierno Provisional Aborígen que simplemente impusiera las mismas políticas desde arriba" (APG 1992c). Más bien, contemplan una forma de federación que otorga el máximo control político a las comunidades locales y minimiza la delegación de funcionalidad y representación al nivel nacional. Quizás el aspecto más interesante de este ejemplo es la suposición de que no hay, ni debería haber, elementos comunes forzados entre las comunidades aborígenes a nivel de estructuras sociales, políticas y económicas. Los documentos de la APG asumen que algunas comunidades tenderán hacia sistemas relativamente tradicionales,

mientras que otras optarán por una combinación de leyes blancas y negras, y otras elegirán un sistema que sea 'simplemente apropiado para su estilo de vida en cualquier situación dada'. Al competir por la soberanía en el modelo europeo como un medio para protegerse de los devastadores estragos del sistema global de estados, el proyecto de la APG muestra una lógica híbrida, combinando elementos tanto de hegemonía como de afinidad.

Otro ejemplo de la teoría y la práctica de los pueblos indígenas de América del Norte revelará más plenamente los caminos abiertos por las prácticas basadas en la afinidad. Ahora está bien establecido que el modelo de Haudenosaunee, o Confederación Iroquesa, fue una inspiración para los federalistas que fundaron los Estados Unidos de América (Johansen 1999). Pero este modelo de relaciones intercomunales no es sólo de interés histórico; sobrevive hasta el día de hoy y guía la vida política de algunas de las comunidades indígenas más radicales y autosuficientes de América del Norte. Su principio básico se da en lo que se conoce como el modelo Two Row Wampum, que se describe en el siguiente pasaje:

Cuando los Haudenosaunee entraron en contacto por primera vez con las naciones europeas, se firmaron tratados de paz y amistad. Cada uno estaba simbolizado por Gus-Wen-Teh o Two Row Wampum. Hay un lecho de wampum blanco que simboliza la pureza del acuerdo.

Hay dos filas de púrpura, y esas dos filas tienen los espíritus de tus antepasados y los míos. Hay tres cuentas de wampum que separan las dos filas y simbolizan la paz, la amistad y el respeto.

Estas dos filas simbolizarán dos caminos o dos barcos, viajando juntos por los mismos ríos. Uno, una canoa de corteza de abedul, será para el pueblo indio, sus leyes, sus costumbres y sus caminos. El otro, un barco, será para los blancos y sus leyes, sus costumbres y sus caminos. Viajaremos juntos por el río, uno al lado del otro, pero en nuestro propio bote. *Ninguno de nosotros intentará gobernar el barco del otro.* (Mitchell 1989: 109–10)

Según este modelo, si bien hay una distinción entre el 'pueblo indio' y el 'pueblo blanco', esta distinción no se expresa en términos de una dicotomía absoluta. Al viajar juntos por los mismos ríos, los pueblos indígenas y no indígenas deben ser conscientes de su dependencia compartida de la tierra y de los demás. Pero, al abstenerse de intentar gobernar el barco del otro, cada uno reconoce el derecho del otro a mantener su particularidad y diferencia.

Textos recientes en el campo de la teoría política de los nativos americanos han utilizado este modelo como base para una crítica a la integración de los pueblos indígenas dentro del sistema neoliberal de los estados–nación. Al igual

que en la teoría política occidental, estas críticas se centran en temas de raza, clase, género y dominación racional-burocrática de los seres humanos y la tierra (Alfred 1999; Monture-Angus 1999; Maracle 1996; Marule 1984). Sin embargo, a diferencia de la mayoría de sus contrapartes occidentales, los teóricos políticos nativos americanos también vinculan estas relaciones de subordinación con el concepto de soberanía que sirve como horizonte del propio sistema de estados. Para ubicar su crítica en su contexto adecuado, se debe señalar que el término soberanía tiene muchos significados dispares en las discusiones sobre la autodeterminación indígena. Puede ser invocado como justificación para la secesión y la formación de un Estado separado e independiente, como en el caso del APG, o puede servir como base para formas limitadas de autogobierno dentro de un Estado existente, como también en el caso del APG con las políticas oficiales de los Estados Unidos y Canadá. Rechazando ambos modelos, la nación Mohawk de Haudenosaunee ha conceptualizado un camino de autodeterminación que no implica ni la recuperación de un remanente parcial de una soberanía perdida en el pasado, ni un proyecto futuro de un Estado-nación totalizador. Este enfoque está guiado por la reflexión de que si bien la redistribución de la soberanía puede desafiar a un opresor colonial en particular, no necesariamente desafiará las herramientas de su opresión. Según Taiaiake Alfred, la soberanía, como 'un concepto excluyente enraizado en una noción occidental de poder adversaria y coercitiva', es en sí

misma profundamente problemática (Alfred 1999: 59). Tomando una posición que está en consonancia con la crítica weberiana de la racionalización, Marie Smallface Marule y Lee Maracle argumentan que las estructuras y los procesos de la burocracia que son necesarios para la soberanía posmoderna son opresivos como tales, independientemente de si son "impuestos" desde "afuera", o 'elegidos' desde 'dentro' de una comunidad (Marule 1984: 40; Maracle 1996: 52). Llevada al límite, esta crítica se aproxima a la de los grupos anarquistas y de influencia anarquista descritos anteriormente, al postular modos de organización social en los que "no hay autoridad absoluta, ni ejecución coercitiva de decisiones, ni jerarquía, ni entidad gobernante separada" (Alfredo 1999: 56)<sup>78</sup>. Los Haudenosaunee saben lo que quieren, porque lo han tenido antes; sin embargo, su lucha por seguir su propio camino se ha enfrentado con una intensa represión por parte de todos los niveles del gobierno canadiense, para el cual ninguna táctica es demasiado solapada para protegerse de lo que más teme: la construcción exitosa de una forma de gobierno indígena que escape a su control, que no se base de ninguna manera en una cesión de 'autoridad' del sistema de estados. Desde la crisis de Oka de 1990 hasta el día de hoy, comunidades como Kahnésatake se han dividido internamente y han estado sujetas a constantes interferencias externas en su lucha por encontrar formas de

---

78 Ver Day (2001a; 2002) para una discusión de las posibilidades de lo que algunos llaman 'anarco-indigenismo'.

mantener y revitalizar sus formas tradicionales de organización en el contexto de la condición posmoderna.

Los zapatistas han enfrentado luchas similares, cuyo levantamiento contra el Estado mexicano y el orden neoliberal global ha estado acompañado por el surgimiento de un sistema alternativo extremadamente interesante de organización social, política y económica. Aunque el ala del ejército está organizada jerárquicamente y está impulsada por una disciplina autoritaria, está controlada por el Consejo General de los Comités Clandestinos Revolucionarios Indígenas, cuyos miembros son designados por las comunidades locales. Estas comunidades también pueden decidir formar parte de uno de los 32 municipios autónomos, que existen junto y en pugna con los municipios reconocidos por el Estado mexicano. Este sistema, que abarca una diversidad de regiones y etnias, surgió como una respuesta de acción directa a las fallas percibidas de las políticas de demanda:

Antes le pedíamos al gobierno que nos diera todo, y nos daban limosnas, algún material de vivienda, un poco de dinero, unos sacos de maíz. Pero ahora nos damos cuenta de que podemos resolver nuestras necesidades por nosotros mismos. Por eso decidimos resistir, dar a luz nuestras propias ideas.

Las comunidades crearon los municipios autónomos para que seamos libres de crear lo que nos diga nuestro



pensamiento, de crear lo que queramos según nuestras necesidades y nuestra historia. No le estamos pidiendo al gobierno que nos dé ropa, sino el derecho a vivir con dignidad. (Javier Ruiz en Chiapaslink 2000)

Dentro de las comunidades, las decisiones se toman colectivamente en un modelo de consenso, en asambleas locales donde todos los hombres y mujeres mayores de doce años tienen voz. Aunque sufren una persecución constante y tienen muy pocos recursos, las comunidades y municipios autónomos han logrado avanzar en áreas que van desde la salud hasta la educación y la sostenibilidad económica. Cada comunidad toma sus propias decisiones, persigue los proyectos que quiere llevar a cabo, al igual que cada municipio; como en el federalismo anarquista clásico, la asociación no significa renunciar al control local. Esto no quiere decir, sin embargo, que el sistema de municipios autónomos se base explícitamente en las ideas de Godwin y Proudhon. Más bien, al igual que las naciones de Haudenosaunee, los zapatistas han llevado a cabo una aplicación creativa de las estructuras indígenas tradicionales en respuesta a las exigencias actuales. Un ejemplo es la forma en que se regula la delegación de autoridad para garantizar que quienes ocupan puestos de representación sirvan a su comunidad y no al revés. 'Cuando la autoridad falla, se corrompe o, para usar un término local, 'es un holgazán', 'es removido de su cargo y una nueva autoridad lo reemplaza' (Marcos 2003).

Este sistema de destitución es similar al de la nación Mohawk de la Confederación Iroquesa, excepto que en estas comunidades son las mujeres quienes seleccionan –y pueden deponer– a los hombres que ocuparán posiciones de liderazgo (Arihwakehte 2004). En las comunidades indígenas que dieron origen al movimiento zapatista, pareciera que las mujeres no estaban tan empoderadas; las estructuras sociales patriarcales dictaron que fueran excluidas del proceso de toma de decisiones. Una parte importante de la lucha zapatista ha sido abordar este desempoderamiento, a través de la inclusión de mujeres luchadoras en el EZLN y desafiando las estructuras tradicionales a través de la Ley Revolucionaria de la Mujer.

Como resultado de sus propias luchas autónomas dentro del movimiento más amplio, las mujeres ahora participan en las deliberaciones de las comunidades locales y pueden ser enviadas como delegadas al CCRI ya los concejos municipales (Millan 1998: 67; Apreza 2003). Aunque se han logrado algunos avances, también queda trabajo por hacer en relación con la división del trabajo doméstico/comunitario, la valoración del trabajo de las mujeres y la subordinación de las mujeres en los entornos domésticos (Stephen 1995: 91; Millan 1998: 74). Al igual que en el sistema de estados, deshacer el patriarcado es una tarea larga y ardua; lo que muestran los experimentos zapatistas es que este tipo de trabajo se puede hacer sin una política de reconocimiento, es decir, sin un proceso político

abstracto a través del cual los hombres 'otorguen derechos' a las mujeres como un favor o un regalo, bajo la tutela coercitiva de un aparato estatal.

## **Los problemas de los movimientos de la clase media blanca**

Las luchas por la autonomía que están llevando a cabo los pueblos indígenas alrededor del mundo muestran que las próximas comunidades están de hecho comenzando a llegar, que hay más en esta noción que una mera teoría. Pero, al observar que la lógica de la afinidad guiada por una solidaridad infundada estructura algunos movimientos y experimentos sociales realmente existentes, de ninguna manera estoy tratando de sugerir que todo el trabajo ya se ha hecho. Los problemas que enfrentan las mujeres en las zonas autónomas zapatistas son generalizables a otros ejes de opresión, otras regiones, movimientos y tradiciones—toda sociedad 'histórica' ha sido en alguna medida patriarcal, racista y homófoba. Judy Rebick, una activista feminista y antiglobalización canadiense, ha señalado recientemente que si bien los métodos organizativos del movimiento antiglobalización han sido profundamente influenciados por las críticas feministas al poder, 'existe un

riesgo muy real de que temas específicos de interés para mujeres como la violencia masculina y los derechos reproductivos se están perdiendo en la agenda' (Rebick 2002: 24). Chandra Mohanty (Dua y Trotz 2002: 67) y muchas activistas anarcofeministas han señalado recientemente un punto similar, quienes señalan que los hombres anarquistas blancos tienen una tendencia particularmente fuerte a considerar que han ido más allá de la necesidad de abordar cómo los aparatos de división afectan sus propias prácticas:

Parece haber una suposición en el trabajo de que si estamos luchando contra "el sistema" que es opresivo, entonces de alguna manera somos "no opresivos" en virtud de afirmar estar "fuera" del sistema. Ninguno de nosotros es inmune a las garras del patriarcado, el racismo y la homofobia. Las implicaciones de pensar que somos inmunes pueden afectar peligrosamente la participación de los pueblos sistemáticamente oprimidos en el movimiento... (Hewitt-White 2001: 20)

Se han escrito numerosos artículos sobre este punto, siendo el de Betita Martínez el de mayor circulación. ¿Dónde estaba el Color en Seattle? Buscaba razones por las que la Gran Batalla fue tan Blanca. "En la gran cantidad de análisis publicados sobre la espléndida victoria sobre la Organización Mundial del Comercio en 1999", escribió Martínez, "es casi imposible encontrar a alguien que se

pregunte por qué los cuarenta o cincuenta mil manifestantes eran abrumadoramente anglosajones. ¿Cómo puede ser eso, cuando las principales víctimas de la OMC en todo el mundo son personas de color?” (Martínez 2002: 80).

En una de las entrevistas realizadas para Affinity Project, 'África'<sup>79</sup>, un activista negro que trabaja en el área de Baltimore, relató su experiencia con personas 'que todavía tienen muchos condicionamientos que necesitan desafiar... y entonces tal vez hacen presunciones, tal vez tienen miedos que son irracionales' (África 2003). Los ejemplos que cita incluyen a una mujer joven en una okupación de Filadelfia que se sorprendió y confundió al descubrir que él era un anarquista, 'como ella', y un artículo de IMC que lo identificaba como el único ciclista afroamericano en una demostración de Critical Mass. 'No me di cuenta', dice África, 'pero les pareció importante'. Si bien reconoce la sospecha que encuentran los activistas blancos que trabajan en barrios negros, también se siente frustrado por la suposición de que es él quien debe llamar si hay algún trabajo que hacer en o con personas de color. 'Lo único que parece viable' para los activistas blancos, sugiere, es generar confianza al 'ser parte de la comunidad, estar disponible'. Clarita<sup>80</sup>, una organizadora mexicana involucrada en ayudar a crear colectivos que brinden a las mujeres los medios para

---

79 Este es un seudónimo elegido por él mismo.

80 Clarita es un seudónimo elegido por el entrevistador.

un bienestar económico sostenible, expresó frustraciones similares. Como participante en un proyecto de educación alternativa establecido por activistas blancos estadounidenses, se horrorizó al descubrir que lo que se suponía que era un proyecto antiautoritario se convirtió en lo que le pareció otra 'invasión': un pequeño grupo de personas 'básicamente controlaba todos los recursos, todo lo que pasaba en el campo... era paternalista, jerárquico, autoritario, racista, machista... un desastre total' (Clarita 2003).

