



URI GORDON

ANARQUISMO Y TEORÍA POLÍTICA

Anarchy alive!

Esta tesis explora el anarquismo contemporáneo, en su resurgimiento como movimiento social y teoría política. La metodología utilizada combina investigación participativa y argumentación filosófica.

La primera parte, "Explicar el anarquismo", argumenta que éste debe abordarse principalmente como una cultura política, con distintas formas de organización y discurso e ideología política. En gran medida discontinuo con el movimiento anarquista histórico de trabajadores y campesinos, el anarquismo contemporáneo se ha unido en la intersección de los movimientos radicales de acción directa en el Norte desde la década de 1960.

La segunda parte, "Ansiedades anarquistas", es un conjunto de intervenciones teóricas en cuatro temas principales de controversia en el anarquismo.

Más conocida en el mercado como *Anarchy alive!* (¡Anarquía viva!), Gordon la reescribió cambiando algunas cosas bajo el título de *Anarchism and Political Theory* (Anarquismo y teoría política), dotándola de Anti-Copyright, cuya traducción presentamos aquí.

ANARCHY ALIVE!

Políticas antiautoritarias
de la práctica a la teoría.

Uri Gordon



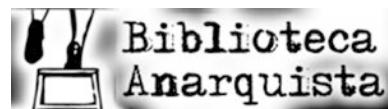
Uri Gordon

ANARQUISMO Y TEORÍA POLÍTICA

La Biblioteca Anarquista
Anti-Copyright
<http://theanarchistlibrary.org/special/index>

Uri Gordon, 2007

Recuperado de zinelibrary.info
Mansfield College
University of Oxford



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)

Para mis padres, Shifra y Zeev,
y en memoria de Yosef Gordon (1920–2005)

Contenido

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN

PARTE I. EXPLICAR EL ANARQUISMO

CAPÍTULO 1: ¿QUÉ MUEVE EL MOVIMIENTO?

CAPÍTULO 2: HILOS DE RESISTENCIA

CAPÍTULO 3: LO QUE QUIEREN LOS ANARQUISTAS

PARTE II: ANSIEDADES ANARQUISTAS

CAPÍTULO 4: PODER E IGUALDAD

CAPÍTULO 5: PODER, INVISIBILIDAD Y SOLIDARIDAD

CAPÍTULO 6: MÁS ALLÁ DE LA "DIVERSIDAD DE TÁCTICAS"

CAPÍTULO 7: LUDITAS Y HACKERS

CAPÍTULO 8: TIERRA INFAME

CONCLUSIÓN

REFERENCIAS

ACERCA DEL AUTOR

AGRADECIMIENTOS

Mi primera y principal deuda es con mi supervisor, Michael Freeden, sin cuyo apoyo y orientación esta tesis nunca hubiera sido posible. En su forma paciente pero intransigente, Michael ha proporcionado una gran cantidad de perspectiva, perspicacia y crítica que fueron invaluables a lo largo de mi trabajo.

David Miller y Elizabeth Frazer leyeron borradores de cuatro de los capítulos de esta disertación y ofrecieron sugerencias importantes. Katherine Morris, mi asesora universitaria, también fue de gran ayuda y apoyo durante el difícil y ansioso proceso de escritura.

Tantos compañeros y colegas individuales han contribuido a esta tesis sin leer mi trabajo escrito que nunca podría mencionar algunos sin hacer injusticia a otros. Si usted, lector, alguna vez ha intercambiado ideas conmigo en una conversación, entonces algo de las siguientes páginas es suyo, y tiene mi sincero agradecimiento.

Durante la investigación para esta tesis, he disfrutado de la hospitalidad de varios espacios de información y casas colectivas, cuyo ejemplo vivo de "anarquía en acción" siempre será recordado: Can Masdeu (Barcelona), Centre Autonome (Lausanne), Cecco Rivolta (Firenze), CIA (Amsterdam), Equinox (Manchester) Eurodusnie (Leiden), Forte Prenestino (Roma), Les Naus (Barcelona), Les Tanneries (Dijon), Le Tour (Geneve), Ragman's Lane (Wye Valley) Salon Mazal (Tel Aviv) y Talamh (Lanarkshire).

Finalmente, mis padres, Ze'ev y Shifra, mis hermanas, Noa e If'at, y mi compañera, Lucy Michaels, han estado allí para mí en todo momento, para ofrecer su apoyo incondicional. Es con ellos con quienes finalmente estoy en deuda.

INTRODUCCIÓN

Stirling, Escocia –6 de julio de 2005– 4 a. m. Desde la ecoaldea temporal "Hori-Zone", donde los activistas anti-G8 han estado acampando durante la última semana, se está produciendo una salida masiva. En pequeños grupos, miles de personas caminan a través de campos y colinas, dirigiéndose a la autopista M9. Todavía está oscuro cuando decenas de hombres con equipo antidisturbios negro salen de las camionetas de la policía para rodear la ecoaldea, pero la mayoría de sus habitantes ya han llegado al asfalto, ahora arrastran ramas y ladrillos al escenario u organizando acciones masivas. La intención: impedir que los delegados, y los trabajadores del personal lleguen al prestigioso hotel Gleneagles, el lugar de la cumbre del G8. Mientras tanto, saliendo del interior del campamento, los quinientos manifestantes restantes comienzan a abrirse paso a través de una línea policial tras otra, en camino a la autopista. Algunos usan un "ariete" hecho con grandes neumáticos inflados. Otros convencen a las líneas de la policía antidisturbios para que se retiren arrojando piedras contra sus grandes escudos de plástico transparente. A medida que los refuerzos se apresuran a la escena, la configuración de pequeños comerciantes minoristas corporativos se deshace rápidamente, realizando una carrera hacia la autopista. Luego llega la noticia de que la aproximación ferroviaria a Gleneagles se ha interrumpido: las vías han sido levantadas del suelo con un compresor, y se han puesto neumáticos en llamas como advertencia.

Mientras tanto, en la M9, la policía retira a un grupo de

manifestantes de la autopista, solo para que otro grupo la bloquee unos cientos de metros más abajo. En ese punto, todos los caminos de acceso a Gleneagles desde el norte y sureste están simultáneamente bloqueados por varios grupos de afinidad, taponando los puntos de acceso más obvios para el transporte. No hay salida desde Perth o Crieff, y los delegados estadounidenses y japoneses se ven obligados a regresar hacia el puente Kinkell y Yetts o Muckhart. Pequeños grupos de personas, que han estado acostados cerca de sus objetivos durante la noche, ahora se tumban en el asfalto conectándose a través de tubos metálicos o uniéndose a un vehículo obstructor. Las tácticas desarrolladas a lo largo de dos décadas de protestas contra el tendido de carreteras y la resistencia a la tala de bosques ahora están creando largas colas de vehículos en Escocia que retrasan el inicio de la reunión de los líderes de las siete naciones más industrializadas del mundo y Rusia.

Un folleto distribuido a principios de esa semana en la marcha "Hacer la historia de la pobreza" en Edinburgh, cuyo texto reproducimos aquí, explica las motivaciones de los bloqueadores:

Haga historia: apague el G8

Los G8 han demostrado una y otra vez que no pueden hacer nada más que destruir este mundo que todos compartimos. ¿Podemos realmente creer que el G8 "hará historia de la pobreza" cuando su única propuesta es continuar su saqueo colonial de África a través de la privatización corporativa? ¿Podemos esperar que aborden el cambio climático cuando consideran que no es un problema grave que deba debatirse, como muestran sus propios documentos filtrados? Marchar es solo el primer paso.

Se necesita más, ya que las marchas a menudo se ignoran: piense en las megamarchas contra la guerra de Irak. El G8 debe recibir un mensaje que no pueda ignorar. No pueden ignorarnos si bloqueamos sus caminos hacia sus campos de golf, o interrumpimos su reunión y decimos con nuestros cuerpos en qué creemos: un mundo mejor. Sin embargo, no necesitamos confiar en el G8 para crear un mundo mejor. Podemos comenzar ahora, por ejemplo, con miles de personas convergiendo juntas para demostrar soluciones prácticas a problemas globales en una aldea ecológica fuera del camino de Gleneagles, basadas en la cooperación y el respeto por el planeta.

A partir de hoy podemos asumir la responsabilidad de nuestras acciones por el mundo que heredaremos mañana. Todos podemos hacer historia.

Los bloqueos del G8 representan solo la manifestación más manifiesta de un fenómeno mucho más amplio. La última década, según se argumenta en esta tesis, ha visto la resurrección del anarquismo en toda regla, como un movimiento social reconocible por derecho propio, con una escala, unidad y diversidad nunca vista desde la década de 1930. La política anarquista contemporánea representa un sitio intrigante de praxis y articulación. Los anarquistas están llegando a definir distintos códigos culturales de interacción y expresión política, en un sistema político más amplio, pero no menos importante en su propia organización y relaciones humanas. El sitio en el que estos códigos se reproducen, intercambian y se someten a la mutación y la reflexión crítica es el lugar geométrico del anarquismo como movimiento –un contexto en el que muchos sujetos políticos muy activos pueden utilizar la palabra "nosotros" y entender más o menos la misma cosa– una identidad colectiva construida alrededor de un camino común de pensar y hacer. Los anarquistas también poseen un conjunto de

conceptos en rápida evolución para explicar su política a sí mismos y a los demás, conceptos que son matizados y, a su manera, coherente, dejan un amplio margen para el desacuerdo y la indisciplina.

Sin embargo, el anarquismo contemporáneo ha recibido muy poca atención académica: un puñado de documentos, una o dos antologías y varias dissertaciones doctorales recientes e inéditas. Esto establece el espacio para un amplio estudio exploratorio de éste, como movimiento y sus elementos inseparables de cultura, ideología y teoría.

Esta introducción comienza explicando brevemente algunos de los conceptos básicos sobre el anarquismo contemporáneo, todos los cuales serán elaborados y respaldados en los próximos capítulos. Luego se inicia la discusión de cuestiones metodológicas, presentando la relación entre las dos agendas de investigación que informan el presente estudio: una investigación del anarquismo como movimiento (con su cultura política, historia e ideología) e intervenciones en la teoría política. En tercer lugar, se elabora el enfoque metodológico defendiendo la integración de métodos de investigación participativos y comprometidos con la teoría política. Finalmente se revisan las etapas concretas de investigación emprendidas, y se discuten los problemas de confiabilidad, compromiso y distancia académica planteados por la investigación activista.

Anarquismo contemporáneo: una primera mirada

El movimiento anarquista contemporáneo es "nuevo" en el sentido de que no forma una continuidad con el movimiento anarquista de trabajadores y campesinos de los siglos XIX y XX, que se extinguió bajo el bolchevismo y el fascismo europeos y el "miedo rojo" estadounidense. Más bien, representa el renacimiento de la política anarquista durante la última década en la intersección con varios otros movimientos, incluida la ecología radical, el feminismo, la liberación negra e indígena, los movimientos antinucleares y, más recientemente, la resistencia al capitalismo neoliberal y a la "guerra global permanente". Debido a su genealogía híbrida, el anarquismo en la era de la globalización es un movimiento muy fluido y diverso, que evoluciona en un paisaje de contención social que cambia rápidamente.

La arquitectura del movimiento anarquista actual puede describirse como una red descentralizada de comunicación, coordinación y apoyo mutuo entre nodos autónomos de lucha social. Al carecer de un centro único o canales permanentes de interacción, esta arquitectura se ha comparado con la de un "rizoma", la masa de raíz bulbosa y sin tallo de plantas como la papa o el bambú, una estructura basada en los principios de conexión, heterogeneidad, multiplicidad y no linealidad (Cleaver 1998, Sheller 2000, Adams 2002a, Chesters 2003, Jeppesen 2004a). La metáfora se toma de la discusión del conocimiento en Deleuze y Guattari 1987: 7–13).