Estos activistas se hacen eco de las voces que se han alzado contra el racismo y el sexismo en los círculos de activistas norteamericanos desde al menos los días de los debates sobre la abolición en Estados Unidos (Farrow 2002: 15). Además, como atestiguan los artículos de la antología *Gay Men and the History of the Political Left* (Los homosexuales y la historia de la izquierda política, Hekma et al. 1995), los movimientos sociales progresistas también han tenido problemas para tratar con sus camaradas gay, lesbianas, bisexuales y transgénero. En un excelente artículo sobre el trabajo del activista revolucionario francés Daniel Guérin, que salió del armario en 1965 después de muchos años de sufrir por su existencia "esquizofrénica" como anarquista-comunista gay, David Berry comenta cómo han cambiado las cosas y cómo permanecen igual:

[La experiencia de Guerin] sin duda refleja la homofobia endémica, aunque hoy en día más cuidadosamente escondida, de la izquierda y el movimiento obrero; y también la renuencia persistente por parte de muchos historiadores de la izquierda y del trabajo, incluso hoy y quizás particularmente en Francia (en relación, digamos, con Gran Bretaña y los EE. UU.), para dar importancia a las formas de desigualdad social y opresión vinculadas al género y la sexualidad. (2003: 2)

Aunque no ha sido tema de tanta discusión como el racismo y el sexismo –y precisamente *por* esta carencia–, es claro que la homofobia sigue siendo un problema dentro de los movimientos sociales radicales contemporáneos. Paul Matisz, un activista bisexual en Peterborough, Ontario, observa que hay mucho sentimiento anti-queer en la ciudad en general y confirma que también ha encontrado algo de 'homofobia pasiva' entre los activistas. Sin embargo, descubrió que generalmente está dispuesto y es capaz de ayudar a las personas a "desaprender los malos hábitos de la sociedad heterosexual", y señala que la comunidad activista local incluye a muchas personas abiertamente LGBT y, en general, es "increíblemente solidaria" en temas queer. "No creo que hubiera sido capaz de tomar una posición tan firme sobre los temas queer, o incluso salir del armario", dice Matisz, "si no hubiera estado rodeado de gente queer, la mayoría de los cuales no están encerrados". (Matisz 2003).

Finalmente, debe señalarse que los problemas de división existen no solo entre quienes están en la cima de las jerarquías de privilegio y 'todos los demás'. También son evidentes entre las propias comunidades estructuralmente desfavorecidas. Una encuesta reciente de 50 activistas estadounidenses sobre cómo los eventos del 11 de septiembre de 2001 han afectado su trabajo muestra algunos ejemplos de los tipos de problemas que se pueden encontrar:

El 11 de septiembre dejó bastante claro que nuestra organización [un grupo queer de múltiples temas] no está involucrada en las mismas comunidades que las comunidades queer blancas y dejó en claro con quién queremos trabajar. Ha fortalecido [nuestras] conexiones con organizaciones de bajos ingresos y otros grupos de justicia social liderados por personas de color. (Luby 2001)

Estas corrientes sutiles de afinidad y desamor apuntan a la necesidad de una ética de la responsabilidad infinita que lleve las bases de la solidaridad infundada a niveles cada vez mayores de complejidad y compromiso.

Al igual que la solidaridad sin fundamento, el concepto de responsabilidad infinita proviene de la deconstrucción derrideana y le sirve de complemento necesario. Simon Critchley, quien ha sido muy influyente al trabajar en contra de la lectura de Jacques Derrida como un relativista



posmoderno, argumenta que "la deconstrucción derrideana tiene un horizonte de responsabilidad o significado ético, siempre que la ética se entienda en el sentido levinasiano" (1999: 236). En este sentido levinasiano, la ética adquiere un significado similar al dado en la distinción ética/moral discutida en el Capítulo 5, en el sentido de que no busca imponer ningún procedimiento o código normativo universal (255). Más bien, el 'rostro' del otro 'al que no puedo eludir, comprender o matar' suscita una responsabilidad infinita 'hacia la justicia, para justificarme' (5). La ética derrideana/levinasiana, entonces, se basa en la afirmación de que la 'estructura profunda de la experiencia subjetiva siempre está comprometida en una relación de responsabilidad o, mejor, de responsividad hacia el otro' (Critchley 1996: 33). Siguiendo una línea similar, pero en un registro explícitamente feminista, Ewa Ziarek ha argumentado recientemente que la política de la democracia radical "no puede basarse únicamente en la consolidación hegemónica de luchas dispersas contra múltiples formas de opresión; más bien, debe articularse en la brecha entre el ethos del devenir y el ethos de la alteridad, entre la temporalidad futura de la praxis política y la diacronía anárquica de la obligación" (Ziarek 2001: 9). Para decirlo en términos menos cargados de jerga, esto significa que como individuos, como grupos, nunca podemos permitirnos pensar que hemos 'terminado', que hemos identificado todos los sitios, estructuras y procesos de opresión 'allá afuera' y, lo que es más importante, 'aquí

dentro', dentro de nuestras propias identidades individuales y grupales. La responsabilidad infinita significa estar siempre dispuesto a escuchar a otro Otro, un sujeto que por definición no 'existe', más aún, *no debe* existir (ser escuchado) si se quieren mantener las actuales relaciones de poder. Responder significa al menos haber oído *algo* –aunque nunca se puede oír del todo «correctamente» o completamente– y, por tanto, representa un paso crucial en el camino para evitar la perpetuación inconsciente de los sistemas de división.

Una vez más, esta es una pregunta que no es meramente 'académica'. Como ha argumentado Lorenzo Komboa Ervin, “los movimientos por el cambio social en este siglo XXI cometerán un error decisivo” si ignoran la especificidad de las luchas que no están directamente orientadas a la dominación estatal y la explotación capitalista. 'Crearán un movimiento de "derechos blancos" de clase media que no elevará a las masas de los pueblos del mundo' (Ervin 2001: 7). A raíz de las convergencias de protestas masivas de fines de la década de 1990, y en respuesta a los problemas cotidianos encontrados en el trabajo más local, activistas de todas las tendencias que han intensificado sus esfuerzos para abordar las formas en que se estructuran las desigualdades y las exclusiones dividen la antiglobalización y otras luchas. En una propuesta para un *encuentro al estilo zapatista*, una coalición de activistas de IMC destacó los temas que están en juego: '¿cómo construir estructuras

abiertas, inclusivas y descentralizadas de rendición de cuentas, toma de decisiones y acción a nivel local, regional, nacional y global?', '¿Cómo cerrar las brechas de género, color, cultura, edad, acceso, idioma y "otredad" para el desarrollo de capacidades y el empoderamiento?' (Grupo de Trabajo de Propuesta de Encuentro IMC 2000). Claramente, esto requerirá mucho más que simplemente 'incluir' a aquellos que están 'excluidos' por las jerarquías invisibles inherentes incluso a los estilos organizativos más antiautoritarios. Como ha argumentado Chris Crass:

La idea de que solo necesitamos que más personas de color se unan a nuestros grupos es un ejemplo de cómo funciona el privilegio blanco. Tiene la idea de que tenemos las respuestas y de cómo solo se debe entregar a las personas de color; a diferencia de, las personas de color se han estado organizando durante mucho tiempo y nosotros (activistas blancos) tenemos mucho que aprender, así que tal vez podría encontrar una manera de formar alianzas, relaciones y coaliciones para trabajar con personas de color y estar preparado para aprender y compartir. (Crass nd)

Ir más allá de una práctica que se parece demasiado al multiculturalismo liberal basado en el Estado requerirá que los activistas blancos/hombres cedan el control de los movimientos, eventos y proyectos, escuchen en lugar de hablar, vinculándose con organizaciones existentes en lugar

de duplicarlas, colonizarlas o agotarlas porque no parecen estar guiados por modelos familiares o dirigidos por personas conocidas. Significará recordar que a pesar de lo que puede ser un compromiso muy real con las luchas contra la opresión, aquellos de nosotros que somos privilegiados nos beneficiamos de nuestras posiciones en estructuras opresivas, principalmente al no tener que preocuparnos por los efectos que tienen sobre nuestra propia teoría y práctica. La responsabilidad infinita significa ser consciente de este privilegio y rechazarlo/difundirlo en la mayor medida posible. Sin embargo, más que nada, significa estar dispuesto a escuchar que aún no lo has logrado, que todavía tienes algo más que aprender.

Mientras que los teóricos y los políticos liberales fingen que todo está bien –excepto por algunas dificultades menores que se pueden superar haciendo una nueva ley, creando una ONG o ajustando una función burocrática aquí y allá– un número creciente de personas en todo el mundo están convergiendo en la noción de que el nuevo orden global necesita ser combatido en todos los niveles, en todas las localidades, a través de luchas múltiples, dispares pero entrelazadas. Aunque queda una inmensa cantidad de trabajo por hacer, parece que las conexiones a través de los abismos creados por los aparatos de división se están realizando, cada vez con mayor frecuencia y complejidad. Esto nos da una razón para esperar que la solidaridad infundada/responsabilidad infinita pueda ofrecer una

alternativa a las políticas de reconocimiento e integración, que los aparatos de división puedan desmantelarse significativamente a través de la acción comunitaria directa, en lugar de simplemente mejorarse, o incluso afianzarse aún más. –mediante reformas basadas en el Estado. La solidaridad infundada surge de una precaria 'unidad en la diversidad' propia, un conjunto complejo de experiencias (parcialmente) compartidas de lo que significa vivir bajo la hegemonía neoliberal, lo que significa combatirla y crear alternativas a ella. Proporciona una base para vincular a las comunidades venideras, para crear relaciones que no nos dividan en sujetos dispares e indefensos que ruegan ser integrados en el orden dominante.

## CONCLUSIÓN: SOCIALISMO UTÓPICO UNA Y OTRA VEZ

*Estoy totalmente agradecido con los hijos de puta que provocaron todo esto. Porque ahora los ciudadanos nunca serán el grupo cumplidor que eran antes. Te digo, tengo setenta y cuatro años, y he visto muchas guerras, y de cada una he salido mejor y más fuerte. Sin crisis, simplemente te revuelcas en la felicidad de un tonto. Necesitamos usar las crisis para darnos un nuevo nacimiento.*

Leonor,  
participante en asambleas de vecinos argentinos<sup>81</sup>

---

81 En 'Argentinos Hablan: Voces desde las Asambleas de Barrio' Disponible en: <<http://argentinanow.tripod.com.ar/6.html>> [consultado el 12 de julio de 2004].

## Señales de fracaso/señales de esperanza

La lógica de la hegemonía se ha agotado. Las revoluciones marxistas no han podido lograr una sociedad transparente y la reforma liberal se ha vuelto neoliberal, es decir, ha adquirido un tono reaccionario en lugar de progresista. Incluso la acción directa para impedir o mejorar el avance del orden existente tiene una eficacia limitada, ya que el poder muerto finalmente fluye alrededor de cualquier obstáculo que se interponga en su camino. Si fuera imposible escapar a la lógica de la hegemonía, esto sería ciertamente una receta para la desesperación. Pero como he tratado de mostrar, hay *otras* formas de lograr el cambio social. La teoría posestructuralista nos enseña que uno de los problemas básicos de la política contemporánea es descubrir cómo conseguir que más personas en más lugares superen no solo su deseo de dominar a los demás, sino también su propio deseo de ser dominados. La noción de singularidad como ejemplo sugiere que la mejor manera de hacer esto es crear alternativas sostenibles al orden existente, para mostrar concretamente que la forma en que están las cosas ahora no es la única forma en que pueden ser. Como suele ser el caso, los marginados están mostrando el camino que los de los centros deben aprender a seguir de alguna manera: *asambleístas* en Argentina,

activistas del LPM en Sudáfrica, aldeanos zapatistas en Chiapas, guerreros mohawk dentro/contra América del Norte, ocupantes ilegales en Londres, todos estos grupos y movimientos están explorando las posibilidades de modos de organización social no estatales, no capitalistas e igualitarios. Están trabajando para revertir la colonización de la vida cotidiana tomando el control y la responsabilidad de la conducción de sus propios asuntos. Nada es más importante hoy que construir, vincular y defender comunidades autónomas de este tipo. Ofrecen la única esperanza de escapar aunque sea parcialmente de los desastres que nos trae a todos la intensificación en curso de los peores efectos del capitalismo, la forma estatal, el racismo, el heterosexismo y la dominación de la naturaleza.

En este libro espero haber mostrado que gran parte de este tipo de actividad ya está en marcha. Sin embargo, ¿qué señales hay que indiquen que podría acelerarse? ¿Seguirán existiendo brechas y márgenes en el orden neoliberal, o las sociedades de control podrán aproximarse más a su meta de un orden perfecto y total? Sin caer en la trampa marxista de principios del siglo XX de depender de la "necesidad" histórica en lugar de la acción, aún es posible argumentar que la lógica del capital mismo puede ser un aliado. Por ejemplo, si apartamos la cabeza de los medios de comunicación aunque sea por un momento, se vuelve obvio que el mundo 'globalizado' de consumo sin fricciones cubre solo una porción muy pequeña del planeta, incluidas unas



pocas docenas de megaciudades y las redes de transporte que las conectan. La producción libre de fricciones, por supuesto, no existe en ninguna parte, pero la división global del trabajo y la autocensura de los medios de comunicación permiten a quienes viven la fantasía neoliberal pretender que sí existe; no *tenemos* que vivir el asesinato de líderes sindicales, la destrucción de cuerpos de mujeres jóvenes, el envenenamiento de ciudades y países enteros, que nos permiten disfrutar de una vida de descarte. Pero incluso esta visión está demasiado bajo el dominio de la ideología neoliberal, ya que no existe un gran centro urbano dentro de ningún enclave del primer mundo que no contenga áreas de gran privación. Es decir, que el feliz nuevo mundo, al igual que el viejo mundo, se basa en la explotación y, por lo tanto, debe crear y amplificar desigualdades de todo tipo. Un sistema capitalista simplemente no puede ser un sistema totalizado, ya que no habría nadie ni nada que explotar, ni potencial de *ganancias*.

La globalización es, en este sentido, una gran farsa, similar a los letreros en el camino a la ciudad y las imágenes de comidas gourmet en la película *Brasil* de Terry Gilliam. Por cada isla de aparente perfección que crea el neoliberalismo, surgirán más brechas, carencias y márgenes, más lugares que no son lo suficientemente rentables para ubicar la producción, demasiado empobrecidos para proporcionar mercados para el consumo, ni lo suficientemente 'hermosos' (es decir, no contaminados por la explotación

capitalista), para funcionar como sitios para los hogares de las estrellas de los medios y las élites neoliberales.