Lo que anima estas redes rizomáticas, y les infunde contenido, es el anarquismo como cultura política, una orientación compartida hacia formas de "hacer política" que se manifiesta en formas

comunes de organización (anti-autoritarias, no jerárquicas, basadas en el consenso); en un repertorio común de expresión política (acción directa, construcción de alternativas, alcance comunitario, confrontación); en un discurso común (palabras clave, narrativas, argumentos y mitos); y en rasgos compartidos más ampliamente "culturales" (vestimenta, música, dieta).

Implícitos en todos los códigos culturales que impulsan la actividad anarquista están las declaraciones "políticas" más abstractas del anarquismo. Estas también se enmarcan explícitamente en artefactos representativos del lenguaje político del movimiento, como las "características" o "principios de unidad" que emplean los grupos activistas y que forman la base para un análisis ideológico del anarquismo. Estas declaraciones generalmente enfatizan dos temas. Primero, un rechazo de "todas las formas de dominación", una frase que resume las múltiples instituciones y dinámicas sociales, de la mayoría de los aspectos de la sociedad moderna, que los anarquistas buscan descubrir, desafiar, erosionar y quizás derrocar. Es esta generalización del objetivo de la lucha revolucionaria desde el "estado y el capital" hasta la "dominación" lo que más claramente distingue al anarquismo contemporáneo de sus generaciones anteriores. En segundo lugar, encontramos referencias a un ethos de "política prefigurativa" mediante el cual las aspiraciones liberadoras deben activarse "internamente" en la práctica cotidiana del movimiento. Reflejando el enfoque de "hágalo usted mismo" que anima los repertorios de acción de los anarquistas. El espíritu de la política prefigurativa combina las dos estrategias de poder dual (construir alternativas de base que sirvan para "ahuecar" el capitalismo) y el énfasis en la realización de relaciones sociales libertarias e igualitarias dentro de los pliegues del movimiento mismo.

Por otro lado, lo que carece abrumadoramente de expresión

ideológica anarquista son las declaraciones de pronóstico detalladas sobre una sociedad futura deseada. Esto no quiere decir que el anarquismo no es más que destructivo, sino que se espera que sus aspectos constructivos se articulen en la experimentación en tiempo presente de las políticas prefigurativas –no como una posición a priori. Esto le da al anarquismo una dimensión fuertemente abierta, por lo que evita cualquier noción de un "punto de descanso postrevolucionario". En cambio, los anarquistas han llegado a transponer su noción de revolución social al presente con modos anárquicos no jerárquicos. La interacción ya no se considera como una forma de modelar una sociedad futura, sino más bien como un potencial siempre presente de interacción social aquí y ahora, una "revolución en la vida cotidiana" (Vaneigem 2001/1967).

Si bien los puntos anteriores representan el amplio consenso en la parte posterior de la organización anarquista, el movimiento también ha sido el lugar de una gran cantidad de debates, dilemas y controversias introspectivos. Las más destacadas y recalcitrantes son las discusiones sobre "jerarquías internas" o "liderazgo" en el movimiento; debates sobre la definición, justificación y efectividad de la violencia; sobre posiciones anarquistas en torno a la tecnología y la modernidad; y un conjunto emergente de dilemas en torno a la solidaridad internacional y el apoyo a las luchas de "liberación nacional" de los pueblos en el mundo mayoritario. Mientras que la investigación de la cultura política anarquista y sus componentes ideológicos es una tarea interpretativa de aclaración, los debates y controversias que acabamos de mencionar llaman a un enfoque más intervencionista, ubicado en la empresa de desarrollo de la teoría política anarquista.

Dos agendas

La presente tesis, entonces, está motivada por dos agendas de investigación vinculadas:

1. El estudio de una cultura política particular.
2. Intervenciones en un género particular de teoría política.

Estas se turnan en el asiento delantero en cada parte de la tesis. Más allá de las posibilidades y desafíos de cada agenda por separado, se argumenta que las dos no solo son complementarios sino inseparables. Déjeme primero decir algo sobre cada una.

La primera agenda es inquisitiva y exploratoria, e implica dar sentido al anarquismo contemporáneo como un fenómeno político. Tal empresa esencialmente se propone proporcionar un análisis del movimiento anarquista en sus diversos aspectos, sugiriendo un ambiente de trabajo teórico en el que se puedan establecer conexiones inteligentes entre sus muchas manifestaciones diferentes. Las tareas clave a este respecto son: a) enriquecer nuestro análisis de la arquitectura de red del movimiento, de los nodos constituyentes de las redes y de las lógicas culturales que los animan; b) sugiriendo una reconstrucción de la genealogía reciente y las fuentes de influencia del movimiento, así como su relación con el movimiento anarquista "histórico", y c) dando sentido a la forma en que los anarquistas tienen sentido de sí mismos: mapeando el mundo ideológico que los anarquistas crean y reproducen, y las epistemologías que generan en el curso del compromiso político. Estos temas se examinan, a su vez, en los primeros tres capítulos de la tesis.

La segunda agenda involucra una preocupación más sostenida con los temas de debate y controversia anarquista mencionados anteriormente. Al abordar estos problemas, la primera tarea es desenredar: diferenciar entre diferentes aspectos de una discusión, identificar patrones mediante los cuales los hablantes tienden a argumentar con propósitos cruzados, señalar usos confusos del mismo concepto en diferentes sentidos y señalar con el dedo las preguntas que son más relevantes y discutibles de manera significativa. De esto se desprende la segunda tarea, que es sugerir direcciones para la reconstrucción de ciertos debates, formular argumentos sustantivos propios y preguntar si las conclusiones se pueden filtrar en los códigos culturales del anarquismo y de qué manera. Los cinco capítulos de la segunda parte de la tesis están estructurados en torno a estos esfuerzos, un tema a la vez.

Presentado de esta manera, hay dos direcciones en las cuales se puede ver que la relación entre estas dos agendas continúa. Una es ver la segunda agenda como una posible extensión de la primera. El interés en el anarquismo sigue siendo impulsado por la curiosidad exploratoria, pero se deja pasar al ámbito de la argumentación conceptual. El movimiento anarquista, en esta lectura, debe ser reconocido como uno de los muchos entornos de base en los que tiene lugar el pensamiento político, de hecho en la teoría política. Como resultado, los debates y controversias anarquistas sobre un tema en particular se abordan con atención a las tensiones conceptuales y las reconfiguraciones que expresan, a fin de desbloquear importantes procesos de pensamiento político a medida que se desarrollan en la esfera pública hipermoderna. Habiendo establecido una comprensión de las lógicas culturales en el trabajo dentro del movimiento anarquista contemporáneo, podemos emprender un ejercicio de debate político desde una perspectiva anarquista para seguir cómo se expresan, transmiten y reformulan

las ideas de los activistas a través del proceso continuo de intercambio discursivo.

En términos más generales, el nexo cultura política/teoría política sugerido aquí puede verse como una muestra de un correctivo más ampliamente propuesto a gran parte del corpus metodológico aceptado de la teoría política académica. Tal perspectiva sugiere que el razonamiento político debe tener en cuenta las condiciones reales de la política, en términos de definir sus preguntas y debates, así como en términos de integrar las cuestiones de implementación práctica en su redil. Mientras que para la teoría política dominante esto significaría una política, legislación o cambio constitucional, el mundo real que concierne al razonamiento anarquista es el de la actividad extralegal para la transformación social.

Sin embargo, otra posibilidad considera que la segunda agenda intervencionista o prescriptiva es un fin en sí misma y, por lo tanto, tal vez primordial para la primera, en términos de los propios intereses del investigador y de su importancia para proporcionar un enfoque enriquecido de la política anarquista. En este enfoque, la primera agenda ahora adquiere un papel auxiliar, siendo vista como un preliminar necesario para un pensamiento más argumentativo. A partir del capítulo 4 en adelante, se invita al lector a adoptar provisionalmente un marco de suposiciones anarquistas, y ver qué sucede cuando "corremos con él", en aplicación a una serie de temas. Sin duda, la posibilidad de cualquier intervención en un debate teórico explícitamente anarquista depende de su fundamento en una aceptación previa de algunos supuestos. Si bien presento este marco con alguna elaboración, no defiendo su validez como tal. Mi propósito en esta tesis no es agregar nada nuevo a "El caso del anarquismo", que ya se ha presentado exhaustivamente en dos siglos de literatura anarquista, y ha recibido un tratamiento sustancial y refuerzo, desde diferentes ángulos, en la teoría política

académica (Wolff 1971, Taylor 1976, Ritter 1980, Taylor 1982, Brown 1993, Carter 2000). Mi objetivo en esta tesis es diferente. En lugar de tomar una base universalista para abogar por conclusiones anarquistas, tengo la intención de llevar la discusión a un nivel más avanzado, comenzando por algunos supuestos anarquistas y abriendo debates que solo surgen de ellos. Así, en la segunda parte, la base de la argumentación en un análisis previo de la cultura política permite la elaboración de temas contemporáneos en la teoría anarquista para reflejar más genuinamente los debates, mentalidades y lenguaje del movimiento, que se encuentran en acciones y expresiones de la vida cotidiana de los anarquistas.

Por lo tanto, la presente tesis debe distinguirse además de los trabajos académicos anteriores sobre el anarquismo, como los citados anteriormente. Si bien no me refiero a cuestionar la validez o el rigor de esas empresas, el problema con todos ellas es que proceden en un desapego completo de las realidades del movimiento anarquista, lo que resulta en intervenciones teóricas que no tienen resonancia directa en los debates reales en los que los anarquistas participan en el curso de su actividad política. El crecimiento explosivo y la profundización de la discusión recientemente, en los círculos anarquistas que ha estado tocando una multitud de temas y propugnando perspectivas originales y sofisticadas, ha recibido poco o ningún reconocimiento por parte de los escritores académicos. Alan Ritter suele ver la "esencia del anarquismo" representada en las obras de Godwin, Proudhon, Bakunin y Kropotkin,

cuyas contribuciones a la teoría anarquista se consideran universalmente [sic] como las más seminales. Estos escritores, que se sucedieron entre sí dentro del período discretamente limitado entre las revoluciones francesa y rusa, elaboraron un conjunto coherente de argumentos originales que, aunque

continúan siendo influyentes, no se han desarrollado mucho desde la época de Kropotkin. Por lo tanto, para comprender el anarquismo como una teoría política, los escritos más recientes de los anarquistas no necesitan ser considerados. (Ritter 1980: 5)

Tal enfoque habría sido difícil de justificar incluso hace veinticinco años, cuando el anarcofeminismo y los enfoques ecológicos del anarquismo ya estaban bien desarrollados. Hoy sería escandaloso, en vista de la explosión de la actividad anarquista y la reflexión que la acompaña, y que están fácilmente disponibles para el abastecimiento y la discusión si uno sabe dónde buscar. Aún así, incluso en la versión más reciente, las suposiciones y fuentes de discusión siguen siendo las de los anarquistas del siglo XIX y principios del XX (Ward 2005), o las afirmaciones estipuladoras que son completamente insensibles a lo que los anarquistas contemporáneos realmente piensan y escriben. (Sheehan 2003). Como Jason McQuinn, editor de la revista anarquista estadounidense más leída, argumenta que "el vacío en el desarrollo de la teoría anarquista desde el renacimiento del medio ambiente en la década de 1960 aún no se ha llenado con una nueva formulación adecuada de teoría y práctica suficiente para terminar con el callejón sin salida y captar la imaginación de la mayoría de los anarquistas contemporáneos de manera similar a las formulaciones de Bakunin o Kropotkin en el siglo XIX" (McQuinn 2004).

Al comprometerme principalmente con las fuentes anarquistas contemporáneas, tanto escritas como orales, intento por lo tanto una discusión sobre el anarquismo que actualice el tema, reflejando los desarrollos muy reales que han tenido lugar en los últimos años y acercándome a los problemas perennes a través de una nueva perspectiva anarquista.

Entre filosofía e investigación participativa

El reconocimiento de la importancia de un enfoque basado en el activismo para "hacer" la teoría política se extiende más allá del interés específico en el anarquismo. Escribiendo sobre la teoría política ambiental, Avner De-Shalit ha defendido recientemente esencialmente el mismo tipo de empresa: no solo es interesante sino también relevante, argumenta, que una teoría política debería "comenzar con los activistas y sus dilemas... Por lo tanto, es la teoría que refleja las necesidades filosóficas reales del activista la que busca convencer apelando a cuestiones prácticas". Aunque puede estar de acuerdo con la amplia agenda de los activistas ambientales, "el filósofo no debe dar por sentado el valor de las afirmaciones de los activistas; sus intuiciones, argumentos, afirmaciones y teorías también deben examinarse. Sin embargo, el hecho que necesitan ser examinados críticamente no afecta el punto principal: que las intuiciones, los reclamos y las teorías de los activistas deberían ser el punto de partida para una filosofía dirigida al cambio de política". Procedimentalmente, esto significa que el teórico "estudia las intuiciones y las teorías que existen dentro de una sociedad dada y las teorías de los análisis 'populares' con el fin de refinarlos" (de-Shalit 2000: 29–31). Al llevar los puntos de vista (a menudo conflictivos) de los activistas a un alto nivel de articulación, el teórico puede construir una discusión donde los debates de los activistas puedan llevarse a cabo de una manera más precisa y clara, con atención al detalle y un hilo argumental coherente. El papel del teórico, a este respecto, es participar en el proceso y facilitar la reflexión de teorizar entre los activistas, funcionando como un clarificador, organizador y articulador de las ideas, una actividad que se hace con y para los activistas. Su objetivo es abordar, en forma

teórica, los problemas que enfrentan los activistas en su organización cotidiana, reunir ideas para que puedan ser discutidas cuidadosamente, exponer suposiciones ocultas y declaraciones contradictorias, y en general promover a los activistas a pensar, transponiéndolos del terreno fragmentado del debate breve e informal a una dimensión donde se puede llevar a cabo una discusión más estructurada y de "alta definición" hasta la página escrita.

Si bien la esencia de este enfoque está muy cerca del tipo de actividad teorizadora que propongo aquí, un aspecto no es sostenible para su aplicación en el contexto actual. Claramente, la teoría anarquista no está orientada a apuntalar el "cambio de política", lo que inevitablemente significa un cambio a través del Estado. Más bien, el objetivo es apuntalar varias formas de acción de base que tienen lugar fuera y en contra del estado. Esta observación no invalida el enfoque básico de De-Shalit, es decir, la base de la teoría en las ideas de los activistas. Sin embargo, lo que sí hace es cambiar nuestra comprensión de cuáles pueden ser estas necesidades. El compromiso del teórico anarquista con la argumentación "popular" de los activistas tiene el objetivo, no de ayudar a los anarquistas a articular mejores argumentos que puedan usar para influir en el proceso político, sino a mejorar su comprensión de los problemas que los guían en el proyecto de transformar la sociedad sin recurrir al Estado.

Este aspecto de la metateoría de De-Shalit puede criticarse en líneas más generales. En esencia, parece estar tomando en cuenta, sin crítica alguna, lo que yo consideraría una suposición muy ingenua sobre la forma en que funciona la política. El fundamento que subyace a su explicación es que el propósito de la teoría es equipar a los activistas con argumentos con los que luego entren en un escenario presumiblemente abierto y libre de debate público. Aquí,

el éxito en "convencer" a otros miembros del público, a su vez, se entiende como una traducción automática a los cambios de política. Esto solo puede ser porque este "público" se supone que tiene una influencia decisiva sobre lo que hace el Estado. Tal orientación parece habitar, junto con gran parte de la teoría política contemporánea, algún tipo de tierra de ensueño en la que no existen cosas tales como colusión sistemática y puertas giratorias entre élites políticas y corporativas, cabilderos profesionales y donantes millonarios, canales manipuladores de noticias, y gobiernos que mienten al público sobre cualquier cosa, desde los peligros de los cultivos transgénicos hasta la existencia de armas de destrucción masiva en países ricos en petróleo. Si una teoría política realmente quiere tener un impacto en el mundo político real, al menos debería tener en cuenta una consideración empírica de cómo se ve realmente ese mundo, en lugar de asumir que el teórico está incrustado en una política democrática que funciona bien. Esta suposición no es muy compartida entre la audiencia de activistas ambientales de De Shalit.

También podría preguntarse si realmente es competencia de la teoría convencer al público de la idoneidad o viabilidad de una posición política, ya sea el anarquismo o el ambientalismo democrático y socialista de De-Shalit. Lo que convence a las personas de manera mucho más efectiva que la teoría es la comunicación ideológica: propaganda, eslóganes, dibujos animados y, tal vez más que nada, la práctica viva de los activistas que estos utilizan directamente para inspirar a las personas a modo de ejemplo (esto es lo que los anarquistas llaman "propaganda" por el hecho"). Se puede dudar seriamente de si alguien ha sido "conquistado" "por una posición política sobre la base de un argumento bien construido o una teoría atractiva. Es mucho más probable, y de hecho confirmado por lo que se puede observar entre los activistas, que las personas asuman sus metas sobre la base de un proceso mucho más

personal, que tiene lugar no solo a nivel intelectual/teórico sino también al nivel básico de la emoción, la convicción y la creencia: elementos de ideología que deben tenerse en cuenta al construir una filosofía "relevante" que realmente pueda impactar las agendas sociales.

Una cuestión final que debe abordarse con el relato de De-Shalit es más estrictamente metodológica: su enfoque altamente valioso para "hacer" la teoría política no viene con el juego de herramientas personalizado que obviamente se requiere para acceder a las teorías de las actividades. ¿Cómo se supone que el teórico va a saber lo que los activistas dicen? ¿Cómo llegar al fondo de las fuentes de las teorías "populares", argumentos y debates que se supone que forman la base para la discusión? Aunque continuamente enfatiza la necesidad de hacerlo, De-Shalit nunca explica cómo. Esta laguna tiene algunas consecuencias graves: en el resto de su libro, ignora principalmente a los mismos activistas cuyas teorías le son tan queridas, y permanece en gran medida en el terreno de las fuentes académicas profesionales. Hay una gran cantidad de citas de especialistas en ética ambiental, teóricos políticos y otros académicos, y una referencia muy ocasional a "ambientalistas" como el ex representante verde Jonathon Porritt, el político verde alemán Rudolph Bahro e individuos similares que nunca han estado, o ya no son representantes genuinos del ecologismo de base. El criterio real para la inclusión en el debate no es si el argumento de un activista es valioso, sino si aparece en una publicación reconocida.

La presente tesis emplea una estrategia en la que el filósofo/investigador participa más plenamente en el movimiento que se estudia y teoriza. Se argumenta que una estrategia participativa proporciona el acceso más adecuado y enriquecedor a los códigos culturales de praxis, ideología, teorías y debates de los activistas.

Este tipo de teorización tiene claras resonancias con la idea de Antonio Gramsci del "intelectual orgánico". Según Gramsci, cada grupo social que surge crea dentro de sí uno o más estratos de intelectuales que le dan significado, que lo ayudan a unirse y funcionar. Estos intelectuales pueden vincularse tanto a la clase dominante (como gerentes, funcionarios, clérigos, maestros, técnicos, abogados, etc.) pero también pueden surgir de los sectores opositores de la sociedad. Gramsci sostiene que no solo debería cierto número de intelectuales "tradicionales" acercarse a la causa revolucionaria (Marx, Lenin y el propio Gramsci fueron ejemplos de esto) sino también que el movimiento de la clase trabajadora debería producir sus propios intelectuales orgánicos. Continúa señalando que "no hay actividad humana de la que se pueda excluir toda forma de participación intelectual" y que todos, fuera de su actividad particular, "llevan a cabo alguna forma de actividad intelectual... participan en una concepción particular del mundo que tiene una línea consciente de conducta moral y, por lo tanto, contribuye a mantener una concepción del mundo o modificarlo, es decir, crear nuevos modos de pensamiento" Gramsci 1971/1926).

Lo relevante aquí no es la noción reificada de Gramsci de las clases sociales, ni su integración del intelectual orgánico en un marco autoritario-marxista: el proyecto "contrahegemónico" que culmina en la toma del poder del Estado. Más bien, lo que se puede enfatizar aquí es la incrustación del intelectual orgánico en un medio liberador particular hacia el cual él/ella sigue respondiendo, de ahí que el proceso de generar la teoría anarquista en sí misma debe ser dialógico, en el sentido de que tanto las personas cuyas ideas y prácticas son examinadas como las personas quienes van a formular la teoría sobre su base, deben involucrarse en el proceso de teorización. Solo a partir de esta conexión dialógica puede el teórico anarquista extraer la confianza para hablar. En una declaración, la

voz del intelectual ya no debería venir "desde arriba, sino desde dentro" (Gullestad 1999; cf. Jeppesen 2004b).

Ahora podemos darle a este ímpetu básico una mayor base y herramientas concretas para la aplicación, apelando a un conjunto de orientaciones metodológicas que se han desarrollado principalmente para la investigación social empírica, pero que también pueden aplicarse, con alguna modificación, a la teoría política. Lo que tengo en mente es la tradición emergente de Investigación de Acción Participativa o Investigación Cooperativa. Estos conceptos son términos generales intercambiables, que se refieren a estrategias de investigación donde se adopta un enfoque horizontal para la generación de conocimiento. La rígida separación entre investigador e investigado se disuelve a favor de un enfoque por el cual una buena investigación no se puede hacer en las personas, sino que se debe hacer con ellas. Las estrategias de PAR/CI también enfatizan el potencial emancipatorio de la generación colectiva de conocimiento, que no solo legitima sino que valoriza una orientación socialmente comprometida en los esfuerzos intelectuales.

PAR/CI integra diversos enfoques emancipatorios y de base para el aprendizaje, incluidas las contribuciones de las culturas indígenas, las comunidades del Sur global, los pedagogos y filósofos radicales, los practicantes ecológicos y los movimientos sociales igualitarios, feministas y antirracistas (Freire 1970, Feyerabend 1970, Birnbaum 1971, Touraine et. al 1983a, 1983b, Rosaldo 1989). Razón y Bradbury (2001: 1) proporcionan una definición preliminar de PAR como "un proceso participativo y democrático relacionado con el desarrollo del conocimiento práctico en la búsqueda de propósitos humanos valiosos". Por lo tanto, PAR es una orientación metodológica abiertamente "comprometida", basada en un ethos emancipatorio eso fomenta el reconocimiento de la capacidad de los actores de

base para crear valiosos conocimientos y prácticas. De acuerdo con el énfasis de PAR en la indagación como empoderamiento, las metodologías de investigación específicas toman el segundo lugar a los procesos emergentes de colaboración y diálogo que empoderan, motivan, aumentan la autoestima y desarrollan la solidaridad.