No sólo la lógica del capital, sino también los principios básicos de la ingeniería van en contra de la fantasía de un mundo totalmente integrado. Como sabe cualquier usuario de computadora, cuanto más complejo se vuelve un sistema, más difícil es mantenerlo, y más a menudo falla catastróficamente. Estúpidamente, pero afortunadamente para aquellos de nosotros que nos oponemos al orden dominante, la Internet militar/financiera ha sido despojada de la mayor parte de su carácter distribuido, es decir, de la diversidad y descentralización que la habría hecho relativamente estable e inmune a los ataques a pesar de su complejidad creciente. Por supuesto, lo que vale para internet vale para todos los sistemas que componen las sociedades de control. Entonces, incluso a medida que avanza el orden neoliberal, se vuelve más débil y lleno de agujeros. No existe una sola aldea global; más bien, innumerables fronteras dentro y entre los territorios reclamados por el sistema de estados emergen y desaparecen en respuesta a complejas relaciones de poder. Es en estos vacíos, en estos márgenes, donde se encuentran disponibles los espacios para la experimentación: edificios abandonados, barrios de bajos ingresos, áreas rurales sin un potencial turístico evidente, pueblos fantasmas y regiones geográficamente inaccesibles. Estos experimentos pueden realizarse 'ilegalmente', como en las zonas autónomas de

Chiapas, los centros sociales okupados y las fábricas ocupadas, o pueden vestirse con el traje de la normalidad, como en las cooperativas y comunidades intencionales. Cada forma de hacer las cosas tiene sus propios peligros: la represión estatal violenta, cada vez más llevada a cabo con la ayuda de "empresas de seguridad" corporativas, se usa comúnmente para destruir experimentos que pueden verse como "desafiantes del Estado de derecho", de modo que la ocupación ilegal, por ejemplo, paradójicamente significa estar constantemente huyendo. Por otro lado, aquellos experimentos que son menos aterradores para el orden existente y tienen alguna base legal para su existencia deben luchar constantemente con la cooptación, que generalmente es el resultado de demasiado 'éxito'. (Ya no podemos trabajar como una cooperativa, ¡somos demasiado grandes para todas esas cosas sensibles basadas en el consenso!)

Estas son solo dos observaciones bastante simples, pero apuntan a la necesidad de trabajar mucho más en la teorización de las posibilidades y peligros de construir alternativas al orden neoliberal. Esto sólo puede ser una teoría práctica y una práctica teórica, una que evite tanto la inmovilidad provocada por la abstracción excesiva *como* las frustraciones inherentes a emprender "hacer algo" sin prestar la debida atención a lo que otros están haciendo ahora y han hecho antes. Requiere la participación de activistas que sean conscientes de los debates pasados y

actuales dentro y entre movimientos sociales radicales, y de teóricos que estén dispuestos a decir más que 'la gente resolverá lo que se debe hacer'. Quizá esto no sea un pedido tan alto como podría parecer, ya que *los activistas siempre están haciendo teoría y los teóricos siempre son ya sujetos políticos*; el desafío radica en aumentar nuestra conciencia y aceptación de esta implicación mutua, en encontrar más formas de explorar más a fondo las tensiones que crea y las posibilidades que abre. Es en este espíritu que ofrezco, a modo de conclusión, algunas observaciones sobre los desafíos y oportunidades que enfrentan quienes se proponen lograr un cambio social sostenible a través de estrategias y tácticas basadas en la afinidad. En el camino también abordaré algunas preocupaciones comunes sobre la viabilidad de formas sociales, políticas y económicas no hegemónicas.

El primer punto que quiero señalar se refiere a lo que significa ser una 'minoría' en el sentido deleuziano. Con demasiada frecuencia, parecería que aquellos de nosotros que queremos vivir de manera diferente sentimos una necesidad apremiante de registrar esta diferencia dentro de la conciencia dominante, de modo que, aunque podamos lograr un grado razonable de comunidad y autonomía en un espacio geográfico particular, como un barrio de la ciudad o zona rural, nos encontramos constantemente orientándonos a la tarea de *convertir* a los demás. Este es el poder esperado del ejemplo, que nunca negaría, pero

también es una de las trampas de una orientación hegemónica que ve sólo dos posibilidades: ser los de 'arriba', o uno de tantos de al final de 'abajo'. Pensando fuera de la lógica de la integración, ser una minoría no aparece como una razón para intentar una inversión hegemónica de la relación de uno con la mayoría. Más bien, motiva la construcción de espacios más plenamente minoritarios. Una vez más, el ejemplo de las zonas autónomas zapatistas es interesante porque representa un intento exitoso de lograr una masa crítica en un espacio geográfico circunscrito, *de una manera particular a ese espacio*, a los sujetos, estructuras, procesos e historias que lo conforman. hazlo lo que es. Es poco probable, por ejemplo, que los sitios para la experimentación puedan ser asegurados por una rebelión armada en el Norte global, debido a las fuerzas de represión violenta mucho mayores bajo el mando de estos estados y la docilidad de larga data de la mayoría de la población. Sin embargo, al mismo tiempo, el ejemplo zapatista no es *del todo* incommunicable: ciertos elementos de esta lucha pueden apropiarse creativamente en otros lugares.

Las instituciones de los estados-nación liberal-democráticos, por ejemplo, pueden utilizarse de manera que se evite la canalización de toda la actividad política hacia la corriente de derechos/reconocimiento. Como muestran los experimentos de democracia participativa que se llevan a cabo en Brasil, es posible

aprovechar los sistemas que insisten en el gobierno de la mayoría aprovechando o creando una masa crítica en un espacio limitado. Porto Alegre es una de las cinco principales ciudades gobernadas por el socialista *Partido dos Trabalhadores* (Partido de los Trabajadores), y se ha hecho famosa por iniciar un programa de presupuesto participativo basado en reuniones vecinales que establecen prioridades para gastos de capital en temas como saneamiento, calles pavimentación y parques. Central a este enfoque es el compromiso de dar prioridad a los habitantes *más pobres* sobre los más ricos. Desde su inicio en la década de 1990, el programa se ha ampliado para incluir todo el presupuesto de la ciudad y se han creado consejos para discutir otros temas, como vivienda, salud, cultura y medio ambiente. La idea también se ha extendido, con diversos grados de éxito, a más de 100 ciudades brasileñas (Abers 2002). Tarso Genro, exalcalde de Porto Alegre, ve el presupuesto participativo como parte de la creación de un 'nuevo espacio público no estatal', que sin duda lo es. Sin embargo, este es un espacio basado en lo que él llama un 'consenso hegemónico'; en términos típicos de Gramsci, es de hecho parte de un 'nuevo Estado con dos esferas', una compuesta por 'gerentes' (el Estado) y la otra por 'organizaciones de ciudadanos' (sociedad civil) (Genro 2003, Tesis 15).

Un modelo similar está detrás del experimento inaugurado en el Estado de Kerala, India en 1996. Aquí se

creó la oportunidad para un mayor control local, paradójicamente, por una devolución de poder a nivel nacional bajo el noveno Plan Quinquenal de la India. El gobierno nacional exigió a todos los estados que delegaran algunas de sus funciones a niveles inferiores de gobierno, pero no especificó la forma en que esto debía hacerse. El gobierno socialista de Kerala optó por una inversión total del proceso de planificación habitual y se dispuso a crear un sistema de abajo hacia arriba basado en la participación democrática a nivel de aldea y barrio. Este proceso duró varios años e involucró reuniones en varios niveles de delegación, facilitado por la capacitación de miles de activistas. Culminó con la presentación de más de 150.000 propuestas de proyectos, de las cuales aproximadamente la mitad fueron financiadas (Franke y Chasin 1998). Como en los experimentos brasileños, el proceso democrático participativo aquí existió sólo para producir sugerencias para la acción estatal, en lugar de encontrar formas de proceder fuera del alcance del Estado. Así, en ambos casos, el grado de desviación de las prácticas hegemónicas es pequeño. Pero, dado que el trabajo de definir prioridades particulares a varios niveles de interacción es lo que tendría que hacerse en un federalismo verdaderamente no estatal, estos experimentos proporcionan guías importantes sobre lo que se puede lograr dentro y contra las instituciones democráticas liberales.

El mismo tipo de aperturas existen, y han sido explotadas, en algunos países del G8. Freetown of Christiania (La ciudad libre de Christiania), en Copenhague, es una comunidad intencional de larga data que ha logrado sobrevivir desde 1971 a pesar de las repetidas redadas policiales y la hostilidad de varios gobiernos, desarrolladores y los ciudadanos daneses más conservadores. La comunidad comenzó como una ocupación de un cuartel militar en desuso y se convirtió en una base para el movimiento Free Hash de Dinamarca. Se maneja con un conjunto mínimo de 'leyes' –sin drogas duras, sin armas, sin violencia y sin comercio dentro de edificios o áreas residenciales– y las decisiones se toman por consenso en reuniones abiertas. A diferencia de muchos okupas de vida mucho más corta, Freetown tiene su propia "política de inmigración" y se ha convertido en una de las principales atracciones para los turistas. Además de los cafés y bares frecuentados por estos visitantes, la comunidad tiene su propia sala de reuniones, casa de baños, fábricas, herrerías, servicio postal y estación de radio, y patrocina una cena navideña gratuita, así como conferencias internacionales (Marshall 1999). Christiania es mucho más una alternativa no estatal y no corporativa que Porto Alegre o Kerala, mientras que al mismo tiempo evita el mayor escollo de las comunidades intencionales –el aislamiento– a través de una cuidadosa atención a su relación con 'el exterior'. Es un excelente ejemplo de lo que se puede lograr a través de la construcción de enclaves minoritarios sostenibles dentro y contra el orden



dominante, incluso cuando uno de los motores de la comunidad (el uso de drogas blandas) está sujeto a una intensa represión estatal.

Obviamente, las instituciones liberales no pueden explotarse donde no existen de manera significativa, como es el caso en gran parte del Sur global y para muchas comunidades en países del Norte global. La propiedad privada, sin embargo, está viva y coleando en todo el mundo, y también es vulnerable a una subversión cuidadosa. La expropiación, como la definió Kropotkin, implica que las comunidades recuperen los recursos que están en manos de individuos, estados o corporaciones. Esto se puede hacer por medio de una revolución violenta, por supuesto, pero el camino de la renovación estructural sugiere algo diferente: aunar recursos para construir caparzones protectores dentro de los cuales podamos realizar nuestros experimentos con una interferencia mínima y a través de los cuales podamos establecer vínculos de solidaridad. Estos espacios pueden ser al menos tan autónomos como los habitados por corporaciones, que últimamente han logrado ganar bastante 'libertad' para sí mismos. La lógica es la misma que la de utilizar el sistema político liberal: los sistemas mayoritarios pueden servir para construir espacios autónomos semipermanentes donde se congregue una masa crítica de sujetos minoritarios.

Estas son, por supuesto, estrategias impuras y arriesgadas, pero yo diría que *todo* es impuro y arriesgado, incluso no hacer nada; por lo tanto, la presencia de impurezas y riesgos no son en sí mismas razones para descartar ninguna estrategia en particular. También es difícil decir exactamente cuáles podrían ser los riesgos, dado que se han llevado a cabo muy pocos experimentos de cambio social no hegemónico. Las comunidades intencionales y los movimientos de regreso a la tierra quizás se acerquen más a este modelo, pero no siempre han estado tan comprometidos como podrían con luchas más amplias<sup>82</sup>. Desde el punto de vista de la lógica de la afinidad, las comunidades que pueden desvincularse sin crear efectos mayores de dominación y explotación deberían ser bienvenidas a hacerlo. Planteo este punto porque este es precisamente el deseo expresado por muchos de los que más han sufrido la opresión eurocolonial, a través de corrientes como el nacionalismo negro estadounidense y la autodeterminación indígena tradicional. Rechazar la lógica del reconocimiento y la integración significa aceptar la necesidad que tienen algunas comunidades de curarse a sí mismas, en lugar de reprenderlas por sus inclinaciones 'antiliberales' o 'estatistas'. Como ha argumentado Lorenzo Komboa Ervin, "los anarquistas no pueden adoptar una posición rígida contra todas las formas de nacionalismo negro... *incluso* si existen diferencias ideológicas sobre la

---

82 Para una muestra de lo que están haciendo las comunidades intencionales de todo el mundo, consulte Bunker et al. (1997).

forma en que algunas de ellas se forman y operan" (1994: primera parte). Tomar esta línea es perpetuar el privilegio blanco en lugar de desafiarlo. También debe recordarse, como señala Ashanti Alston, que "el nacionalismo y el estatismo son diferentes porque el nacionalismo puede ser antiestatal" (1999). Esta distinción, por supuesto, también la hace la teoría política de los nativos americanos y destaca el peligro de criticar los nacionalismos rojo y negro sin prestar suficiente atención a la especificidad histórica y teórica de sus intervenciones.

Al mismo tiempo, no podemos olvidar que los efectos globales surgen y dependen de las microprácticas de poder. Por lo tanto, sería analíticamente poco sutil y políticamente imprudente simplemente privilegiar lo local sobre lo global, como si *todas* las prácticas locales *necesariamente* minimizaran la dominación. (Aquí sería aconsejable recordar la insistencia de Laclau y Mouffe en la naturaleza contingente de los resultados de cualquier movimiento, estrategia o táctica.) Más bien, es importante traer a la vista las prácticas de dominación y resistencia dentro de la categoría de lo local mismo. También es importante señalar que las estrategias de resistencia *puramente* locales, es decir, aquellas que no son conscientes de su ubicación dentro de las estrategias globales de dominación, o que no prestan suficiente atención a la misma, pueden ser impotentes. La resistencia y la construcción de alternativas deben conectarse en red, pero entonces la pregunta es:

¿cómo debemos proceder para minimizar el potencial de que las prácticas locales de resistencia vinculadas se conviertan en prácticas globales de dominación? Una vez más, la adhesión a un principio de pureza podría ser fatal. Aceptar la profunda interconexión de lo local y lo global, lo convencional y lo alternativo, puede permitirnos crear más espacios que sean sostenibles y al menos significativamente *diferentes* de la gran igualdad que amenaza con abrumarnos, en lugar de dejarnos esperando por el pedido perfecto que puede llegar... algún día. Las comunidades venideras no tienen por qué estar –de hecho *no pueden* estar– ni completamente vinculadas ni desvinculadas; más bien, establecerán sus propios vínculos en el proceso de construcción de redes descentralizadas de alternativas.