Uno de los antecedentes de PAR/CI en el campo de la sociología es el trabajo de Alain Touraine y sus colegas investigadores, que estudiaron las movilizaciones antinucleares francesas y el movimiento de Solidaridad en Polonia (Touraine et. al, 1983a 1983b). Al definir su método como "intervención sociológica", Touraine explica que la técnica consiste en "abrir" un grupo en un movimiento social "para que pueda experimentar, en condiciones que uno podría describir como experimentales, las actividades del grupo o movimiento social al que se ve a sí mismo como perteneciente". El investigador" comienza desde la posición de que el comportamiento observado debe considerarse inseparable del conjunto de significados que los actores atribuyen a ese comportamiento". Sobre la base de los comentarios de los interlocutores externos invitados (es decir, los investigadores) en las discusiones del grupo, los activistas "se embarcan en un proceso de autoanálisis que es imposible en circunstancias normales debido a la presión de las decisiones a tomar y, de hecho, la presión de la propia organización". El grupo de activistas, en esta técnica, llega a "analizar sus propias prácticas y las del movimiento del que forma parte sobre la base de las hipótesis introducidas por las investigaciones, que pueden, por supuesto, ser aceptadas o rechazadas". Una hipótesis se considera satisfactoria si, aceptada por el grupo, "aumenta la inteligibilidad y aclara las relaciones entre los miembros" y "si el grupo puede usarla para volver a la acción, para comprender tanto sus propias iniciativas como las respuestas de sus socios. Este retorno hacia la práctica social lo hemos denominado sociología permanente" (Touraine et. al 1983a: 7).

El papel del académico, entonces, no es simplemente el de un observador experto, sino principalmente el de un habilitador o facilitador, y el papel de los participantes es uno de coinvestigadores. Sin embargo, quedan dos diferencias. La primera es que en la presente tesis, la investigación no se realiza con ningún grupo en particular, sino que se sitúa en el campo más fluido y transitorio del movimiento anarquista. Esto es a la vez necesario y apropiado dadas las estructuras en red en las que tiene lugar la articulación política anarquista. Aquí podría trazarse un paralelismo con las técnicas utilizadas en la investigación etnográfica, incorporando lo que George Macus llama etnografía "multisitio", que "se aleja de los sitios únicos y las situaciones locales de los diseños de investigación etnográfica convencionales para examinar la circulación de significados culturales, objetos e identidades en tiempo-espacio difuso" (Marcus y Fischer 1999: 96). En segundo lugar, en el modelo de Touraine, el investigador sigue siendo un extraño que interviene, mientras que esta tesis trabaja con una agenda más decididamente participativa en la que el movimiento se estudia no solo en entrevistas y discusiones grupales, sino al habitarlo como un entorno social, a través de una estrecha participación en las actividades del movimiento y en la reproducción de sus códigos culturales.

Recientemente, el antropólogo David Graeber ha descrito un enfoque de la teoría social anarquista, que tiene cierta resonancia con el trabajo actual (Graeber 2004: 5–6). Además de la suposición inicial de que "otro mundo es posible", también piensa que "cualquier teoría social anarquista debería rechazar conscientemente cualquier rastro de vanguardismo". Lo que esto significa es que el papel de un teórico anarquista no es llegar a los "análisis estratégicos correctos y luego llevar a las masas a seguirlos". El punto, más bien, es responder a las necesidades de los

anarquistas para la expresión teórica sobre los temas que les preocupan y "ofrecer esas ideas, no como recetas, sino como contribuciones, posibilidades, como obsequios" (10–12).

Para agregar un punto aquí, no es sorprendente que la mayoría de los reconocidos "teóricos anarquistas" fueran en primer lugar activistas comprometidos, militantes anarquistas que estaban profundamente involucrados en las luchas sociales de la época y cuyo trabajo teórico era inseparable de su compromiso en la acción. Mikhail Bakunin, que constantemente luchaba por escribir en el momento de la rebelión espontánea, fue él mismo un elemento permanente en casi todos los levantamientos e insurrecciones de Europa de mediados del siglo XIX (Bakunin 1871, Nettlau 1886–1990, Mendel 1981). Peter Kropotkin, quien escribió extensamente Sobre las posibilidades para la realización práctica de las formas sociales anarquistas también fue un organizador incansable en grupos de ayuda mutua, que trabajó con la federación revolucionaria del Jura y estuvo estrechamente involucrado en las actividades cotidianas de los movimientos de trabajadores en Francia e Inglaterra, así como en su Rusia natal. (Kropotkin 1988/1899, Woodcock y Avakumovic 1971). Errico Malatesta, que dedicó tantas páginas a preguntas de organización y estrategia revolucionaria, él mismo participó en un intento de insurrección armada en Campania, y organizó huelgas y ocupaciones de fábricas en Milano y Torino (Malatesta 1965, Nettlau 1924, Fabbri 1936). Emma Goldman no solo hizo contribuciones teóricas al feminismo, el antimilitarismo y la acción directa, sino que hizo una campaña activa para el control de la natalidad, creó ligas contra el reclutamiento y compró el arma con la que Alexander Berkman disparó al rompehuelgas industrial Henry Clay Frick (Goldman 1970/1931, Shulman 1971, Wexler 1984). Rudolf Rocker, el principal teórico del anarcosindicalismo, ayudó a los trabajadores de las fábricas a organizarse en Londres y Nueva York, fue uno de los fundadores del sindicato alemán Freie Arbeiter Union y el primer

secretario de la Asociación Internacional de Trabajadores, el organismo coordinador de los sindicatos anarcosindicalistas (Rocker 1956, Grauer 1997). Gustav Landauer, quien hizo contribuciones significativas a los fundamentos comunitarios y espirituales de la teoría anarquista, fue encarcelado en repetidas ocasiones por desobediencia civil y desempeñó un papel importante en la efímera República de los Trabajadores de Munich, donde conoció su muerte violenta (Lunn 1973). La lista sigue y sigue, abarcando no solo lo que los comentaristas posteriores han construido como la "gran constelación" del firmamento teórico anarquista, sino también la mayor parte de sus "luces brillantes pero menores", figuras como Emile Armand, Voltarine de Cleyre, Johann Most, Luigi Galleani, Louise Michel, Ricardo Flores Magón, Gastón Leval, Voline, Diego Abad de Santillán, Sam Dolgoff o Federica Montseny, una lista de activistas teóricos anarquistas¹. En resumen, la empresa anarquista de teoría y estudio ha mantenido tradicionalmente una estrecha relación con las actividades de sus autores como militantes, con sus escritos en respuesta directa a las circunstancias en desarrollo de los esfuerzos revolucionarios anarquistas.

Este tipo de actividad teórica es, creo, parte de lo que hace que la tradición anarquista sea única, o al menos distinta, particularmente del marxismo ortodoxo. Pensar como un marxista es, ante todo, adoptar una ontología y epistemología (materialismo dialéctico, análisis de clase), luego obtener cualquier consecuencia política de esa base. Pensar como un anarquista es, ante todo, adoptar una cierta orientación para hacer política, al tiempo que reconoce que una pluralidad de marcos ontológicos y epistemológicos pueden encajar en él. Esto es parte de por qué la teoría marxista tradicional tiene problemas para abordar lo político per se, sin reducirlo a un

1 Los únicos no activistas importantes mencionados con frecuencia en este contexto son William Godwin, Max Stirner y Leo Tolstoy, ninguno de los cuales se refirió a sí mismo como anarquista.

mero epifenómeno de dinámica social sistemática que opera a espaldas de las personas. Esta es también la razón por la cual es igualmente fácil caracterizar la "tradición anarquista" como materialista (Bakunin), idealista (Stirner), ambas, o ninguna.

A partir de estas consideraciones, podemos plantear tres grandes etapas de investigación teórica que pueden ofrecerse como una estructura para iniciar y participar en una investigación colaborativa de la teoría anarquista. Estas observaciones suponen que un activista/filósofo individual está en el trabajo, pero son igualmente relevantes para emprender la misma empresa en un grupo pequeño.

La primera etapa (o condición inicial) es la de inmersión: para tener acceso a las teorías y argumentos que emplean los anarquistas, y que se convertirán en los bloques de construcción iniciales para el análisis, el filósofo comienza desde la posición de ser nativo hasta el movimiento anarquista, o se somete a un proceso de volverse nativo, en cualquier caso con el resultado de que él/ella está situado sin problemas dentro de sus redes y foros. Las ventajas y desventajas de la posición de este tipo de información privilegiada se discuten a continuación.

La segunda etapa es la de absorción: el filósofo participa continuamente en acciones, reuniones y debates, siguiendo de cerca el proceso de articulación política anarquista que se ha convertido en un marco de referencia con el que tiene un alto grado de intimidad. Se puede esperar que esta etapa sea la más prolongada, con una afluencia constante de ideas en el marco emergente del filósofo y un proceso continuo de refinar la forma en que las ideas se posicionan y conectan en la mente del investigador. El proceso puede ocurrir inicialmente de manera no estructurada, desde la posición de observación y no intervención. Sin embargo, lo que también se puede esperar de esta etapa es que el filósofo

eventualmente se encontrará con una serie de debates recalcitrantes a los que los anarquistas vuelven continuamente, identificando así cuáles son los temas más valiosos y relevantes de la investigación teórica. En un período más avanzado de esta etapa, por lo tanto, también puede tomar la forma de un filósofo que inicia discusiones centradas sobre un tema particular entre activistas, ya sea en un diálogo personal con numerosos activistas, o en seminarios y talleres (en reuniones de activistas o en el período previo a la movilización masiva, por ejemplo). A todo esto se agrega una discusión informada y contextualizada de argumentos y enfoques relevantes proporcionados en textos anarquistas y no anarquistas.

La tercera etapa es la de integración, que es paralela al proceso de "redacción" de la producción filosófica. Aquí, el activista/filósofo retrocede un paso del proceso de absorción y emprende su propio ejercicio de organizar las ideas que tiene de una manera más estructurada en una página escrita. Esta etapa puede, en principio, tener lugar cuando el filósofo siente que ha alcanzado un cierto punto de saturación, cuando las discusiones adicionales que observa y participa están produciendo rendimientos decrecientes: los argumentos y las teorías ahora son familiares y rara vez se escucha algo nuevo. En la producción teórica, entonces, hay dos cosas principales que el activista/filósofo puede hacer. La primera es dar una articulación elaborada a los puntos que son juzgados para disfrutar de un amplio consenso en el movimiento anarquista, tomando ideas y conceptos sobre los cuales parece haber un acuerdo intuitivo entre los activistas y haciendo más compleja la forma en que ellas son entendidas. El filósofo puede descifrar la forma en que se utilizan los conceptos en la discusión general de forma libre, aclarar las fuentes de acuerdo sobre ellos y traducir este consenso en una explicación más completa. El consenso, por supuesto, también puede ser cuestionado, o el filósofo puede

descubrir que lleva a algunas conclusiones que los activistas aún no han considerado.

Una segunda función es comprometerse con áreas particulares de contención dentro del anarquismo, mapeando los diferentes argumentos que se hacen en su contexto y explicando los antecedentes de la acción social contra la cual ocurre la controversia. Al abordar los debates anarquistas, entonces, la primera tarea es desenredar: diferenciar entre diferentes aspectos de una discusión, identificar patrones mediante los cuales los hablantes tienden a argumentar con propósitos cruzados, señalar usos confusos del mismo concepto en diferentes sentidos, y poner el Dedo en las preguntas que son las más relevantes y discutibles de manera significativa. De esto se desprende la segunda tarea, que es sugerir direcciones para la reconstrucción de ciertos debates, formular argumentos sustantivos propios y preguntar si las conclusiones se pueden filtrar en los códigos culturales del anarquismo y de qué manera. En tal capacidad, la intervención teórica no implica necesariamente tomar una posición dentro del debate tal como está estructurado actualmente; el objetivo también puede ser intervenir en la forma en que se estructura el debate en sí mismo, cuestionando los supuestos sobre sus parámetros y por lo que están teniendo el debate.

Finalmente, el filósofo anarquista puede alcanzar juicios tentativos dentro de un cierto debate, ofreciendo una visión que ve algunas posiciones como más atractivas que otras, y presentando argumentos sustantivos que luego se retroalimentan en el diálogo en curso dentro del movimiento anarquista.