Yo diría que el desafío más apremiante al que se enfrenta hoy la práctica teórica radical es comprender mejor lo que los autonomistas llaman éxodo. Es necesario que haya una despedida; hay muchas formas en las que muchos de nosotros ya estamos tomando líneas de fuga del orden neoliberal. Pero los que se van deben tener un lugar adonde ir; como Deleuze y Guattari se cuidan de señalar, ninguna línea de fuga puede continuar para siempre. La pregunta, entonces, es: ¿cómo es posible reterritorializar alternativas sostenibles en lugar de volver al *statu quo* o deslizarse hacia la psicosis individual/la autodestrucción comunitaria? Las líneas de fuga que pasan por 'lugares' sostenibles se pueden discernir en la difusión de tácticas sin marca como RTS, FNB,

IMC, centro social, etc. Pero estas tácticas sin marca existen solo parasitariamente y, por lo tanto, plantean la cuestión de cómo sobrevivirán materialmente a largo plazo. Es decir, plantean la cuestión de las economías venideras. Claramente, las nuevas formas de comunidad deben implicar la creación de alternativas no solo en la cultura y la política, sino también en las relaciones económicas.

## **¿Qué hay de las economías venideras?**

Las economías marxistas y capitalistas son hegemónicas en el sentido de que buscan utilizar un solo mecanismo para guiar todo un sistema: el control estatal en el primer caso y un mercado libre para todos en el segundo. Todos los sistemas económicos realmente existentes involucran elementos tanto de libertad de mercado como de regulación estatal, pero lo que es crucial desde la perspectiva de la lógica de la afinidad es el *intento* de crear un campo monolítico. Las economías basadas en la afinidad no muestran este tipo de regularidad; lo único que puede unirlos es su compromiso compartido de minimizar la dominación y la explotación. Pero, ¿dónde, precisamente, se trazan las líneas entre la dominación y la no dominación, la explotación y la no explotación? Como mencioné, muchos anarquistas clásicos se acercaron bastante al

libertarianismo económico al confiar completamente en contratos entre individuos y pequeños grupos. Pero, ¿cuánto tiene que controlar un individuo antes de convertirse en capitalista? ¿Qué tan grande puede llegar a ser una 'pequeña empresa' antes de convertirse en una corporación? Hay, por supuesto, una gran cantidad de trabajo que se ha realizado sobre estas cuestiones, que por razones de espacio no puedo abordar aquí. Eso tendrá que esperar a otro libro, probablemente escrito por otra persona, porque así como no creo que las comunidades venideras puedan definirse de manera positiva y total, sugeriría que las economías asociadas con ellas también serán diversas y múltiples. De hecho, se están realizando numerosos experimentos en economía socialista no capitalista/no estatal, algunos de los cuales me gustaría mencionar, solo para dar una idea del tipo de posibilidades que se están explorando.

Uno de los experimentos más conocidos y exitosos en alternativas económicas es el sistema LETS, que actualmente cuenta con 1.500 grupos en 39 países (Taris 2003). LETS es básicamente un intercambio de trueque basado en la comunidad, donde los bienes y servicios se negocian y los débitos/créditos se rastrean mediante un sistema de contabilidad local. Es una red descentralizada sin marca: cualquiera puede iniciar un sistema LETS y conectarse con otros sistemas.

Los usuarios de LETS incluyen individuos, grupos y pequeñas empresas, para quienes funciona como un mercado alternativo. Claramente, los sistemas LETS no cuestionan los supuestos fundamentales de las relaciones de mercado capitalistas, ni desarrollan una crítica de la forma estatal. Proporcionan una alternativa, ciertamente, pero que existe dentro del orden existente, sin aspiraciones de vaciarlo o reemplazarlo.

La Economía Participativa, o ParEcon, está explícitamente vinculada a las tradiciones marxista y anarquista, y por lo tanto tiene un enfoque más radical. Según Tom Wetzel, ParEcon es 'un intento de especificar, en un programa económico, cuáles son las condiciones necesarias que deberían lograrse para tener un sistema económico sostenible en el que los trabajadores dejen de ser una clase explotada y subyugada; es decir, la Economía Participativa es un intento de especificar la estructura de un sistema económico sin clases y, por lo tanto, un programa económico para la 'autoemancipación de la clase trabajadora' (Wetzel nd). Michael Albert, el principal defensor de ParEcon, dice que se ocupa de cuatro preguntas clave, a las que proporciona sus propias respuestas características. A la pregunta de cómo se debe pagar a las personas por el trabajo que realizan, ParEcon responde argumentando que la remuneración debe basarse en 'esfuerzo y sacrificio, no en ganancias, poder o producción' (Albert 2000: 3). Citando al anarcosindicalista Rudolf

Rocker, Albert sugiere que "todas las personas deberían tener voz en las decisiones en proporción al grado en que se ven afectados por ellas" (4). Con respecto a cómo deben organizarse los lugares de trabajo, ParEcon aboga por 'complejos de trabajo equilibrados' que distribuirían de manera uniforme tanto las tareas agradables como las arduas. Finalmente, las decisiones de producción y consumo deben tomarse de acuerdo con la 'asignación participativa', es decir, sin mercados ni planificación central (6). En una charla reciente en la Feria del Libro Anarquista de Nueva Inglaterra (2001), Albert llamó a ParEcon una 'economía anarquista', y ha sugerido en otra parte que está orientada a lograr lo que él llama 'reformas no reformistas' mediante la 'construcción de nuevas instituciones en las entrañas de lo viejo' (2000: 159). Tanto en términos de sus objetivos como de sus medios para lograrlos, ParEcon parecería ser un proyecto de renovación estructural en el sentido en que he estado usando este término, hasta los experimentos que se han realizado utilizando este modelo. Estos incluyen las editoriales radicales South End Press (Cambridge, EE. UU.), Z Magazine (Toronto) y Arbeiter Ring (Winnipeg, Canadá), así como Mondragon Cafe, también en Winnipeg.

Sin embargo, ParEcon sigue siendo un proyecto utópico, ya que, al igual que las alternativas propuestas por Fourier y Owen, comienza con un cuerpo de teoría que busca implementar en la práctica. Los desarrollos recientes en



Argentina, discutidos en el Capítulo 1, ofrecen un modelo complementario que comienza con la práctica y está impulsado por la necesidad de llenar los vacíos dejados por el colapso de la economía nacional bajo las tensiones de la reestructuración neoliberal. Como recuerda Ezequiel Adamovsky:

Cuando surgieron los primeros grupos piqueteros, los mercados de trueque, las asambleas y la visión, no fue fruto de años de paciente campaña (casi nadie defendía este tipo de organizaciones antes de que nacieran), sino de una espontánea creación intuitiva. Toda la economía y el sistema político se derrumbaron, la gente no confiaba en ninguno de los partidos, líderes o sindicatos disponibles, por lo que simplemente se reunieron con otras personas como ellos y se preguntaron unos a otros '¿Tienes alguna idea de lo que está pasando aquí? ¿Qué hacemos para proteger nuestras vidas? (Adamovsky y Albert 2003)

Sea como sea que lleguen a ser, el poder de las economías alternativas reside en el hecho de que cada dólar que no gastamos en las economías capitalistas y socialistas de Estado debilita esas economías.

Al hacer nuestros propios arreglos, ayudamos a que los sistemas hegemónicos se vuelvan superfluos y reduzcamos nuestra dependencia de ellos.

## **Un futuro utópico: el fin de la 'sociedad civil'**

Tomar una posición no totalizadora con respecto a la actividad económica también nos ayuda a superar los problemas asociados con teorizar 'la economía' como una 'esfera' autónoma de actividad separada de otras 'esferas' similares. Como he mostrado en los capítulos sobre la genealogía de la hegemonía, en la teoría liberal, tanto de la variedad capitalista como posmarxista, es solo cuando una sociedad civil (que puede identificarse o no con un mercado capitalista o verse que lo incluye) es externamente 'mediado' por una forma estatal que surge de la situación definitoria y altamente deseable de 'pluralismo' (Shalem y Bensusan 1994). Desde el punto de vista liberal, las formas de gobierno en las que se ha eliminado esta distinción deben volverse 'totalitarias' (excesivamente ordenadas) o 'anárquicas' (excesivamente desordenadas), dependiendo de si es el Estado o la sociedad/economía civil la que excede en sus funciones los límites adecuados. Existe una percepción similar en la mayoría de las ramas del marxismo, donde la coerción estatal se ve como un mal desafortunado, pero necesario, en el camino hacia una sociedad sin clases. Dentro de estos paradigmas, entonces, es imposible imaginar que se pueda lograr suficiente orden en las sociedades (pos)modernas sin recurrir a la forma estatal.

Los anarquistas han adelantado la tesis herética de que antes del surgimiento del sistema de estados, los llamados 'bárbaros' no vivían en un estado hobbesiano presocial de guerra perpetua. Más bien, como argumentó Kropotkin, las asociaciones de aldeas formaron la base de sociedades complejas y en su mayoría pacíficas en todo el mundo, y sentaron las bases de lo que se conocería como civilización moderna. Desde este punto de vista, es tanto posible *como* deseable que los seres humanos vivan sin la intervención estatal (principio político/hegemonía), si existen modos de organización no estatales y no corporativos suficientemente fuertes (principio social/afinidad) para asumir las tareas que se les asignan en los otros paradigmas. Es decir, la sociedad civil, tal como la conocemos actualmente, no sólo es superflua, sino peligrosa, pues presume y refuerza tanto las formas estatales como las corporativas a través de la teoría de las esferas autónomas de actividad.

Renunciar a la 'sociedad civil', por supuesto, significa renunciar al 'pueblo', y este es un punto delicado para muchos cuyas concepciones del cambio social están guiadas por una lógica hegemónica. Este sentimiento se revela en el siguiente pasaje de un libro reciente sobre democracia radical de Anna Marie Smith:

El compromiso con la promoción del pluralismo democrático debe implicar la obligación social de construir las condiciones en las que sea posible la

autodeterminación de *todos* –y en especial de los tradicionalmente desempoderados–. En los Estados Unidos, por ejemplo, *solo* se pudo avanzar hacia este objetivo después de cambios radicales en el sistema político y redistribuciones masivas de ingresos, empleo, acceso a la educación y acceso a la atención médica. (Smith 1998: 149)

Aquí podemos ver lo que ahora debería ser familiar como una lógica híbrida de la revolución reformista: se espera que el cambio incremental a las instituciones basadas en el Estado se sume, a través de efectos de irradiación aditivos, a una reconstitución total de la sociedad objetivo. La insistencia en que todo debe cambiarse a la vez para todos surge de un poderoso ideal de justicia social: nadie debe quedarse atrás mientras algunos de nosotros marchamos hacia una vida mejor. Sin embargo, después de unos pocos cientos de años de experiencia, está empezando a ser obvio que lo que solía llamarse las masas, al menos en los países del G8, implosionó en lo que Jean Baudrillard llama la masa. 'Su fuerza es actual, en el presente, y suficiente en sí misma. Consiste en su silencio, en su capacidad de absorber y neutralizar, ya superior a cualquier poder que actúe sobre ellas' (Baudrillard 1983: 3). Si Baudrillard está en lo cierto –y creo que lo está– ninguna cantidad de radiación puede librar al cuerpo social de sus tumores cancerosos –la energía simplemente será absorbida por la masa.

Baudrillard, por supuesto, es ampliamente criticado por el nihilismo político al que lo lleva su comprensión de la mayoría silenciosa. Pero la aceptación de las perspectivas limitadas para revolucionar a las masas o reformar las masas en los países del G8 no necesariamente lleva a este tipo de conclusión. Baudrillard *tuvo* que exigir que nos olvidemos de Foucault, porque Foucault está entre los que nos dan los recursos para entender que el fatalismo de Baudrillard es el resultado de su incapacidad para superar la lógica de la hegemonía. La revolución y la reforma no han producido los bienes, es cierto, y ni las masas ni la masa tienen ningún potencial político. Sin embargo, lo que parece que *nunca se puede hacer por nadie* usando métodos hegemónicos quizás podamos hacerlo *algunos* de nosotros, *aquí y ahora*. Esta sugerencia, por supuesto, tiene connotaciones elitistas, razón por la cual me he esforzado tanto en señalar que no son los ricos del primer mundo los que lideran el camino, sino los que más sufren las depredaciones del capital globalizador. Seguir sus pasos significa que nosotros, los del norte global, debemos aprender a satisfacer nuestras propias necesidades a nivel local, limitando así nuestra participación y drenando energía del orden neoliberal. En la medida en que tengamos éxito en hacer esto, socavaremos nuestro privilegio y nos solidarizaremos con aquellos que no lo comparten. Además, al brindar alternativas a quienes pueden y se unirán al éxodo del orden neoliberal, nos abrimos a compartir lo que hemos construido. Tanto a corto como a largo plazo, diría yo, se puede lograr un cambio

social más progresivo para más personas deshaciéndonos de uno de los últimos vestigios de la lógica de la hegemonía, que también se remonta a los socialistas utópicos: la voluntad de salvar a todos a la vez.

Para evitar otro tipo de mala interpretación, quiero dejar claro que no estoy abogando por el rechazo total a los programas reformistas o revolucionarios en todos los casos; hacerlo sería intentar hegemonizar el campo del cambio social. Más bien, como será obvio a partir de una lectura cuidadosa del párrafo anterior, estoy citando lo que veo como las *perspectivas limitadas históricamente establecidas* para estos modos, y argumentando que las estrategias y tácticas no hegemónicas deben explorarse *más a fondo* de lo que se ha hecho hasta ahora. Es cuestión de deshacerse de un bagaje que podría permitirnos abarcar más, para buscar los espacios de solución más a fondo. En una época en la que estamos rodeados de formas estatales y corporativas, es ridículo pensar que podemos simplemente ignorarlas; como mínimo necesitamos estar protegidos, y una de las mejores maneras de hacerlo es poner algo de energía para influir en cómo evolucionan. Al mismo tiempo, debe ser obvio que estoy privilegiando la acción directa para la construcción de alternativas sustentables sobre la revolución y la reforma. Yo diría que *la mayor parte* de nuestra energía debería dedicarse a lo primero, mientras nos involucramos con los estados y las corporaciones solo cuando sea necesario para promover su deslizamiento hacia

una relativa oscuridad y para protegernos contra sus depredaciones. Lo más convincente de la renovación estructural es su capacidad para lograr los objetivos de la revolución y la reforma aquí y ahora, en lugar de posponerlos en un lugar y momento distantes. Y, al menos en teoría, si todos se unieran al éxodo a la vez, entonces el mundo entero *podría* cambiar de la forma que desean quienes creen en una transformación simultánea. De hecho, esto no parece menos probable que ocurra a través de la renovación estructural que a través de los otros métodos.

Una de las grandes ventajas de la teoría posmarxista de la democracia radical fue que desvió la atención teórica de una revolución proletaria milenaria a los nuevos movimientos sociales "realmente existentes" y los ciudadanos que los componen. Podría sugerirse que al defender la renovación estructural por parte de herreros que operan fuera de la sociedad civil, estoy deshaciendo este buen trabajo al retroceder a una posición utópica. Espero que al proporcionar una genealogía detallada de la teoría y la práctica de la renovación estructural haya dejado de lado algunas de estas preocupaciones. Al igual que los nuevos movimientos sociales estatistas que les precedieron, estos experimentos no estatistas existen en realidad, son parte de una tendencia histórica y deben tomarse mucho más en serio en las discusiones sobre el cambio social radical. Un beneficio de hacer esto es que podemos comenzar a distinguir entre lo que Deleuze y

Guattari llaman radícula y formas radicales de organización rizomática. Los sistemas rizomáticos son "redes acentradas... finitas de autómatas en las que la comunicación va de un vecino a otro... de modo que las operaciones locales se coordinan y el resultado global final se sincroniza sin una agencia central" (1987: 17). Si bien el rizoma, como hemos visto, se asocia comúnmente con modos micropolíticos de cambio social basados en la afinidad, de ninguna manera es una alternativa esencialmente "buena" a un árbol "malo". Como se desprende claramente del uso de Internet tanto para desarrollar un complejo militar-industrial (EE. UU.) como para organizarse contra sus excesos (zapatistas), estas formas no son mutuamente excluyentes, sino que coexisten y mutan a través de modos siempre cambiantes de empleo y estados de relativa hegemonía. De hecho, las sociedades posmodernas de control dependen cada vez más de multiplicidades descentradas que, sin embargo, son de naturaleza jerárquica y autoritaria. Es crucial señalar la distinción que hacen Deleuze y Guattari entre estas formas rizomáticas *radiculares* que tienen efectos arborescentes significativos, y aquellos sistemas rizomáticos *radicales* que son antijerárquicos y preservan la autonomía local en la mayor medida posible. Sin tener en cuenta esta distinción, sería una utopía creer, como parecen creer muchos teóricos y activistas, que *descentralización significa autonomía*. No significa tal cosa, necesariamente. Más bien, la descentralización con la misma facilidad, y mucho más



probablemente en las condiciones actuales, significa un cambio de la disciplina moderna al control posmoderno. Con el advenimiento y el rápido crecimiento de las formas radicales rizomáticas, mantener esta diferenciación se convertirá en una tarea cada vez más apremiante, análoga al problema de la retroalimentación positiva en las estrategias izquierdistas para utilizar la forma estatal como herramienta política disciplinaria.

También sugeriría que la renovación estructural basada en la lógica de la afinidad es menos utópica que la reforma o la revolución en su orientación hacia la realización de las formas deseadas aquí y ahora. Se trata de construir espacios, lugares o *topias* en el sentido más literal del término. También es eminentemente práctico señalar que estos espacios se encuentran en las utopías y atopías que se están creando junto y a un ritmo mayor que la distopía neoliberal del capital libre. En sus compromisos agonísticos y cooperativos con otras tendencias teóricas y movimientos sociales, el anarquismo se ha despojado de su dependencia modernista de un ideal utópico y ha ampliado su compromiso de hacer uso de modos de organización que ya existen. Como señala Colin Ward, citando a Paul Goodman: 'Una sociedad libre no puede ser la sustitución del viejo orden por un 'nuevo orden'; es la extensión de las esferas de libre acción hasta que constituyen la mayor parte de la vida social' (1996: 11). Con las corporaciones trabajando para socavar a los estados, y tanto los estados como las

corporaciones dependiendo cada vez más de un sistema complejo y destartalado de control computarizado, ahora hay más brechas que nunca para explotar más utopías y atopías dentro de las cuales los experimentos autónomos podrían funcionar y llevarse a cabo. Ahora, más que nunca, parecería que nos enfrentamos a una elección entre la anarquía y el anarquismo.

## AGRADECIMIENTOS

No podría haber escrito este libro sin recurrir al trabajo de estudiantes/activistas investigadores que se han asociado con el Proyecto Affinity, que opera en la Universidad de Queen en Kingston, Ontario y mantiene un sitio web en < [www.affinityproject.org](http://www.affinityproject.org) >. Estos incluyen a Hilton Bertalan, Naila Bhanji, Jake Burkowicz, Enda Brophy, Christopher Canning, Ryan Mitchell, Rick Palidwor, Nadia Knircha, Brianne Selman, Andrew Stevens y Lori Waller. También me he beneficiado de las conversaciones con Taiaiake Alfred, Allan Antliff, Mark Cote, Glen Coulthard, Greig dePeuter, David Firman, Dina Khorasane, Jennifer Pybus y Scott Uzelman, y de las interacciones con estudiantes de pregrado y posgrado en mis seminarios en la Universidad de Queen. Estoy particularmente en deuda con Sean Haberle, quien viajó mucho para realizar entrevistas con activistas en varios lugares del centro de Canadá y el noreste de los Estados Unidos. Sarita Srivastava también merece una mención especial por sugerir una revisión importante que me ayudó a superar un obstáculo de escritura

particularmente desalentador, y por ser una colega y amiga inspiradora. Finalmente, y lo más importante, quiero reconocer las contribuciones de mi socia Alison Gowan, quien durante muchos años ha sido una fuente crucial de apoyo intelectual y emocional para mi trabajo y, mucho más importante, para mi vida en general.

## REFERENCIAS

- Abers, Rebecca (2002) 'Daring Democracy: Porto Alegre, Brazil', in *New Internationalist* (December). Available at: [http://www.thirdworldtraveler.com/South\\_America/Democracy\\_PortoAlegre.html](http://www.thirdworldtraveler.com/South_America/Democracy_PortoAlegre.html) [accessed, July 26, 2004]
- Aboriginal Provisional Government (APG) (1992a) 'Intellectual Prisoners', The APG Papers. Available from: <[www.faira.org.au/issues/apg01.html#prisoners](http://www.faira.org.au/issues/apg01.html#prisoners)> [accessed June 22, 2003]
- (1992b) 'Law Reform and the Road to Independence', The APG Papers. Available from: <[www.faira.org.au/issues/apg01.html#reform](http://www.faira.org.au/issues/apg01.html#reform)> [accessed June 22, 2003]
- (1992c) 'Towards Aboriginal Sovereignty', The APG Papers. Available from: <[www.faira.org.au/issues/apg01.html#sovereignty](http://www.faira.org.au/issues/apg01.html#sovereignty)> [accessed June 22, 2003]
- Ackelsberg, Martha (1991) *Free Women of Spain: Anarchism and the Struggle for the Emancipation of Women* (Bloomington: Indiana University Press)
- Adamovsky, E. and Albert, M. (2003) 'Argentina and Parecon: Michael Albert Interviews Ezequiel Adamovsky', *Znet*. Available from: <[http://www.zmag.org/content/print\\_article.cfm?itemID=3995&sectionID=41](http://www.zmag.org/content/print_article.cfm?itemID=3995&sectionID=41)> [accessed April 18, 2003]

- Adams, Jason (n.d.) 'Postanarchism in a Bombshell', Aporia Journal. Available from: <<http://aporiajournal.tripod.com/postanarchism.htm>> [accessed April 18, 2003]
- Africa, Frank (2003) Interview with Sean Haberle, for the Affinity Project, Queen's University at Kingston, Ontario. Conducted July 16, 2003, in Baltimore USA
- Agamben, G. (1993) *The Coming Community* (Minneapolis and London: University of Minnesota Press)
- Ahooja, Sarita and Schmidt, Andrea (2003) 'Stop the Deportations: Solidarity With Montreal's Sans-Statuts', *New Socialist* (Jan./Feb.): 9–11
- Ainger, Katherine (2002) 'Mujeres Creando: Bolivian Anarcha–Feminist Street Activists', in Dark Star (ed.) *Quiet Rumours: An Anarcha–Feminist Reader* (London: AK Press)
- Albert, Michael (2000) *Moving Forward: Program for a Participatory Economy* (London: AK Press)
- (2001) 'Anarchist Economics'. Talk given at the New England Anarchist Bookfair. Available from: <<http://www.radio4all.net/proginfo.php?id=3952>> [accessed January 28, 2002]
- Alexander, M. Jacqui and Chandra T. Mohanty (eds.) (1997) *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* (New York: Routledge)
- Alfred, Taiaiake (1999) *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto* (Don Mills, Ontario: Oxford University Press)
- Alston, Ashanti (1999) 'Beyond Nationalism But Not Without It'. Available from <[http://www.illegalvoices.org/knowledge/writings\\_on\\_anarchism/beyond\\_nationalism\\_but\\_not\\_without\\_it.html](http://www.illegalvoices.org/knowledge/writings_on_anarchism/beyond_nationalism_but_not_without_it.html)>. Accessed April 8, 2005

- Anderson, Perry (1976) 'The Antinomies of Antonio Gramsci', *New Left Review* (Nov.–Dec.): 5–78
- Anzaldúa, Gloria E. (1987) *Borderlands/La Frontera* (San Francisco: Spinsters/ Aunt Lute)
- (2000/1982) 'Turning Points: An Interview with Linda Smuckler', in Ana Louise Keating (ed.) *Interviews/Entrevistas* (London: Routledge)
- (2002a) *Preface to This Bridge Called Home* (London: Routledge)
- (2002b) 'La Prieta', in *This Bridge Called Home* (London: Routledge)
- Apena, Adeline (1995–6) 'Women's Cooperatives in Nigeria's Food Economy', *Africa Update Nigeria Revisited*, 3(1)
- Apreza, Ines Castro (2003) 'Contemporary Women's Movements in Chiapas', in C. Eber and C. Kovic (eds.) *Women of Chiapas* (London: Routledge)
- ARA (Anti–Racist Action) Montreal (2004) 'What is ARA?' (Montreal: ARA [pamphlet])
- Arat–Koc, Sedef (2002) 'Imperial Wars or Benevolent Interventions? Reflections on "Global Feminism" Post September 11th', *Atlantis*, 26(2): 53–65
- Arendt, Hannah (1977/1963) *On Revolution* (Harmondsworth: Penguin)
- Ariwahkehte, Clifton (2004) 'Anarchism and Traditional Iroquois Culture'. Paper given at the Montreal Anarchist Bookfair, May 16, 2004
- Aster, Consorzio, Centro sociale Cox 18, Centro Sociale, Leoncavallo, Primo Moroni (1996) *Centri Sociali: Geographie Del Desiderio* (Milan: Shake)
- Bagguley, Paul (1992) 'Social Change, the Middle Class and the Emergence of "New social movements": a critical analysis', *The Sociological Review*, 40(1): 26–48
- Bahro, Rudolf (1986) 'Basic Positions of the Greens', in *Building the Green Movement* (Philadelphia: New Society Publishers)

- Bakhtin, Mikhail (1984) *Problems of Dostoevsky's Poetics* (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- Bakunin, Mikhail (1990/1873) *Statism and Anarchy* (Cambridge: Cambridge University Press)
- (1867) 'Federalism, Socialism, Anti-Theologism', Speech Delivered September 1867 to the League for Peace and Freedom. Available from:  
<<http://www.blancmange.net/tmh/articles/reasprop.html>>  
[Accessed July 28, 2004]
- (1973/1866) 'Principles and Organization of the International Brotherhood', in A. Lehning (ed.) *Michael Bakunin: Selected Writings* (London: Jonathan Cape)
- (1973/1870) 'Revolutionary Organization and the Secret Society', in A. Lehning (ed.) *Michael Bakunin: Selected Writings* (London: Jonathan Cape)
- (1973/1895) 'On Federalism and Socialism', in A. Lehning (ed.) *Michael Bakunin: Selected Writings* (London: Jonathan Cape)
- (1973/1871a) 'On Science and Authority', in A. Lehning (ed.) *Michael Bakunin: Selected Writings* (London: Jonathan Cape)
- (1973/1871b) 'The Paris Commune and the Idea of the State', in A. Lehning (ed.) *Michael Bakunin: Selected Writings* (London: Jonathan Cape)
- Barclay, Harold (1992) *People without Government: An Anthropology of Anarchy* (London: Kahn & Averill)
- Battistuzzi, Dave (2003) Interviews with Sean Haberle, research assistant for the Affinity Project, Queen's University at Kingston, Ontario. Interviews conducted May 10 and July 19, 2003
- Baudrillard, Jean (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities: or, the End of the Social, and other Essays* (New York: Semiotext(e))
- Beck, Ulrich (2000) *What is Globalization?* (Oxford: Polity Press)



- Bell, John (1999) 'The End of Our Domestic Resurrection Circus: Bread and Puppet Theatre and Counterculture Performance in the 1990s', *TDR: The Drama Review* 43(3): 62–80
- Benhabib, Seyla (1995) *Feminist Contentions: a Philosophical Exchange* (New York: Routledge)
- Berardi, Franco (Bifo) (1998) *La Nefasta Utopia di Potere Operaio: Lavoro Tecnica Movimento nel Laboratorio Politico del Sessantotto Italiano* (Roma: Cestelvecchi)
- Berry, David (2003) 'Daniel Guerin's Engagement with "Sexology" from the 1950s and his Contribution to the Theorization of Sexuality and Gender from a Historical Materialist Perspective'. Presented at the conference *Socialism and Sexuality: Past and Present of Radical Sexual Politics*, Amsterdam, October 3–4, 2003
- Bertram, Benjamin (1995) 'New Revolutions on the "Revolutionary" Politics of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe', *Boundary 2*, 22(3): 81–110
- Best, Steven and Douglas Kellner (1991) *Postmodern Theory: Critical Interrogations* (New York: The Guilford Press)
- Bey, Hakim (1991a) 'Post–Anarchism Anarchy', in *TAZ. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism* (New York: Autonomedia)
- (1991b) 'The Temporary Autonomous Zone', in *TAZ. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism* (New York: Autonomedia)
- (1991c) 'The Lemonade Ocean & Modern Times: A Position Paper by Hakim Bey'. Available from: <http://www.spunk.org/texts/writers/bey/sp000917.html> [Accessed July 28, 2004]
- (1991d) 'Black Crown and Black Rose: Anarcho–Monarchism and Anarcho–Mysticism', in *TAZ. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism* (New York: Autonomedia)
- (1993) *Permanent TAZs*. Available from: <http://www.left-bank.org/bey/permane2.htm> [accessed July 28, 2004]