Antes de discutir un juicio confiable de erudición académica en la investigación participativa, permítanme describir el proceso de indagación llevado a cabo en esta tesis. La estrategia ha ocupado

cinco años de investigación integrada con activistas anarquistas involucrados en actividades anticapitalistas y contra la guerra, lo que me permitió ser parte de diversas campañas y proyectos locales, grupos de discusión, así como movilizaciones y acciones masivas. En Oxford, me he situado dentro de la red anarquista local, que ha crecido a través de numerosas campañas de acción directa, desde campañas anti-corporativas desde 2000 hasta la movilización contra la guerra de Irak en 2003, y cuyos miembros desarrollaron el Centro de Medios Independiente local y ahora dirige efectivamente el East Oxford Community Center. En el Reino Unido, participé en el proceso antiautoritario para organizar acciones del Primero de Mayo y manifestaciones contra la guerra, y en ¡The Dissent! red que resiste la cumbre del G8 de 2005 en Escocia. A nivel europeo, participé en movilizaciones de protesta en Niza (UE, diciembre de 2000), Génova (G8, julio de 2001), Bruselas (UE, diciembre de 2001), Barcelona (UE, marzo de 2002), Oslo (Banco Mundial, junio de 2002) y Evian (G8, junio de 2003). También viajé a varias reuniones de activistas internacionales, incluido el Campamento No Border de Estrasburgo (julio de 2002), la Conferencia Europea de la Acción Global de los Pueblos (PGA) en Leiden (septiembre de 2002) y el Foro Social Europeo en Firenze (noviembre de 2002) y Londres (Noviembre de 2004). Además, participé en actividades de redes continuas como parte de las campañas con sede en Oxford y el Reino Unido, PGA, el proyecto de la Consulta Social Europea (ESC) y el proceso del foro social. Para seguir rastreando las conexiones transnacionales, he mantenido contacto con la actividad anarquista en los Estados Unidos y Canadá a través de correspondencia continua por correo electrónico con activistas, monitoreo de sitios web anarquistas de América del Norte, medios independientes y listas electrónicas de discusión, y reuniones con organizadores estadounidenses que regularmente llegan a Europa para protestas o giras de conferencias.

He estado constantemente siguiendo y tomando nota de los

debates que encontré entre activistas en todas las agrupaciones y foros mencionados anteriormente, así como monitoreando listas de correo electrónico en inglés y español y grupos de discusión en la web. En el proceso de hacerlo, me he encontrado con lo que creo que son los debates clave que son endémicos de los movimientos anarquistas contemporáneos, que se reflejan en la selección de tópicos en la segunda parte. También he iniciado discusiones de segundo orden, que se han centrado no en recopilar material primario sino en el desarrollo de análisis y argumentos en esta tesis, ya sea en un diálogo personal con numerosos activistas o en talleres que dirigí durante las reuniones de la red del Reino Unido Earth First!, PGA Europa y el medio anarquista local de Oxford. Estos tenían el formato de seminarios de 1–2 horas con hasta 30 activistas, en los cuales se recibió retroalimentación sobre mi enfoque en desarrollo del anarquismo como cultura política (un término que algunos activistas parecen haber recogido) y conceptualizaciones anarquistas de ideas tales como la dominación y la política prefigurativa. A todo esto se agrega una discusión informada y contextualizada de los argumentos y enfoques relevantes proporcionados en los textos anarquistas (ver más abajo), desde libros y ensayos hasta volantes, folletos y publicaciones en línea de noticias y opiniones. Esta disertación, por lo tanto, involucra específicamente una combinación de comprensión acumulada obtenida por experiencia de primera mano y discusiones con activistas, una lectura crítica de textos anarquistas y no anarquistas, y argumentación expositiva.

DISCUSIÓN

Uno de los desafíos inherentes de la investigación sobre el anarquismo radica en abordar cuestiones de fiabilidad y de documentos y argumentos válidos. Se argumenta que el enfoque de los participantes aquí emprendido puede generar más confianza en la autenticidad de los comportamientos y expresiones observadas por el investigador. Como señala la socióloga Maxine Baca Zinn, especialmente con culturas minoritarias o grupos marginados, la investigación participante es "menos apta para alentar la desconfianza y la hostilidad, y la experiencia de ser excluido... de las comunidades, o de que se le permita" ver "solo lo que la gente quiera que [el investigador] pueda ver. Las personas en comunidades minoritarias han desarrollado tantos comportamientos de autoprotección al tratar con extraños, que es bastante razonable cuestionar si sus comportamientos y significados reales son accesibles para los extraños, quienes a menudo carecen de una idea de los matices del comportamiento" (Baca Zinn 1979: 212)

Un poco más complejo es el tema de los textos. Hay una gran cantidad de literatura anarquista por ahí, en libros, panfletos y en la web. Un paseo por la Feria Anarquista del Libro de Londres revela cuatro amplias categorías:

- Libros informativos, folletos y panfletos sobre problemas y luchas contemporáneos (desde los zapatistas y el cambio climático hasta la ocupación y las campañas contra los transgénicos), incluidos los comentarios recientes de Chomsky, Zinn, Said, etc.;
- Literatura antigua: "clásicos" anarquistas, marxistas y de izquierda libertaria;
- CD de música subterránea y material sobre alternativas culturales (desde el punk hasta las drogas y la espiritualidad

terrestre);

- Muchos folletos y fanzines auto-publicados, fotocopiados o impresos a bajo precio (llamados "revistas" o "fanzines"), normalmente en formato A5. Estos incluyen una mezcla de ensayos, informes de acción, cómics, cuentos, poesía y guías de bricolaje sobre cualquier cosa, desde la salud de la mujer hasta la reparación de bicicletas. Casi todas las piezas en estos 'zines no tienen fecha, y están escritas de forma anónima, colectiva o bajo un seudónimo.

Esta última clase de materiales es muy absorbente, ya que es la expresión más popular del movimiento anarquista contemporáneo y, por lo tanto, ofrece una visión intrigante de su cultura política. Pero tales materiales no se prestan a una selección directa: ¿cómo se puede determinar en qué medida un texto es relevante e influyente? Además, una gran parte de la articulación anarquista tiene lugar en la web, con literalmente cientos de sitios web dedicados a noticias, anuncios y polémicas desde una perspectiva anarquista disponibles para su consideración por el teórico comprometido. Sin embargo, sin ningún marcador preestablecido, ¿cómo puede saber el investigador si cierto grupo anarquista, configuración ideológica o conjunto de argumentos que encontramos en la web es de alguna manera representativo o influyente? Dado que cualquier persona con habilidades mínimas de publicación en la web y acceso a un servidor puede configurar un sitio web y publicar lo que quiera en él, es muy fácil presentar una gran cantidad de material en una configuración atractiva, que daría la impresión de prominencia e importancia, donde de hecho la articulación es engañosamente "más fuerte" en la web de lo que es en realidad. Esto puede causar una impresión especialmente engañosa con respecto a la importancia de los grupos que se identifican oficialmente como anarcosindicalistas. Contrastá la impresión de influencia dada por el sitio web de los Trabajadores Industriales del Mundo (www.iww.org), históricamente uno de los

órganos más grandes e importantes del sindicalismo anarquista, y su membresía estadounidense de 983 camaradas en junio de 2004². El enfoque participativo es crucial cuando se abordan estas cuestiones. Sin una presencia incrustada en las redes anarquistas, el teórico puede ser llevado a juicios muy equivocados sobre la importancia relativa de varias ideas y tendencias anarquistas, lo que resulta en una cuenta académica que tiene poco que ver con la realidad. Esto establece la importancia de la orientación mucho más rica disponible para el participante observador, que encuentra el movimiento y su cultura como un *habitus*, en lugar de como un "otro" mediado y limitado a los textos que produce.

Esto no quiere decir, sin embargo, que el observador participante solo deba asumir su palabra con respecto a tales juicios sobre confiabilidad, validez y relevancia. Existen al menos tres formas adicionales de evaluarlas: su consistencia mutua, la interpretación del lector del material original citado y otros informes de investigación participativa llevada a cabo en redes de movimiento de acción directa (por ejemplo, Plough 1998, Cox 1999, Wall 1999, Eguiarte 1999, Christensen 2001, Chesters and Welsh 2004, Chesters and Welsh 2005, Juris 2004).

Un segundo desafío es el de la interpretación. Si se tratara de una tesis en la teoría política dominante, sería razonable seleccionar algunas preguntas sobre qué otros teóricos ya han dicho algo, y luego separarlas para hacer mis propios puntos. Esto sería fácil, porque un texto que es transparente y preciso, de acuerdo con las convenciones de discusión dentro de la disciplina académica de la teoría política, también proporciona ricas opciones para la crítica, siempre y cuando se observen las reglas del juego socrático. La

2 Esta información no se divulga en ninguna parte del sitio web de IWW, sino en su informe anual al Departamento de EE UU de trabajo. Datos recuperados a través del formulario de búsqueda en erds.dol-esa.gov

literatura anarquista, por supuesto, no funciona de la misma manera. Esta literatura puede incluir una argumentación rigurosa, pero siempre es, por definición, también una escritura polémica que puede estar muy bien estructurada pero rara vez es de naturaleza filosófica. Los ensayos anarquistas se escriben con audiencias muy particulares en mente, a menudo otros anarquistas. Los materiales que están destinados al público en general tienden a ser folletos, carteles, videos y otros medios creativos de propaganda, que abordan cuestiones pero rara vez al anarquismo en sí.

Lo que es más, aunque hay muchos ensayos muy perspicaces, discutidos con calma y bien pensados, gran parte de lo que uno encuentra en la sección polémica de la literatura anarquista simplemente no es muy bueno. Aunque no quiero llevar la comparación demasiado lejos, la polémica literatura anarquista a veces muestra lo que, según el sociólogo Erik Olin Wright, es parte de lo que es "mentira" sobre "marxismo de mierda": la falta de un debate cuidadoso, aclarando los argumentos de una manera abierta al desafío, admitiendo dónde hay lagunas en el conocimiento y la comprensión (entrevistado en Kirby 2001). Wright lee esta falta como resultado de un rechazo deliberado, ya que no puede admitir el dogmatismo o el simple descuido de parte de los "intelectuales sofisticados" que son, presumiblemente, los únicos que todavía escriben sobre marxismo; los escritos de los anarquistas, sin embargo, dentro de su propia literatura gravitan entre la mala fe del tipo sectario y vitriólico, y la "inarticulada ignorancia". McQuinn (2003), por ejemplo, se queja de la evasión de la discusión racional en el medio anarquista, que "parece ser lo peor en la web, pero a menudo es casi tan malo en otros lugares":

Por lo general, implica la negativa a reflexionar, evaluar autocriticamente y autoeditar respuestas. Los participantes más irreflexivos, beligerantes y vociferantes tienden a

expulsar las opiniones más reflexivas y consideradas haciendo un flujo interminable de ataques, demandas y comentarios frívolos... En otros medios anarquistas, la evasión de la discusión tiende a ser más obvia en las columnas de las cartas de las publicaciones periódicas y en algunos de los discursos que a veces pasan por artículos personales de punto de vista. Estos también son formatos que tienden a prestarse a aquellos escritores demasiado irresponsables, poco preparados y poco críticos para armar ensayos más coherentes que deberían ser pensados más a fondo, más estructurados lógicamente y más autocríticamente examinados a la luz de otras perspectivas

McQuinn puede tener razón, pero solo hasta cierto punto. Para empezar, como he dicho, hay muchos argumentos bien construidos y cuidadosos en la literatura polémica anarquista, incluso si no cumplen con los criterios académicos de rigor. En segundo lugar, "despotricar que a veces pasan por artículos personales y de punto de vista" es un poco condescendiente, ya que no reconoce el valor de una diatriba. Su función no es tanto proporcionar un argumento estructurado sino provocar, inspirar y manejar a través de actitudes que son difíciles de constreñir dentro de fórmulas racionales. Los investigadores pueden decirle al comentarista más sobre lo que realmente motiva a los anarquistas y cómo ven el mundo a su alrededor que cualquier pieza de argumentación cuidadosa, porque también muestran emociones e imaginación, lo cual es un importante constituyente de la cognición de los actores políticos.