- (1996) Millennium. Available from: <<http://www.left-bank.org/bey/millenni.htm>> [accessed July 28, 2004]
- Bhabha, H. (1994) *The Location of Culture* (London: Routledge)
- Bhabha, H. and Comaroff, J. (2002) 'Speaking of Postcoloniality, in the Continuous Present: A Conversation', in David Theo Goldberg and Ato Quayson (eds.) *Relocating Postcolonialism* (Oxford: Blackwell)
- Black, Bob (1985) *The Abolition of Work*. Available from: <<http://www.t0.or.at/bobblack/abolishw.htm>> [accessed May 18, 2002]
- BLF (2004a) *The Art & Science of Billboard Improvement: a Comprehensive Guide to the Alteration of Outdoor Advertising*. Available from: <<http://www.billboardliberation.com/guidebook.html>> [accessed June 25, 2004]
- (2004b) *The BLF Manifesto*. Available from: <<http://www.billboardliberation.com/manifesto.html>> [accessed June 25, 2004]
- Bobbio, Norberto (1979) 'Gramsci and the Conception of Civil Society', in C. Mouffe (ed.) *Gramsci and Marxist Theory* (London: Routledge)
- (1987) 'A Socialist Democracy?', in R. Griffin (trans.) *Which Socialism? Marxism, Socialism, and Democracy* (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- Boelscher-Ignace, M. and R. Ignace (1998) 'The Old Wolf in Sheep's Clothing? Canadian Aboriginal Peoples and Multiculturalism', in D. Haselbach (ed.) *Multiculturalism in a World of Leaking Boundaries* (Munster: LIT Verlag), pp. 133–54
- Bookchin, Murray (1995) *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm* (London: AK Press)
- (1998) *The Spanish Anarchists: The Heroic Years 1868–1936* (Edinburgh: AK Press)
- Braidotti, Rosi (1997) 'Meta(l)morphoses', in *Theory, Culture & Society* 14(2): 67–80

— (2002) *Metamorphoses* (Oxford: Polity Press)

Brophy, Enda and Cote, Mark (2003) 'Le Vite dei Manifestanti Infami', in *DeriveApprodi*, 25

Buber, Martin (1958/1949) *Paths in Utopia* (Boston: Beacon Press)

Buchanan, Ian (2002) 'What is "Anti-globalization?" I Prefer Not To Say', *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, (24): 153–5

Bunker, Sarah et al. (eds.) (1997) *Diggers and Dreamers: The Guide to Communal Living 98/99* (London: Diggers and Dreamers Publications)

Butler, Judith (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (London: Routledge)

— (1993a) 'Imitation and Gender Insubordination', in *Gay and Lesbian Studies Reader* (London: Routledge)

— (1993b) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'* (London and New York: Routledge)

— (1998) 'Merely Cultural', *New Left Review*, 227 (Jan./Feb.): pp. 33–44

Butler, J., E. Laclau and S. Zizek (2000) *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (London and New York: Verso)

Call, Lewis (2002) *Postmodern Anarchism* (Lanham: Lexington Books)

Callahan, Manuel (2001) 'Zapatismo and the Politics of Solidarity', in Eddie Yuen et al. (eds.) *The Battle of Seattle: The New Challenge to Capitalist Globalization* (New York: Soft Skull Press)

Carr, Marilyn, Martha Chen and Renana Jhabvala (eds.) (1997) *Speaking Out: Women's Economic Empowerment in South Asia* (Dhaka: University Press Limited)

Chiapaslink (2000) *The Zapatistas: A Rough Guide* (Bristol: Chiapaslink)

Cimino, Roberto (1989) *Testimonianza Di Roberto Cimino ('75–'78)*. Available from:  
<<http://www.ecn.org/leoncavallo/storic/cimino.htm>> [accessed May 16, 2002]

- Clarita (2003) Interview with Sean Haberle, for the Affinity Project, Queen's University at Kingston, Ontario. Conducted July 20, 2003
- Clarke, John (2001) Short History of OCAP. Available from: <[http://www.ocap.ca/archive/short\\_history\\_of\\_ocap.html](http://www.ocap.ca/archive/short_history_of_ocap.html)> [accessed May 16, 2002]
- Clastres, P. (1989) *Society against the State* (New York: Zone Books)
- Cleaver, Harry (1994) 'Kropotkin, Self-valorization, and the Crisis of Marxism', *Anarchist Studies*, 2: 119–36
- (1998) 'The Zapatistas and the Electronic Fabric of Struggle', in J. Holloway and E. Pelaez (eds.) *Zapatista: Reinventing Revolution in Mexico* (London: Pluto Press)
- (2000) *Reading Capital Politically* (New York: Semiotext(e))
- Collins, Patricia Hill (1991) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (New York: Routledge)
- Committee for the Real Estate Show (1980) *The Real Estate Show Manifesto or Statement of Intent*. Available from: <[http://www.abcnorio.org/about/history/res\\_manifesto.html](http://www.abcnorio.org/about/history/res_manifesto.html)> [accessed May 23, 2004]
- Cote, Mark (2003) 'The Italian Foucault: Subjectivity, Valorization, Autonomia', *Politics and Culture*, 3
- Crass, Chris (n.d.) 'Confronting Global Capitalism and Challenging White Supremacy: Thoughts on Movement Building and Anti-Racist Organizing'. Available from: <<http://www.staralliance.org/starcives/cws.html>> [accessed May 23, 2004]
- Critchley, S. (1996) 'Deconstruction and Pragmatism—Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?', in Chantal Mouffe (ed.) *Deconstruction and Pragmatism* (London: Routledge)
- (1999) *The Ethics of Deconstruction*, 2nd edn (Edinburgh: Edinburgh University Press)

- Critical Arts Ensemble (CAE) (1994) *The Electronic Disturbance* (New York: Semiotext(e))
- (1996) *Electronic Civil Disobedience* (New York: Semiotext(e))
- Crossley, Nick (2003) *Making Sense of Social Movements*. Buckingham: Open University Press
- CSA (2003) Anonymous interview with former Italian social centre activist. Conducted July 2003 by Enda Brophy
- Dalla Costa, Maria Rosa and Selma James (1973) *The Power of Women and Subversion of the Community* (Bristol: Falling Wall Press)
- Day, Richard J.F. with T. Sadik, (2000) *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity* (Toronto: University of Toronto Press)
- (2001a) 'Who is This We that Gives the Gift? Native American Political Theory and the Western Tradition', *Critical Horizons*, 2(2): 173–201
- (2001b) 'Ethics, Affinity, and the Coming Communities', *Philosophy and Social Criticism*, 27(1): 21–38
- (2002) 'BC Land Claims, Liberal Multiculturalism, and the Specter of Aboriginal Nationhood', *BC Studies* (Summer): 5–34
- Deleuze, Gilles (1992) 'Postscript on the Societies of Control', *October* # 59 (Winter): 3–7
- (1995) *Negotiations* (New York: Columbia University Press) — (1998) *Foucault* (Minneapolis: University of Minnesota Press) Deleuze, G. and F. Guattari (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- Deleuze, G. and Parnet, C. (1983) 'Politics', in John Johnston (trans.) *On the Line* (New York: Semiotext(e))
- Deloria Jr., Vine and R.M. Lytle (1984) *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty* (Austin: University of Texas Press)

- Del Re, Alisa (1996) 'Women and Welfare: Where is Jocasta?', in M. Hardt and P. Virno (eds.) *Radical Thought in Italy* (Minneapolis: University of Minnesota Press), pp. 98–113
- Derrida, J. (1978) 'Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences', in *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press), pp. 278–94
- (1994) *Spectres of Marx* (London: Routledge)
- Derrida, J. with Kristine McKenna (2002) 'The Three Ages of Jacques Derrida: An Interview with the Father of Deconstructionism', *LA Weekly* (November): 8–14
- DIAND (Department of Indian Affairs and Northern Development, Canada) (1997) *Gathering Strength: Canada's Aboriginal Action Plan* (Ottawa: Minister of Public Works and Government Services)
- Dogra, Bharat (2002) *Whither the Chipko Years? The Fading Gains of Himalayan Conservation*. Available from: <http://www.indiatogether.org/environment/articles/postchipko.htm> [accessed August 13, 2002]
- Doherty, H. (1968/1851) *Introduction to The Passions of the Human Soul and Their Influence on Society and Civilization*, vol. 1 (New York: Augustus M. Kelley)
- Dominick, Brian (n.d.) *ParEcon, Anarchy and Politics. Participatory Economics Project*. Available from: [http://www.parecon.org/writings/brian\\_state.htm](http://www.parecon.org/writings/brian_state.htm) [accessed August 13, 2002]
- Dua, Ena and Angela Robertson (1999) *Scratching the Surface: Canadian Anti-Racist Feminist Thought* (Toronto: Women's Press)
- Dua, Ena and Alissa Trotz (2002) 'Transnational Pedagogy: Doing Political Work in Women's Studies. An Interview With Chandra Mohanty', *Atlantis*, 26(2): 66–77
- Dworkin, Andrea (1974) *Woman Hating* (New York: Dutton)
- (1989) *Letters from a War Zone: Writings, 1976–1989* (New York: E. P. Dutton)

- Dyer–Witheford, Nick (1999) *Cyber–Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High–Technology Capitalism* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press)
- (2002) 'Global Body, Global Brain/Global Factory, Global War: Revolt of the Value Subjects', *The Commoner*, 3 (January): 1–30
- Dykstra, Mathieu (2003) Interview with Sean Haberle, for the Affinity Project, Queen's University at Kingston, Ontario. Conducted May 10, 2003 in Montreal, Quebec
- Earth First! (2004) *Earth First in Britain*. Available from: <<http://www.earthfirst.org.uk>> [accessed September 11, 2004]
- Eisenstein, Z. (1979) 'Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism' in *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (New York and London: Monthly Review Press), pp. 5–40
- Elam, Diane (1994) *Feminism and Deconstruction: Ms. en abyme* (London: Routledge)
- Eldridge, Dan (2003) 'Anarchy in the Steel City', *Pulp* (May 29, 2003–June 5, 2003)
- Eleanor (2003) Interview with Sean Haberle, research assistant for the Affinity Project, Queen's University at Kingston, Ontario. Interview conducted May 16, 2003, at Concordia University, Montreal, Quebec
- ELF (2004) *Meet the E.L.F.* Available from: <<http://www.earthliberationfront.com/about>> [Accessed September 11, 2004]
- Eliot, T.S. (1944) 'East Coker', in *Four Quartets* (London: Faber and Faber)
- Engels, Friedrich (1978/1872) 'Versus the Anarchists', in Robert Tucker (ed.) *The Marx–Engels Reader* (New York: Norton)
- (1978/1880) 'Socialism: Utopian and Scientific', in Robert Tucker (ed.) *The Marx–Engels Reader* (New York: Norton)

- (1982/1845) 'Engels to Marx in Brussels', in *Collected Works of Marx and Engels*, Vol. 38: Correspondence 1844–1951 (New York: International Publishers)
- Engler, Yves and Bianca Mugenyi (2004) 'The Take: Factory Occupations', in *Znet Daily Commentary*. Available from: <<http://www.zmag.org/sustainers/content/2004-06/11engler-mugenyi.cfm>> [accessed May 23, 2004]
- Ervin, Lorenzo Komboa (1994) *Anarchism and the Black Revolution*. Available from: <<http://www.illegalvoices.org/apoc/books/abr/>> [accessed August 18, 2004]
- (2001) *Colours of Resistance #1* (Spring)
- Fanon, Frantz (1963) *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press)
- Farrow, Lynne (2002) 'Feminism as Anarchism', in Dark Star (ed.) *Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader* (London: AK Press)
- Feinberg, Leslie (1998) *Trans Liberation: Beyond Pink or Blue* (Boston: Beacon Press)
- Femia, Joseph V. (1981) *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process* (Oxford: Clarendon)
- Firestone, S. (1970) *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: William Morrow)
- Flood, Andrew (2002) 'A Review of Negri and Hardt's *Empire* from an Anarchist Perspective: Is the Emperor Wearing Clothes?', *DIY Publishing*. Available from: <<http://struggle.ws/pdf/empire.html>> [accessed May 23, 2004]
- Food Not Bombs (2004) *The Food Not Bombs Story*. Available from <<http://www.foodnotbombs.net/>> [accessed August 5, 2004]
- Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge* (London: Routledge) — (1979) *Discipline and Punish* (New York: Vintage Books)



- (1980) 'Gouvernement des Vivants'. Lecture delivered January 30 at College de France
  - (1985) 'Nietzsche, Genealogy, History', in P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader* (New York: Pantheon)
  - (1987) 'The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom', *Philosophy and Social Criticism*, 12 (2–3) (Summer)
  - (1990) *The History of Sexuality*, vol. 1 (New York: Vintage Books)
  - (1991) 'Governmentality', in Graham Burchell, Colin Gordon and Pete Miller (eds.) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, with Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault (London: Harvester Wheatsheaf), pp. 87–104
  - (1997a) 'What is Enlightenment?', in P. Rabinow (ed.) *Michel Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth* (New York: New Press), pp. 303–20
  - (1997b) 'Polemics, Politics, and Problematizations', in P. Rabinow (ed.) *Michel Foucault: Ethics: Subjectivity and Truth* (New York: New Press), pp. 303–20
  - (2003/1976) '17 March 1976', in *Society must be Defended: Lectures at the College de France 1975–1976* (New York: Picador), pp. 239–64
- Foucault, M. and Deleuze, G. (1976) 'Intellectuals and Power', in *Foucault Live*, (New York: Semiotext(e))
- Fourier, Charles (1968/1951) *The Passions of the Human Soul* (New York: Augustus M. Kelley)
- (1971a) *Design for Utopia: Selected Writings of Charles Fourier* (New York: Schocken Books)
  - (1971b) 'Studies in Psychopathology', in J. Beecher and R. Parvenu (eds.) *The Utopian Vision of Charles Fourier* (Boston: Beacon Press)
  - (1996/1808) *The Theory of the Four Movements* (Cambridge: Cambridge University Press)

- Franke, Richard and Chasin, Barbara (1998) 'Power to the (Malayalee) People: Democracy in Kerala State, India', *Z Magazine* (February). Available from: [http://www.thirdworldtraveler.com/Democracy/Malayalee\\_KeralaZ.html](http://www.thirdworldtraveler.com/Democracy/Malayalee_KeralaZ.html) [accessed August 4, 2004]
- Fraser, N. (1981) 'Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions', *Praxis International* 1(3): 272–87
- (1997) 'Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler', *Social Text* 52/53, 15 (3 & 4) (Fall/Winter): 279–89
- Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press)
- Gambone, L. (1996) *Proudhon and Anarchism: Proudhon's Libertarian Thought and the Anarchist Movement* (Montreal: Red Lion Press)
- Garrigues, Lisa (2002) 'Politics without Politicians: An Update on the Argentine Assemblies'. Available from: <http://www.argentina.indymedia.org/news/2002/06/29714.php> [accessed July 15, 2004]
- Genro, T. (2003) 'From Brazil to the World, or Twenty Theses for a Democratic Theory of the State', 11 July. Available from <http://www.opendemocracy.net/articles/newPopUpArticle.jsp?id=3&articleId=1355>. Accessed April 8, 2005
- Geras, Norman (1987) 'Post-Marxism?', *New Left Review* (163): 40–83
- Giddens, Anthony (1994) *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics* (Cambridge: Polity Press)
- Godwin, Parke (1972/1844) *A Popular View of the Doctrines of Charles Fourier* (Philadelphia: Porcupine Press)
- Godwin, William (1993/1793) *An Enquiry Concerning Political Justice: Political and Philosophical Writings of William Godwin*, vol. 3 (London: William Pickering)
- Graeber, David (2002) 'The New Anarchists', *New Left Review* (13): 61–73

- Gramsci, Antonio (1971) *The Prison Notebooks*, ed. and trans. Q. Hoare and G. Smith (New York: International Publishers)
- Greenberg, Stephen (2004) 'Post-apartheid Development, Landlessness and the Reproduction of Exclusion in South Africa' (Durban: Centre for Civil Society Research). Available from: <<http://www.landaction.org/display.php?article=232>> [accessed August 15, 2004]
- Grossberg, Lawrence (1992) *We Gotta Get Out of This Place* (New York and London: Routledge)
- Guattari, F. (1995) *Chaosophy* (New York: Semiotext(e))
- Guattari, F. and Negri, A. (1990) *Communists Like Us* (New York: Semiotext(e))
- Guilloud, Stephanie (2001) 'Spark, Fire, and Burning Coals: An Organizer's History of Seattle', in E. Yuen et al. (eds.) *The Battle of Seattle: The New Challenge to Capitalist Globalization* (New York: Soft Skull Press)
- Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon Press)
- (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, Mass: MIT Press)
- Hall, Stuart (1983) 'The Great Moving Right Show', in S. Hall and M. Jacques (eds.) *The Politics of Thatcherism* (London: Lawrence & Wishart), pp. 19–39
- Hallward, Peter (1997) 'Deleuze and the "World Without Others"', *Philosophy Today* (Winter): 530–44
- Haraway, Donna (1991) 'A Cyborg Manifesto', from *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (London: Free Association Books), pp. 149–81
- Hardt, Michael (1996) 'Introduction: Laboratory Italy', in P. Virno and M. Hardt (eds.) *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press)

- Hardt, Michael and Antonio Negri (1994) *Labor of Dionysus: Critique of the State Form* (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- (2000) *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press)
- (2001) 'Response', *Rethinking Marxism*, 13(3/4): 236–43
- (2002) 'Michael Hardt and Antonio Negri Interviewed by Nicholas Brown and Imre Szeman', *Cultural Studies*, 16(2): 177–92
- Hartsock, Nancy (1990) 'Foucault on Power: A Theory for Women?', in L. Nicholson (ed.) *Feminism/Postmodernism* (New York and London: Routledge), pp. 157–75
- Hegel, G.W.F. (1977/1807) *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press)
- Hekma, Gert, Harry Oosterhuis and James Steakley (eds.) (1995) *Gay Men and the Sexual History of the Political Left* (Binghamton, NY: Harrington Park Press)
- Hekman, Susan J. (1990) *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism* (Boston: Northeastern University Press)
- Held, David and McGrew, Anthony (2002) *Globalization and Anti-Globalization* (Oxford: Polity Press)
- Hennessy, R. (1996) 'Queer Theory, Left Politics', in *Marxism Beyond Marxism* (New York: Routledge), pp. 322–42
- Hensman, R. (1996) 'The Role of Women in the Resistance to Political Authoritarianism in Latin America and South Asia', in Haleh Afshar (ed.) *Women and Politics in the Third World* (London: Routledge)
- Hewitt–White, Caitlin (2001) 'Women Talking about Sexism and Oppression in the Anti-Globalization Movement', *Kick it Over*, 39
- Hobbes, Thomas (1996/1651) *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Hodgen, M. (1964) *Early Anthropology in the 16th and 17th Centuries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press)
- Holloway, John (2002) *Change the World without Taking Power* (London: Pluto Press)

- Honneth, Axel (1995) *The Struggle for Recognition* (Cambridge: Polity Press)
- hooks, bell (1984) *Feminist Theory from Margin to Center* (Boston: South End Press)
- Huff–Hannon, Joseph (2003) 'East Coast Autonomista Caravan'. Available from:  
[http://www.zmag.org/content/print\\_article.cfm?itemID=4584&sectionID=1](http://www.zmag.org/content/print_article.cfm?itemID=4584&sectionID=1) [accessed July 7, 2004]
- IMC Encuentro Proposal Working Group (2000) *Toward and IMC Encuentro*. Available from: <http://lists.indymedia.org/imc-announce> [accessed July 7, 2004]
- Jardine, Alice (1985) *Gynesis: Configurations of Women and Modernity* (Ithaca: Cornell University Press)
- Johansen, B. (1999) *Native America and the Evolution of Democracy* (London: Greenwood Press)
- Jordan, John (1997) 'The Street Party is only a Beginning... Interview with John Jordan by Naomi Klein', in *The Anarchives*, 4(9). Available from: [www.ainfos.ca/A-Infos97/4/0552.html](http://www.ainfos.ca/A-Infos97/4/0552.html) [accessed July 7, 2004]
- Jordan, Tim (2002) *Activism! Direct Action, Hacktivism and the Future of Society* (London: Reaktion Books)
- Kaufman, Vincent (1997) 'Angels of Purity', *October* 79 (Winter): 49–68
- Kellner, Douglas (1990) *Television and the Crisis of Democracy* (Boulder and San Francisco: Westview Press)
- Kingsworth, Paul (1999) 'India Cheers while Monsanto Burns', *The Ecologist*, 29(1)
- Klein, Hilary (2001) 'Women and Indigenous Autonomy', *Bulletin 'Chiapas Al Dia'* #242. Available from:  
<http://www.ciepac.org/bulletins/ingles/ing242.htm> [accessed July 16, 2004]
- Klein, Naomi (2001) 'Reclaiming the Commons', *New Left Review*, 9: 81–9

- Knabb, Ken (ed.) (1981) 'Definitions', Situationist International Anthology (Berkeley: Bureau of Public Secrets)
- Kornegger, Peggy (2002) 'Anarchism: The Feminist Connection', in Dark Star (ed.) Quiet Rumours: An Anarcha–Feminist Reader (London: AK Press)
- Kropotkin, Petr (1890) Anarchist Morality (London: Freedom Press)
- (1912) Modern Science and Anarchism (London: Freedom Press)
- (1942/1899) Memoirs of a Revolutionist, in H. Read (ed.) Kropotkin: Selections From His Writings (London: Freedom Press)
- (1968/1924) Ethics: Origin and Development (New York and London: Benjamin Blom)
- (1989/1902) Mutual Aid (Montreal: Black Rose Books)
- (1990/1892) The Conquest of Bread (Montreal: Black Rose Books)
- Kubrin, David (2001) 'Scaling the Heights to Seattle', in E. Yuen et al. (eds.) The Battle of Seattle: The New Challenge to Capitalist Globalization (New York: Soft Skull Press)
- Kymlicka, Will (1995) Multicultural Citizenship (Oxford: Clarendon Press, 1995)
- (1998) Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada (Toronto: Oxford University Press)
- Lacan, Jacques (1992) The Ethics of Psychoanalysis (London: Routledge)
- Laclau, E. (1996) Emancipation(s) (London: Verso)
- Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, (London: Verso)
- Landauer, Gustav (1978/1911) For Socialism (St. Louis: Telos Press)
- Landless People's Movement (LPM) (2001) 'What the Landless Say in 2001: LPM Founding Statement and Resolutions'. Available from: <<http://www.nlc.co.za/pamphlets/lr11.htm>> [accessed August 18, 2004]

- (2004) 'NO LAND! NO VOTE!' Press statement issued April 13, 2004. Available from: < <http://lists.iww.org/pipermail/iww-news/2004-April/004798.html>> [accessed August 18, 2004]
- LaSelva, Samuel and Richard Vernon (1998) 'Liberty, Equality, Fraternity... and Federalism', in Martin Westmacott and Hugh Mellon (eds.) *Challenges to Canadian Federalism* (Scarborough: Prentice Hall)
- Lazzarato, Maurizio (1996) 'Immaterial Labor', in P. Virno and M. Hardt (eds.) *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- Lefort, C. (1988) *Democracy and Political Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- Leiss, William (1972) *The Domination of Nature* (Boston: Beacon Press)
- Lenin, V. I. (1955/1919a) 'On Democracy and Dictatorship', in *To the Population / On Democracy and Dictatorship / What is Soviet Power?* (Moscow: Foreign Languages Publishing House)
- (1955/1919b) 'Report on the Right of Recall', in *To the Population / On Democracy and Dictatorship / What is Soviet Power?* (Moscow: Foreign Languages Publishing House)
- (1963/1911) 'Reformism in the Russian Social-Democratic Movement', *Collected Works, Vol. 17* (Foreign Languages Publishing House: Moscow), pp. 229–40
- (1966/1921) 'Fourth Anniversary of the October Revolution', *Collected Works Vol. 33* (Foreign Languages Press: Moscow), pp. 51–9
- (1966/1923) 'Better Fewer, But Better', *Collected Works, Vol. 33* (Moscow: Progress Publishers), pp. 487–502
- (1967/1902) *What is to be Done?* (Moscow: Progress Publishers)
- (1975 /1905) *Two Tactics of Social Democracy in the Democratic Revolution* (Peking: Foreign Language Press)

- Leonard, Autumn, Tomas Aguilar, Mike Prokosch and Dara Silverman (eds.) (2001) 'Local and Global Organizing after 9/11' Available from: <<http://comm-org.utoledo.edu/papers2001/localglobal.htm>> [Accessed July 17, 2004]
- Leoncavallo Occupation Committee (1975) 18 ottobre 1975–L'occupazione: il primo volantino. Available from: <<http://www.ecn.org/leoncavallo/storic/primvol.htm>> [Accessed July 17, 2004]
- Locke, John (1988/1690) Two Treatises on Government (Cambridge: Cambridge University Press)
- London Action Resource Centre (2003) Social Centre Network Available from: <[http://www.londonarc.org/social\\_centre\\_network.html](http://www.londonarc.org/social_centre_network.html)> [accessed October 28, 2003]
- Long, J. Anthony, Leroy Little Bear, and Menno Boldt (1984) 'Federal Indian Policy and Indian Self–Government in Canada', in Little Bear et al. (eds.) Pathways to Self–Determination: Canadian Indians and the Canadian State (Toronto: University of Toronto Press)
- Lorde, Audre (1984) Sister Outsider (New York: The Crossing Press)
- Los Ricos, Rob (2002) 'Empire for Beginners', in Anarchy: A Journal of Desire Armed (Spring/Summer)
- Lotringer, Sylvere and Marazzi, Christian (1980) 'The Return of Politics', Semiotext(e) #3 Italy: Autonomia
- Luby, Shawn (2001) in Leonard, Autumn, Tomas Aguilar, Mike Prokosch and Dara Silverman (eds.) (2001) 'Local and Global Organizing after 9/11'. Available from: <<http://comm-org.utoledo.edu/papers2001/localglobal.htm>> [accessed July 17, 2004]
- Lukacs, G. (1971) History and Class Consciousness (London: Merlin)
- MacKenzie, I. (1997) 'Creativity as Criticism: The Philosophical Constructivism of Deleuze and Guattari', Radical Philosophy, 86 (Nov.–Dec.): 7–18



- Mackinnon, Catharine A. (1989) *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press)
- Manuel, Frank (1971) *Foreword to Design for Utopia: Selected Writings of Charles Fourier* (New York: Schocken Books)
- Maracle, Lee (1996) *I am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism* (Vancouver: Press Gang Publishers)
- Marazzi, Christian (2002) 'Intervista a Christian Marazzi', [CD-ROM ] (2000), from the accompanying Borio, Guido, Francesca Pozzi and Guido Roggero, *Futuro Anteriore—Dai 'Quaderni Rossi' ai Movimenti Globali: Ricchezze e Limiti dell'Operaismo Italiano* (Rome: Derive Approdi)
- Marco (2000) 'What Moves Us?' A-Infos Archives. Available from: <<http://www.ainfos.ca/00/aug/ainfos00252.html>> [accessed August 21, 2000]
- Marcos, Subcomandante Insurgente (2003) *I Shit on All the Revolutionary Vanguard of this Planet*. Available from: <<http://flag.blackened.net/revolt/mexico/ezln/2003/marcos/etaJAN.html>> [accessed November 3, 2003]
- Marcuse, Herbert (1964) *One-Dimensional Man* (Boston, Mass.: Beacon Press)
- Marcuse, Peter (2000) 'The Language of Globalization', *Monthly Review*, 52(3): 23–7
- Marshall, Peter H. (1992) *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (London: HarperCollins)
- Marshall, Stephen (1999) 'Christiania: a Fascinating Place, but Would You Want One on Your Doorstep?', *The Planning Factory* #10 (Summer). Available from: <<http://www.bartlett.ucl.ac.uk/planning/information/PF/PF10.html>> [accessed August 12, 2004]
- Martinez, Elizabeth (2002) 'Where was the Color in Seattle?', in M. Prokosch and L. Raymond (eds.) *The Global Activist's Manual* (New York: Thunder's Mouth Press/Nation Books)

- Marule, Marie Smallface. (1984) 'Traditional Indian Government: Of the People, by the People, for the People, in Little Bear et al. (eds.) *Pathways to Self-Determination: Canadian Indians and the Canadian State* (Toronto: University of Toronto Press)
- Marx, Karl (1978/1874–75) 'After the Revolution: Marx Debates Bakunin', in Robert Tucker (ed.) *The Marx–Engels Reader* (New York: Norton)
- (1975/1847) *The Poverty of Philosophy* (Moscow: Progress Publishers)
- Marx, Karl and Engels, Friedrich (1978/1848) 'The German Ideology', in Robert Tucker (ed.) *The Marx–Engels Reader* (New York: Norton)
- (1888/1848) *Manifesto of the Communist Party* (Moscow: Progress Publishers)
- Matisz, Paul (2003) Interview with Sean Haberle, for the Affinity Project, Queen's University at Kingston. Conducted June 17, 2003 at Peterborough, Ontario
- May, T. (1994) *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (University Park, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press)
- Melucci, Alberto (1989) *Nomads of the Present*. London: Hutchinson Radius
- Millan, Marrgara (1998) 'Zapatista Indigenous Women', in J. Holloway and E. Pelaez (eds.) *Zapatista: Reinventing Revolution in Mexico* (London: Pluto Press)
- Milstein, Cindy (2002) 'What's in a Name?', *Harbinger*, 2(1). Available from: <<http://www.social-ecology.org/harbinger/vol2no1/name.html>> [accessed March 18, 2002]
- Minh-Ha, Trinh T. (1991) *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics* (New York: Routledge)
- Mishra, Pramod K. (2001) 'The Fall of the Empire or the Rise of the Global South?', *Rethinking Marxism*, 13(4): 100–18