Sin embargo, lo que es más importante, McQuinn parece estar arrojando su red de muestras de manera demasiado limitada. Puede o no tener razón al quejarse sobre el nivel de discusión en los medios anarquistas impresos y en la web, pero la falta de discusión racional está muy lejos de la norma fuera de estos medios, en las

conversaciones orales entre anarquistas donde la mayor parte de la discusión dentro del movimiento tiene lugar. Estas discusiones orales, más a menudo en forma de conversaciones políticas casuales y vernáculas entre activistas, tienden a ser de una calidad mucho mayor que la que McQuinn está viendo en los medios anarquistas. Admiten menos "mentiras" porque son diálogos cara a cara en lugar de monólogos. Por esta razón, es extremadamente importante para quien quiera escribir sobre el anarquismo, estar atento a estas discusiones orales y seguir las de manera consistente para acceder a una gran cantidad de argumentos razonados y útiles. Dicha posición también permite al teórico ser testigo de las discusiones grupales vernáculas en tiempo real en las que se expresan tales preocupaciones, así como la exposición a las narrativas, creencias y prácticas compartidas que están cargados de importancia para la teoría. La atención al debate oral da lugar a la resolución de problemas de explicación y construcción narrativa dentro de movimientos sociales que escapan a otros modos de validez (cf. Altheide y Johnson 1994).

Esto también es relevante para estudiar el anarquismo como ideología. Si bien siempre es cierto que "los grupos productores de ideología reflejarán el impacto de individuos articulados y representativos, quienes pueden ser los canales efectivos que expresen creencias más extendidas [y quién] pueden ofrecer una excelente ilustración de una posición ideológica particular", El anarquismo contemporáneo es demasiado "joven" como para haber dado algún representante obvio de este tipo. De ahí la importancia de la investigación incrustada en el discurso vernáculo del movimiento. Además, los "pensamientos articulados de tales individuos no tienen sentido sin una comprensión de los entornos conceptuales e ideológicos que los forman. Tenemos que tener en cuenta, todo el tiempo, las relaciones entre esos representantes y su entorno social y cultural... la investigación de ideologías debería

examinar el pensamiento social masivo, o al menos a gran escala" (Freeden 1996: 106).

El tercer y quizás más importante conjunto de desafíos planteados por la naturaleza etnográfica de la investigación participante es la posición personal del investigador en relación con el campo de estudio. Como señalan Hume y Mulcock, la observación participante requiere que los investigadores utilicen su identidad social como su principal herramienta de investigación, para experimentar y comprender el punto de vista "interno". Por otro lado, la etnografía también exige mantener el tipo de intelectual distancia que puede garantizar que los investigadores mantengan su capacidad para el análisis crítico. "Esto significa que deberían estar dispuestos y ser capaces de dar un paso atrás de las relaciones que establecen con las personas que encuentran en el campo durante el tiempo suficiente para identificar y reflexionar sobre algunas de las reglas y expectativas dadas por sentado del mundo social que están estudiando" (Hume y Mulcock 2004: XI).

Aunque la preocupación más frecuente en este contexto es el sesgo del investigador externo, principalmente en su capacidad como miembro de países occidentales colonialistas, ex (o no tan ex), en el presente caso la preocupación obvia es la más destacada. ¿Cómo mantiene el investigador que es una persona con información privilegiada una distancia suficiente del objeto de investigación, y no pierde su facultad crítica al "volverse nativo" en el campo (o haber sido nativo para empezar) mientras que tal situación es relativamente rara en etnografía, ha recibido cierta atención que se puede ejercer aquí.

En su etnografía de inmigrantes croatas en Australia, Val Colic-Peisker, él mismo un croata australiano recién llegado, estaba claramente en una posición privilegiada. Por lo tanto, su

investigación podría basarse en redes y contactos preexistentes, y en el lenguaje compartido y los antecedentes culturales que él y sus encuestados tenían. Como resultado, el proceso de investigación fue, en parte, inevitablemente autobiográfico. Una situación muy similar se obtiene en el presente estudio. Mi presencia en los círculos anarquistas en el transcurso de la investigación fue principalmente como activista, y los contactos existentes/en desarrollo dentro de las redes de movimientos fueron una contribución importante a mi capacidad para acceder a las prácticas e ideas de otros activistas. Esto plantea la cuestión de si, y en qué medida, se supone que el investigador debe aportar su propio yo y sus propias experiencias al proceso de formulación de juicios interpretativos. La resolución de Peisker fue "reconocer y explorar mi 'posicionalidad' a lo largo del proceso de investigación. De esta manera, mi propia experiencia se convirtió en una valiosa herramienta heurística, una fuente de sensibilidad teórica en lugar de una fuente de sesgo... El uso de nuestro yo holístico en etnografía no solo es una experiencia social gratificante sino que, afortunadamente, es cada vez más reconocida entre los investigadores sociales como un enfoque académico legítimo" (91-2).

Tal posición también ha informado mi propia investigación. A través de la plena participación en las actividades del movimiento como una persona con información privilegiada, me vi obligado a reflexionar sobre cuestiones interpretativas y controversias políticas sustantivas no solo en referencia a los comportamientos y expresiones de otros activistas, sino también en referencia a mis propias reflexiones, emociones y comportamientos. Así, las experiencias personales y mi vida interior inevitablemente alimentaron la discusión, exemplificada en las preocupaciones actuales sobre la forma en que se ejercía el poder en los círculos activistas; en mis experiencias de estrés postraumático a raíz de la

violencia en Génova; y quizás más fuertemente en relación con la situación en Israel/Palestina.

Sin embargo, lejos de borrar mis facultades críticas, esta participación personal le dio al proceso crítico una dimensión mucho más intensa y poderosa, ya que por defecto tenía que involucrar un componente de autocritica. Los problemas teóricos con los que estaba lidiando tenían que ser confrontados, no solo por el simple entendimiento, sino también en busca del crecimiento personal y político. Precisamente debido a esta participación personal, participar en una discusión honesta y crítica se convirtió en una cuestión de interés personal directo. Solo al esforzarme constantemente para buscar mis suposiciones e interpretaciones, y para evitar respuestas fáciles o aparentemente cómodas, podría generar dentro de mí mismo el tipo de pensamiento claro que abordaría, o al menos tendría un mejor sentido, los dilemas personales y ansiedades creadas por los temas que estaba discutiendo.

Esto se relaciona con una preocupación más específica que enfrenta el investigador: su identificación política con las ideas del movimiento social que se está investigando. Touraine escribe:

Por un lado, si adopta la actitud de un observador remoto y objetivo, no puede alcanzar lo que busca comprender: la frialdad de la objetividad lo alejará del calor del movimiento social. Por el contrario, si se identifica con la lucha de los actores, deja de ser analista y se convierte en nada más que un ideólogo doctrinario; en este caso, este rol se vuelve completamente negativo. La respuesta del método a esta dificultad es decir que el investigador debe identificarse no con la lucha de los actores en sí misma, sino con el *mayor significado posible de esta lucha, que no es otra cosa que el movimiento social: el elemento en una lucha que desafía Las*

orientaciones generales de una sociedad y de los sistemas sociales para controlar el uso de los principales recursos, culturales y en particular económicos. De esta manera, el investigador no es externo al grupo, ni se identifica con él. Es a través de él que el grupo intentará aislar, entre los diversos significados de su acción, el que desafía el núcleo central de la sociedad (Touraine 1983a: 8, *énfasis mio*).

Seguramente, sin embargo, el "significado más alto posible" respaldado activamente de una lucha dada no es más que una ideología. Touraine está usando un lenguaje lavado para decir que es un socialista prodemocrático, al igual que los miembros de Solidaridad. Expresa su afinidad con una interpretación de la lucha, que él también está satisfecho de que los participantes compartan. Una lucha que "desafía las orientaciones generales de una sociedad", etc. –esta es una declaración ideológica si alguna vez hubo una. Otra debilidad aquí es que, si no se permite la identificación con la lucha en particular, entonces la investigación válida se excluye sin una buena razón–; por ejemplo, una estudiante graduada que realiza una investigación con otro personal no sindicalizado y asistentes de enseñanza, durante una huelga en su propia Universidad. Finalmente, en la medida en que la resolución de Touraine se toma por lo que es: una admisión de la posición ideológica del investigador con una conciencia social, entonces la presente tesis la sigue. La investigación está orientada a los fines de Touraine por definición, ya que el anarquismo es un movimiento consciente de múltiples problemas, donde los participantes reflexionan constantemente sobre el "significado más alto posible" de sus acciones (en términos de cambio sistémico que son al menos tan contundentes como lo que Touraine tiene en mente).

Sin embargo, debe aclararse que tal identificación ideológica con un movimiento no perjudica de ninguna manera necesaria las

facultades del observador. De lo contrario, ningún liberal podría estudiar la política liberal de la vida real. Las interpretaciones del investigador de los códigos culturales y el vocabulario de un movimiento no deberían sufrir el hecho de que él/ella también piensa que "otro mundo es posible". Por el contrario: proporciona un ímpetu para resistir la tentación de presentar hallazgos inexactos con el fin de retratar a la propia comunidad de una manera positiva. Esto se debe a que la "contribución" más valiosa a un movimiento sería señalar prácticas y construcciones de significado de las cuales los participantes pueden no ser conscientes o de los que no están interesados confrontar. Además, la argumentación sustantiva en la segunda parte de la tesis incluye tanto el acuerdo como el desacuerdo con las declaraciones de varios anarquistas sobre diferentes temas: es precisamente a través de la crítica inmanente de la escritura anarquista que se puede obtener una mayor comprensión teórica. Por estas razones, puedo relacionarme fuertemente con la siguiente declaración de la etnógrafo Nancy Ramsey Tosh, una Wicca pagana que investigó esa comunidad:

Rechazo la dicotomía de insider-outsider. Yo, junto con otros investigadores, afirmo que no trabajo como intrusa ni desde fuera, sino de ambas formas a la vez. En lugar de ver estos roles como separados y distintos, los veo como dos extremos de un continuo.

En esta postura teórica, el papel de la información privilegiada o externa es una cuestión de grado, no de tipo. Al residir tanto en el mundo interno como en el externo, puedo mirar el mundo de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro. El estado de información privilegiada me proporciona las percepciones que extrañan los externos, pero también debo dar un paso al exterior para explorar objetivamente significado de quién soy y qué estudio (Ramsey Tosh 2001: 212)

Así, el presente proyecto, que une la etnografía interna y la argumentación filosófica, deja espacio para una "parcialidad seria" consciente de sí misma (Clifford 1986: 7) que puede involucrarse con el campo de manera crítica y desilusionada precisamente por la motivación de contribuir a la autoconciencia y la reflexividad de uno mismo y de sus compañeros activistas.

Algunas observaciones finales sobre la integración del material y la producción del producto académico. Esta etapa final es donde entra en juego la relación entre el activista-teórico y el campo académico más amplio. Si los métodos teóricos impulsados por el compromiso político y guiados por una teoría de la práctica rompen en gran medida la distinción entre investigador y activista durante el proceso de investigación, no se puede decir lo mismo para el momento de la integración, cuando uno tiene que enfrentar sistemas de estándares muy diferentes, premios, selección y criterios estilísticos (Routledge 1996, Fuller y Kinchin 2004). Sin embargo, en lo que respecta a la producción de un proyecto de investigación, no hay ninguna razón por la cual las formulaciones a las que llega un activista-teórico, durante y después del proceso de investigación comprometida, no puedan presentarse también en una escritura de alta calidad. Al proporcionar análisis críticamente informados y teóricamente generados a través de la práctica colectiva, esta tesis tiene como objetivo proporcionar herramientas para la reflexión continua de los participantes del movimiento social, a la vez que se mantiene interesante y relevante para una audiencia académica más amplia.

PARTE I. EXPLICANDO EL ANARQUISMO

CAPÍTULO 1: ¿QUÉ MUEVE EL MOVIMIENTO?

El anarquismo como cultura política

¿Qué es el anarquismo? ¿Qué significa ser anarquista? ¿Por qué? Debido a que no es una definición que se pueda hacer de una vez por todas, ponerla en una caja fuerte y considerarla un patrimonio para ser aprovechado poco a poco... El anarquismo no es un concepto que pueda encerrarse en una palabra como una lápida. No es una teoría política. Es una forma de concebir la vida, y la vida, jóvenes o viejos como seamos, ancianos o niños, no es algo definitivo: es una apuesta que debemos jugar día tras día.

Alfredo Bonanno

La tensión anarquista (Catania, 1996)

Este capítulo sugiere un nuevo enfoque a la pregunta perenne "¿Qué es el anarquismo?". Mientras que el término a menudo se toma desde el principio para referirse a una filosofía o teoría política –la pregunta, como consecuencia, se entiende que significa "lo que representa el anarquismo"– La discusión actual comienza preguntando más fundamentalmente qué tipo de cosa es el

anarquismo. La interpretación propuesta aquí aborda el anarquismo en primer lugar como una cultura política en el trabajo en las redes de movimientos sociales. Esta designación, se argumenta, puede ofrecer un "grueso" marco interpretativo conceptual en el que la praxis y el pensamiento anarquistas tengan sentido. Las ventajas de este marco es que a) presta mucha atención al mundo de la vida de los participantes que generan el anarquismo como fenómeno político, b) puede superar la reticencia de muchos participantes a usar el "anarquismo" autorreferencialmente, y c) puede proporcionar ideas que los participantes podrían no reconocer necesariamente o que desafiarían su punto de vista establecido.

La presente discusión, entonces, sirve para establecer un telón de fondo estructural contra el cual se debe contextualizar el resto de la tesis. Comienzo reflexionando sobre las limitaciones de las concepciones del anarquismo que lo circunscriben a los horizontes de la teoría política o a la aplicabilidad de los antecedentes históricos, relacionando ambas perspectivas con las ansiedades entre los activistas con respecto a la denominación anarquista misma. Luego ofrezco un punto de partida alternativo para la investigación al examinar el anarquismo desde un punto de vista empírico. Basándome en la literatura reciente sobre la investigación del movimiento social, participo en un conjunto de aproximaciones que buscan exponer la naturaleza del movimiento anarquista contemporáneo. Aquí, viajo desde una comprensión de la arquitectura de red del movimiento, a través de una apreciación del comportamiento cultural que permite la reproducción de esta red, y finalmente a una descripción más amplia de la cultura política que anima el movimiento (incluidos sus elementos de ideación). Luego analizo el proceso antagónico de formación de la identidad mediante el cual los anarquistas conscientemente trazan límites que diferencian sus propias redes centrales del entorno más amplio de movimientos que confrontan la globalización neoliberal. Finalmente,

examinao cómo el cambio categórico propuesto hacia la cultura política aclara las divisiones persistentes entre los grupos anarquistas de la "vieja escuela" y la "nueva escuela".

La palabra A

Antes de abordar el anarquismo como una cultura política, vale la pena examinar las limitaciones de lentes alternativas consideradas adecuadamente "representativas" del anarquismo sin ninguna referencia a un grupo constitutivo de personas. Pero al introducir el requisito para tal referencia, surge inmediatamente otra dificultad: ¿cómo debería el investigador definir y demarcar ese grupo constituyente? Esto es particularmente difícil con el anarquismo., dada la renuencia generalizada entre los activistas políticos de hoy en día a aplicar la palabra autorreferencialmente, porque aunque algo que solo puede llamarse anarquismo está muy obviamente presente en las acciones directas, protestas, campañas comunitarias y discursos de ciertos grupos activistas: la gente a quien me gusta llamar anarquistas en esta tesis, muchos de ellos no se llaman normalmente a sí mismos anarquistas, y algunos rechazan activamente la etiqueta.

Hay algunas razones muy obvias por las cuales muchos de los activistas que tengo en mente son reacios a llamarse a sí mismos anarquistas, aunque puedan sentirse atraídos por la palabra. Como lo expresó Bob Black, "llamarse anarquista es invitar a la identificación con un conjunto impredecible de asociaciones, un conjunto que es poco probable que signifique lo mismo para dos personas, incluidos dos anarquistas, "(siendo el menos exacto el de lanzador de bombas, pero los anarquistas han arrojado bombas y algunos todavía lo hacen)" (Black 1994: 31). Para empezar, entonces,

está la difamación activa de la palabra: para muchas personas, la palabra anarquismo todavía evoca completamente negativas imágenes de caos, violencia y destrucción sin sentido, sobre todo porque las ideas libertarias continúan siendo demonizadas activamente a través de los "sustos anarquistas" en los medios burgueses (Sullivan 2004, O'Connor 2001). Como resultado, representar cualquier cosa bajo el lema "anarquismo" tiende a cerrar a la gente a lo que dicen los activistas. Por lo tanto, para los activistas que quieren involucrarse con el público en general, la palabra se convierte en una responsabilidad, esencialmente una cuestión de malas relaciones públicas.

Otro punto es que una referencia explícita al anarquismo podría verse como exclusiva, una que no admiten muchos de los individuos y movimientos con los que cooperan los activistas y con quienes tienen solidaridad, como los movimientos campesinos e indígenas de Asia y América Latina, que nunca hacen referencia al anarquismo o a cualquier otro conjunto de ideas arraigadas en la experiencia histórica occidental.

Por último, muchos activistas no quieren llamarse a sí mismos anarquistas porque no quieren adoptar cualquier etiqueta en absoluto. Se identifican con muchísimas políticas e hilos culturales, pero creen que circunscribir sus creencias bajo cualquier "ismo" es innecesariamente restrictivo e implica (aunque injustamente) que tienen un conjunto de creencias fijas y dogmáticas. En palabras de un activista:

Personalmente, no me faltan títulos, etiquetas o designaciones. He pasado la mayor parte de mi vida adulta tratando de encontrar formas de eliminar géneros, bordes y sobres, así que creo que siempre estamos mejor si no nos etiquetamos o permitimos que alguien nos etiquete. La anarquía o el anarquismo es realmente algo que buscamos, vivimos y luchamos, por lo que no importa cómo nos

llamemos (o no) si estamos en medio de una acción para hacerlo" (Imarisha y Not4Prophet 2004).

Esta línea de expresión está relacionada con otro motivo de resistencia a la autoexplotación anarquista. Como señala David Graeber, "hay algunos que toman los principios anarquistas del antisectarismo y la apertura de manera tan seria que a veces son reacios a llamarse "anarquistas" por esa misma razón" (Graeber 2002). La razón aquí es la expectativa que el anarquismo debe entenderse como una "ideología" estrechamente definida. Los autores del popular "An Anarchist FAQ" se esfuerzan mucho en discutir si el anarquismo es una teoría socioeconómica y política, pero no una ideología. La diferencia es muy importante. Básicamente, la teoría significa que tienes ideas; una ideología significa que las ideas te tienen a ti. El anarquismo es un cuerpo de ideas, pero son flexibles, en un estado constante de evolución y flujo, y abiertas a modificaciones a la luz de nuevos datos. A medida que la sociedad cambia y se desarrolla, también lo hace el anarquismo. Una ideología, en contraste, es un conjunto de ideas "fijas" en las que la gente cree dogmáticamente, generalmente ignorando la realidad o "cambiándola" para que se ajuste a la ideología, que es (por definición) correcta. (McKay et. al. 2003 §A)

Esta noción popular de ideología como dogma está muy alejada del enfoque adoptado en esta tesis. Los anarquistas también construyen la realidad de acuerdo con sus prejuicios, generando una epideología o modo de pensamiento ideológico político distinto. Indudablemente, muchos anarquistas sostienen algunos juicios: "el gobierno y la jerarquía son malos", por ejemplo, para ser correctos por definición. El temor detrás de tales declaraciones son las atrocidades cometidas en nombre de ideologías "revolucionarias", ya

sean socialistas, fascistas o fundamentalistas: "la destrucción de individuos reales en nombre de una doctrina, una doctrina que generalmente sirve al interés de alguna élite gobernante". Pero lo que causa atrocidades no es la doctrina en sí, sino su aplicación obligatoria a la sociedad a través del Estado. Los anarquistas, como cualquier otro movimiento social, tienen una orientación ideológica identifiable, por inestable y cambiante que sea en respuesta al debate y a la autocritica, sin embargo, este es solo un aspecto de lo que define al movimiento anarquista.

En cuanto a la teoría, es cuestionable hasta qué punto podemos decir que el anarquismo "es" una teoría política en cualquier sentido. Más allá de la apertura y la diversidad de perspectivas dentro del anarquismo (lo que significa que no debería esperarse que sea "una" teoría política). Una cuestión más básica es si la forma en que los activistas anarquistas realmente piensan y se comunican se puede describir como teoría. Los escritores dentro de la tradición anarquista, clásica y contemporánea, también han sido parte de la suposición incuestionable de que el anarquismo es principalmente una cuestión de teoría. Así, Kropotkin, en su artículo seminal de la *Enciclopedia Británica*, define el anarquismo como "el nombre dado a un principio o teoría de la vida y la conducta bajo la cual la sociedad se concibe sin gobierno" (Kropotkin 1910 –énfasis agregado aquí y más abajo). Emma Goldman lo define de manera similar como "La filosofía de un nuevo orden social basado en la libertad sin restricciones por la ley hecha por el hombre" (Goldman 1917). Para Daniel Guerin, el anarquismo es "una de las corrientes del pensamiento socialista, esa corriente cuyos componentes principales son la preocupación por la libertad y la prisa por destruir el Estado" (Guerin 1965). Mientras Noam Chomsky dice que es "una expresión de la idea de que la carga de la prueba siempre está en aquellos que sostienen que la autoridad y la dominación son necesarias" (Chomsky 1996).

Sin embargo, el principal problema al hablar sobre el anarquismo principalmente como una teoría política es que, al hacerlo, marcamos el comienzo de un conjunto de expectativas que la unirían a cualquier teoría política. Bajo tal régimen de expectativas, cualquier cosa que se califique como anarquismo debería consistir en una serie de afirmaciones y argumentos, fundamentados en razonamientos lógicos y/o empíricos, con cuidadosa atención al uso de conceptos. Para estar seguro, dicha cuenta se puede proporcionar en el grado más preciso. Así, para John Dunn (2000), una "versión común del anarquismo" afirma varias cosas:

en primer lugar, el poder coercitivo centralizado nunca puede justificarse; en segundo lugar, que nunca es una condición previa para la vida social organizada; tercero, que nunca (o al menos rara vez) en equilibrio tiene consecuencias más deseables que las que se derivarían de su ausencia; cuarto, que los seres humanos que pertenecen a una sola comunidad tienen potencialmente la voluntad y la capacidad de cooperar entre sí en la medida en que dicha cooperación sea necesaria para servir a sus diversos (¿reales?) intereses; y quinto, que las comunidades individuales a su vez tienen tanto la voluntad potencial como la capacidad potencial de cooperar entre sí en el mismo grado.