- Mitchell, Grand Chief Michael (1989) 'Akwesasne: An Unbroken Assertion of Sovereignty', in Boyce Richardson (ed.) *Drum Beat: Anger and Renewal in Indian Country* (Toronto: Summerhill Press), pp. 109–10
- Mohanty, Chandra (2003) *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Durham, NC and London: Duke University Press)
- Monsanto, Inc. (2002) 'Mahyco–Monsanto Plans Big Push for Bt Cotton', *Agbioworld*, Friday April 19, 2002
- Monture–Angus, Patricia (1999) *Journeying Forward: Dreaming First Nations' Independence* (Halifax: Fernwood)
- Mookerjea, Sourayan (2003) 'Migrant Multitudes, Western Transcendence and the Politics of Creativity', *Journal for Cultural Research* 7(4): 405–32
- Moore, David (2001) 'Africa: The Black Hole at the Middle of Empire?', *Rethinking Marxism*, 13(4): 100–18
- Moraga, C. and G. Anzaldua (eds.) (1981, 2nd edn. 1983) *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (New York: Kitchen Table: Women of Color Press)
- Morton, D. (2001) 'Global (Sexual) Politics, Class Struggle, and the Queer Left', in *Post–Colonial, Queer: Theoretical Intersections* (Albany, NY: SUNY Press)
- Mouffe, C. (1993) *The Return of the Political* (London: Verso)
- MST (Landless Worker's Movement) (2003) 'Homepage'. Available from: <http://www.mstbrazil.org/index.html> [Accessed September 2, 2003]
- Mutume, Gumisai (2000) *Ghanaians Opposing Water Privatization*. Available from: <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/campanas/water/txt/2000/1115Ghana.htm> [accessed September 2, 2003]
- Newman, Saul (2001) *From Bakunin to Lacan: Anti–Authoritarianism and the Dislocation of Power* (Lanham: Lexington Books)

- Nicholson, Linda (ed.) (1989) *Feminism/Postmodernism* (London: Routledge)
- NOII (No One is Illegal) Montreal (2004) *Justice & Dignity For (Im)migrants, Refugees & Indigenous Peoples* (Montreal: NOII)
- OCAP (Ontario Coalition Against Poverty) (2002) (ocap@tao.ca) email from Ontario Coalition Against Poverty (ocap@lists.tao.ca)
- Offe, C. (1985) 'New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics', *Social Research*, 52(4): 817–68
- Owen, Robert (1973/1849) *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race* (Clifton, NJ: Augustus M. Kelley)
- Pablo (2004) 'Argentines Speak Out: Voices from the Neighbourhood Assemblies'. Available from: <<http://argentinanow.tripod.com.ar/6.html>> [accessed July 3, 2004]
- Pachamama Alliance (2003) 'Relations Strain Between CONAIE and Ecuador's President–Oil and Foreign Debt Among Issues Negotiated', in *New Moon Update*. Available from: <<http://www.pachamama.org/updates/new-moon-2003-jul.htm>> [accessed September 2, 2003]
- Panitch, Leo (2001) *Renewing Socialism: Democracy, Strategy, and Imagination* (Boulder: Westview Press)
- Paredes, Julieta (2002) 'An Interview with Mujeres Creando', in Dark Star (ed.) *Quiet Rumours: An Anarcha–Feminist Reader* (London: AK Press)
- Parekh, Bhikhu (2000) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (London: Macmillan Press)
- Pastor, Manuel and LoPresti, Tony (2004) 'Bringing Globalization Home: Lessons from Miami in Projecting the Voices of People of Colour and Connecting Global Forces to Local Problems', in *ColorLines* (Summer) pp. 29–32
- Pearson, K. A. (1998) 'Freedom and the Politics of Desire: Aporias, Paradoxes, and Excesses', *Political Theory* 26(3): 399–412

- People's Global Action (PGA) (2002) 'We are Everywhere—Even Aotearoa!', thr@ll #23. Available from: <<http://free.freespeech.org/thrall/23pga1.html>> [accessed May 23, 2002]
- (2003) 'IMF, World Bank, and WTO: Policies and Resistance'. Available from: <<http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/imf/>> [accessed February 3, 2003]
- (2004a) Hallmarks of People's Global Action. Available from: <<http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/pga/hallm.htm>> [accessed February 9, 2004]
- (2004b) Proceedings of Third International Conference of Peoples. Global Action (PGA), Cochabamba, Bolivia, September 16–23, 2001, Appendix 4: Organizational Principles of the Peoples' Global Action (PGA). Available from: <<http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/cocha/cocha.htm#ap4>> [accessed July 17, 2004]
- Perez, Rolando (1990) *On An(archy) and Schizoanalysis* (New York: Semiotext(e))
- Petras, James (2000) 'The Rural Landless Worker's Movement'. Available from: <<http://www.zmag.org/Zmag/articles/march2000petras.htm>> [accessed May 23, 2002]
- Povinelli, Elizabeth (1998) 'The State of Shame: Australian Multiculturalism and the Crisis of Indigenous Citizenship (Intimacy)', *Critical Inquiry*, 24(2): 575–611
- Press, Andrea Lee (1991) *Women Watching Television: Gender, Class and Generation in the American Television Experience*. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press)
- Project Censored (2004) #23 Argentina Crisis Sparks Co-operative Growth. Available from: <<http://www.projectcensored.org/publications/2004/23.html>> [accessed July 15, 2004]

- Proudhon, P. J. (1923/1851) *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century* (London: Freedom Press)
- (1969) *Selected Writings of Pierre Joseph Proudhon*, ed. Stewart Edwards (New York: Anchor Books)
- (1971/1863) *The Principle of Federation* (Toronto: University of Toronto Press)
- Pulido, Laura (1998) *Environmentalism and Economic Justice: Two Chicano Struggles in the Southwest* (Tucson: University of Arizona Press)
- Pybus, Jennifer (2003) 'Emilia Romagna Cooperatives: Political–Economic and Cultural Alternatives within a Capitalist Paradigm'. Unpublished Honour's Thesis, Dept. of Communication, Simon Fraser University, presented December 2002
- Quinby, Lee (2003) 'Taking the Millennialist Pulse of Empire's Multitude: A Genealogical Feminist Analysis', in Paul Passavant and Jodi Dean (eds.) *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri* (London: Routledge)
- Rebick, Judy (2002) 'Lip Service: The Anti–Globalization Movement on Gender Politics', *Herizons*, 16(2) pp. 24–6
- Reclaim the Streets (RTS) London (2000a) 'On Disorganization: A Statement from Reclaim the Streets (RTS) London'. Released Friday April 14, 2000. Available from: <<http://www.reclaimthestreets.net/>> [accessed June 13, 2002]
- (2000b) *Street Politics: A Response to the Mayday 2000 Media*. Available from: <<http://rts.gn.apc.org/streetpolitics.htm>> [Accessed June 13, 2002]
- Rissanovsky, Nicholas V. (1969) *The Teachings of Charles Fourier* (Berkeley: University of California Press)
- Said, Edward (1978) *Orientalism* (New York: Vintage Books)
- Saint–Simon, Claude Henri comte de (1976/1823–26) *The Political Thought of Saint–Simon*, ed. G. Ionescu (London: Oxford University Press)

- (1975/1825) 'The New Christianity', in K. Taylor (ed. and trans.) *Henri Saint-Simon: Selected Writings on Science, Industry, and Social Organization* (New York: Holmes and Meier)
- Salvadori, M. (1979) 'Gramsci and the PCI: Two Conceptions of Hegemony', in C. Mouffe (ed.) *Gramsci and Marxist Theory* (London: Routledge)
- Schechter, D. (1994) *Radical Theories: Paths beyond Marxism and Social Democracy* (Manchester: Manchester University Press)
- SCP/NYC (2004a) 'Time in the Shadows of Anonymity: Against Surveillance, Transparency and Globalized Capitalism'. Available from: <<http://www.notbored.org/transparent.html>> [accessed July 17, 2004]
- SCP/NYC (2004b) *Who We Are and Why We're Here*. Available from: <<http://www.notbored.org/generic.jpg>> [accessed July 17, 2004]
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1990) *Epistemology of the Closet* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press)
- Seok, Kyong-Hwa (2000) 'South Koreans Protest Restructuring'. Available from: <<http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/imf/asia/skorea.htm#restructuring>> [accessed April 24, 2002]
- Shalem, Yael and David Bensusan (1994) 'Civil Society: The Traumatic Patient', *Angelaki*, 1(3): 73–92
- Shiva, Vandana (1988) *Staying Alive: Women, Ecology and Development in India* (London: Zed Books)
- Shore, Chris (1998) 'Inventing the "People's Europe": Critical Approaches to European Community "Cultural Policy"' in *Man*, 28(4)
- Singh, Jaggi (2001) 'Resisting Global Capitalism in India', in Eddie Yuen et al. (eds.) *The Battle of Seattle: The New Challenge to Capitalist Globalization* (New York: Soft Skull Press)
- Smith, Anna Marie (1998) *Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary* (London: Verso)

- Smith, Dorothy (1977) *Feminism and Marxism: A Place to Begin, a Way to Go* (Vancouver: New Star Books)
- Smith, Sharon (1994) 'Mistaken Identity—or Can Identity Politics Liberate the Oppressed?', *International Socialism Journal*, 62 (Spring)
- Spivak, Gayatri (1988) 'Can the Subaltern Speak?' in C. Nelson and L. Grossberg (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana: University of Illinois Press), pp. 271–313
- Spurlin, William J. (2001) 'Broadening Postcolonial Studies/Decolonizing Queer Studies: Emerging 'Queer' Identities and Cultures in Southern Africa', in *Post-Colonial, Queer: Theoretical Intersections* (Albany, NY: SUNY Press)
- Stavrakakis, Yannis (1999) *Lacan and the Political* (London: Routledge)
- Stedile, Joan Pedro (2002) 'Landless Battalions: The Sem Terra Movement of Brazil', *New Left Review*, 15: 77–104
- Stephen, Lynn (1995) 'The Zapatista Army of National Liberation and the National Democratic Convention' *Latin American Perspectives*, 22(4): 88–99
- Styles, Sophie (2002) 'An Interview with Julieta Ojeda of Mujeres Creando', *Z Magazine* 15:6. Available from: <http://www.zmag.org/ZMag/articles/jun02styles.html> [accessed July 27, 2004]
- Sweezy, Paul M. and Magdoff, Harry (2000a) 'Toward a New Internationalism', in *Monthly Review* 52(3): 1–10
- (2000b) 'Socialism: A Time to Retreat?' *Monthly Review* 52(4): 1–17
- Taris, James (2003) 'LETS Changed My Life', *New Community Quarterly* (May)
- Taylor, Charles (1975) *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press)
- (1984) 'Foucault on Freedom and Truth', *Political Theory*, 12 (March): 152–83
- (1991) *The Malaise of Modernity* (Concord: Anansi)



- (1992) 'The Politics of Recognition', in A. Gutman (ed.) *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press)
  - (1993) *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism* (Montreal and Kingston: McGill–Queen's University Press)
  - (1998) 'The Dynamics of Democratic Exclusion', *Journal of Democracy*, 9(4)
- Taylor, Keith (1975) *Henri Saint–Simon (1760–1825): Selected Writings on Science, Industry, and Technology* (New York: Holmes and Meier)
- Thomassen, Benjamin S. (2002) 'Rave = TAZ'. Available from: <<http://www.chikinsandowichi.com/ravedata/taz5.htm>> [accessed April 28, 2002]
- Touraine, Alain (1992) 'Beyond Social Movements?', *Theory, Culture and Society* 9: 125–45
- Trask, Haunani–Kay (1993) 'Environmental Racism in Hawai'i and the Pacific Basin'. Talk delivered at the University of Colorado, Boulder, September 29, 1993. Available from: <<http://www.zmag.org/ZMag/articles/bartrask.htm>> [accessed April 28, 2002]
- Unanimous Consensus (2001) 'Organizing a New Generation of Activists: The Nuts and Bolts of Working Together', in Neva Welton and Linda Wolf (eds.) *Global Uprising: Confronting the Tyrannies of the 21st Century* (Gabriola Island: New Society Publishers)
- Unemployed Workers of Lanus et al. (2003) *Argentina: The 'Piqueteros' of the Unemployed Workers Movement*. Available from: <[http://www.solidaridadesrebeldes.kolgados.com.ar/article.php3?id\\_article=24](http://www.solidaridadesrebeldes.kolgados.com.ar/article.php3?id_article=24)> [Accessed July 10, 2004]

- Urban75 (2003) Smashing the Image Factory: A Complete Manual of Billboard Subversion & Destruction. Available from: <<http://www.urban75.com/Action/factory.html>> [Accessed August 19, 2003]
- Uzelman, Scott (2002) 'Catalyzing Participatory Communication: Independent Media Centre And The Politics of Direct Action'. MA Thesis, Burnaby, BC: Simon Fraser University
- Virno, Paolo (1996) 'Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus', in P. Virno and M. Hardt (eds.) Radical Thought in Italy: A Potential Politics (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- Ward, Colin (1996) Anarchy in Action (London: Freedom Press)
- Werbe, Peter (1999) Interview with Keith McHenry in 'Midwestern Anarchists Speak Out!', Alternative Press Review 3(3) (Spring/Summer)
- Wetzel, Tom (n.d.) 'Participatory Economics and the Self-Emancipation of the Working Class', The Participatory Economics Project. Available from: <[http://www.parecon.org/writings/wetzel\\_emancipation.htm](http://www.parecon.org/writings/wetzel_emancipation.htm)> [accessed November 17, 2003]
- Wheeler, Anna and Thompson, William (1970/1825) Appeal of One Half of the Human Race, Women, against the Pretensions of the other Half, Men... (New York: B. Franklin)
- Wright, Steve (2002) Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism (London: Pluto Press)
- Young, I. M. (1989) 'Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship', Ethics, 99
- Zerzan, John (2002) 'Against Technology', in Running on Emptiness (Los Angeles: Feral House)
- (n.d.) 'The Catastrophe of Postmodernism'. Available from: <<http://www.primitivism.com/postmodernism.htm>> [accessed November 17, 2003]

- Ziarek, Eva P. (2001) *An Ethics of Dissensus: Postmodernity, Feminism, and the Politics of Radical Democracy* (Stanford: Stanford University Press)
- Zizek, S. (1991) *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture* (Cambridge, Mass.: MIT Press)
- (1994) *The Metastases of Enjoyment* (London: Verso)
- (1997) 'Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism', *New Left Review*, 225: 28–51