En la superficie parece no haber nada de malo en esta declaración: ningún anarquista estaría en desacuerdo con ninguna de las cinco afirmaciones. El problema, sin embargo, es la presunción de Dunn de que esta es una "versión común" del anarquismo. ¿Dónde común? Quizás entre la docena de filósofos profesionales que han formulado una versión del anarquismo que se adhiere a las expectativas disciplinarias de la teoría política académica. Es difícil imaginar un solo anarquista autodefinido que, en respuesta a una pregunta

abierta sobre el significado del anarquismo, anunciara esta o cualquier otra lista de aserciones interconectadas. Lo que oiríamos, más bien, es una combinación de actitudes, opiniones, emociones y perspectivas, una pieza de retórica narrativa, que puede ser coherente en la mente del entrevistado pero que no se ajusta a las expectativas que tendríamos de una teoría. Bonanno puede ser demasiado categórico en su afirmación de que el anarquismo "no es" un teoría política: dentro de un marco filosófico del discurso (como esta tesis), bien puede abordarse y desarrollarse como teoría política. Sin embargo, si el anarquismo "es" una teoría política, simple y llanamente, entonces los anarquistas solo pueden ser activistas que respaldan algo que es reconociblemente una teoría en sus cabezas. Como ninguno de ellos lo hace, llegamos a la conclusión absurda de que ningún activista es anarquista.

Una respuesta podría ser que, muy bien, los activistas pueden no pensar de manera independiente su anarquismo en tales términos, pero es suficiente con saludar la definición del filósofo una vez que se les presenta para que sea válida a posteriori. Pero esto todavía nos deja con dos problemas. Primero, aunque los activistas pueden, como dije, no estar en desacuerdo con la declaración de Dunn o con otras supuestas exposiciones de "principios anarquistas", aún pueden tener buenas razones para sentir que la declaración es demasiado delgada. Si bien tal declaración puede describir una destilada versión de las opiniones de los activistas sobre la autoridad, la cooperación, etc., todavía no dice nada acerca de cosas tan fundamentales como su praxis o sus motivaciones, sobre qué los hace tomar medidas políticas. Es fácil imaginar una persona que esté de acuerdo con las proposiciones de Dunn en la comodidad de un sillón; es mucho más difícil imaginar que miles de personas se pongan en situaciones de peligro para la vida, participen en interminables reuniones de planificación de la acción y, en general, dediquen sus vidas a lo que a menudo parece una causa

completamente desesperada, solo por la fuerza de una opinión basada en principios. Segundo, recurrir al argumento de la aplicabilidad a posteriori significaría que todo el movimiento anarquista, si existe tal cosa, esté suspendido entre la existencia y la no existencia: todo un clan de gatos de Schrödinger que son y no son anarquistas hasta que un filósofo haga un experimento para que la función de onda anarquista colapse.

Algo similar sucede cuando David Graeber intenta establecer una etiqueta explícitamente "anarquista" recurriendo a antecedentes históricos. Al escribir sobre la presencia del anarquismo en los movimientos que confrontan la globalización neoliberal, afirma:

Estoy escribiendo como anarquista; pero en cierto sentido, contando cuántas personas involucradas en el movimiento exigen realmente llamarse anarquistas, y en qué contexto, es un pedacito al lado del punto. La misma noción de acción directa, con su rechazo de la política que apela a los gobiernos para modificar su comportamiento, a favor de la intervención física contra el poder del Estado en una forma que se prefigura una alternativa, todo esto emerge directamente de la tradición libertaria. El anarquismo es el corazón del movimiento, su alma; la fuente de la mayoría de las novedades y esperanzas al respecto.

Aquí, entonces, hay una segunda lente a través de la cual se sugiere que el anarquismo podría ser fijado. Alejándose de la teoría, Graeber elige una perspectiva histórica que vincula elementos clave en la praxis del "fin más radical y de acción directa" del movimiento, elementos que creo que identifica correctamente, con la "tradición libertaria" (claramente un sinónimo para el anarquismo, como en el "socialismo libertario"). El intento de generar una comprensión de la praxis basada en el anarquismo es, en sí mismo, superior a una

definición basada en la teoría, ya que se basa en el comportamiento político observable y autogenerado de los activistas en lugar de en declaraciones de principios que no se piensan independientemente. Sin embargo, lo que permite a Graeber referirse a estos elementos de praxis como "anarquismo" es una lógica histórica: los activistas en cuestión son anarquistas porque lo que hacen "emerge directamente" de un hilo conectado de praxis que se llama anarquismo, en otras palabras, culpabilidad por asociación.

Tal enfoque sigue siendo insatisfactorio. Para empezar, es extremadamente cuestionable cuán "directa" es la conexión entre el activista al que se refiere Graeber y el movimiento anarquista del siglo XIX y principios del siglo XX. Como argumentaré en el próximo capítulo, la relación entre ambos en términos de la genealogía del movimiento social es, de hecho, muy subterránea e indirecta. Más fundamentalmente, hay algo de sospechoso sobre un acto de identificación que podría ser realizado por un observador externo, y que se dice que es válido para el debate, ya lo sea o no. Los seres humanos que generan la praxis actual ven esta conexión ellos mismos, o incluso son conscientes de una "tradición libertaria" en cualquier término que el observador externo construya. Para estar seguros, no hay escapatoria a un elemento de categorización externa cuando se usa el lenguaje para imponer orden en una multitud de fenómenos. Pero el hecho de que tal imposición sea inevitablemente un acto de poder, incluso de coerción, requiere que un anarquista que habla sobre el anarquismo al menos lo mitigue de alguna manera a través de una invitación al diálogo hacia las personas que está categorizando, una insistencia en que el objeto de discusión incluye temas autoconscientes y reflexivos.

Por lo tanto, se necesita un concepto de anarquismo que los activistas a los que se aplicará sean propensos a reclamar y abrazar autorreferencialmente. Tal concepto necesita cumplir dos

condiciones básicas. Primero, debe abordar el anarquismo en términos que sean reconocibles inmediatamente por muchos activistas por su propia experiencia, invitándolos a respaldar el "anarquismo" como un título aceptable para algo con lo que ya se identifican. Segundo, debe explícitamente hacer espacio para una falta de cierre teórico, pasando a un marco de discusión donde la flexibilidad ideológica, incluso la ambigüedad, se vean como componentes necesarios e incluso funcionalmente positivos. La orientación a partir de la cual elaborar dicho marco debería ser claramente empírica más que conceptual ya que los anarquistas que están "allá afuera", sean quienes sean, no son individuos separados, pues nuestra atención ahora se dirige a la noción de anarquismo como una referencia a alguna forma de movimiento social.

De las redes a la cultura política

Entonces, ¿existe realmente un "movimiento anarquista" en la actualidad? En otras palabras, ¿se puede construir un marco para integrar los múltiples sitios de lo que nos gustaría definir como actividad anarquista en un todo reconocible? Es especialmente urgente ya que, hasta la fecha, no ha habido un solo intento de analizar las estructuras organizativas y la dinámica del movimiento anarquista contemporáneo por derecho propio. Si bien existe una extensa literatura sobre los movimientos sociales en la era de la globalización, muy poca hace referencia al anarquismo. Cuando existe tal referencia, se expresa invariablemente en términos de discernir resonancias anarquistas "ampliamente" en las estructuras y repertorios de acción de estos movimientos en su conjunto, en lugar de poner al movimiento anarquista específicamente en el centro del análisis (Chesters 2003, Carter y Morland 2004). La tarea de definir y analizar el movimiento anarquista tal como existe hoy es, por lo

tanto, una importante vía de investigación para la cual el campo de investigación permanece abierto para la intervención.

La falta de atención al movimiento anarquista como tal se deriva, quizás, de tres factores principales. La primera es que estamos lidiando con un fenómeno bastante reciente. Solo en los últimos cinco años, más o menos, un movimiento anarquista reconocible ha recibido una gran atención, y cabe esperar que el análisis vaya a la zaga del desarrollo de su propio objeto de investigación. La segunda razón es que la presencia de una gran parte del movimiento anarquista hoy está sumergida, en lugar de abierta. Si bien existe una gran cantidad de organizaciones autodefinidas "anarquistas", la mayor parte del movimiento anarquista opera a través de formaciones políticas informales y ad-hoc que no tienen ningún nombre, anarquista o de otro tipo, y por lo tanto a menudo evaden la visión de sociólogos y polítólogos. La tercera y última razón es que el movimiento anarquista emergente se ha visto oscurecido por el entorno más amplio y polifónico en el que está parcialmente incrustado: el llamado movimiento "antiglobalización" (una denominación que por sí misma merece algunas críticas), y es difícil de separar de este contexto más amplio.

Sugiero clarificar nuestro camino hacia una comprensión del movimiento anarquista por medio de algunas aproximaciones. Como punto de partida, podemos ver un modelo sugerido por Fitzgerald y Rodgers (2000: 578), que teorizan una categoría de "organizaciones de movimientos sociales radicales" (RSMO). Las diferencian de la corriente principal del movimiento social en términos de su estructura organizativa, ideología, táctica, comunicación y evaluación del éxito. Generalizando a partir de tres ejemplos: los Trabajadores Industriales del Mundo, los Comités de Coordinación No violenta de los estudiantes y los grupos de liberación de mujeres, llegando a las siguientes cinco características:

- Estructura interna: "Liderazgo no jerárquico; organización democrática participativa; igualitaria;" membresía "basada en la participación; apoyar el liderazgo indígena".
- Ideología: "Agenda radical; énfasis en el cambio estructural; ideología flexible; redes radicales; conciencia y conexiones globales; postura antimilitarista".
- Tácticas: "Acción no violenta; acciones de masas; tácticas innovadoras".
- Comunicación: "Ignorado/tergiversado por los medios de comunicación; dependencia de formas alternativas de comunicación (música, teatro callejero, panfletos, boletines)".
- Evaluación del éxito: "Recursos limitados; pueden ser intencionalmente de corta duración; racionalidad sustantiva; contribuir a una agenda radical más amplia; sujeta a una intensa oposición y vigilancia gubernamental".

Las palabras clave utilizadas en esta formulación ya están muy cerca de una orientación anarquista reconocible, que se examinará con más detalle a continuación. El movimiento de "radical" a "anarquista", en este contexto, radica en una explicación más amplia del contenido sustantivo de los atributos descritos anteriormente, incluidas algunas declaraciones correctivas (especialmente en torno a tácticas, que no necesariamente están en un modelo de acción de masas y no necesariamente no violento), y al dedicar más atención a las conexiones entre tácticas, organización e ideología. Primero, sin embargo, el modelo tiene que ampliarse para abarcar no solo una colección de grupos discretos (como en "organizaciones de

movimientos sociales") sino también su interconexión e integración en el "movimiento".

Creo que la forma en que se puede lograr tal integración es enfocándose no en los nodos de un movimiento sino en los lazos que lo unen. De hecho, el modelo de Fitzgerald y Rogers está basado en el impulso de la teoría contemporánea del movimiento social, ya que ha pasado del enfoque en las organizaciones a discutir los movimientos como redes.

Por ejemplo, en la declaración de Mario Diani (que goza de una considerable aceptación como erudito), un movimiento social se define desde el principio como "una red de interacciones informales entre una pluralidad de individuos, grupos y/u organizaciones, involucrados en un conflicto político o cultural, sobre la base de una identidad colectiva compartida" (Diani 1992: 13).

Esta definición ya hace mucho trabajo por nosotros en la integración de una comprensión basada en la red de los movimientos sociales, así como en la inclusión de los aspectos culturales del conflicto y enfatizando el poder de la identidad. El reconocimiento de las redes como el principal principio de estructuración de los movimientos sociales se sugirió en los estudios pioneros de los movimientos del Black Power y Pentecostal de finales de los años sesenta (Gerlach y Hine 1970). Gerlach (2001) escribe:

Los diversos grupos de un movimiento no están aislados entre sí. En cambio, forman una red integrada o estructura reticulada a través de vínculos sociales no jerárquicos entre sus participantes y a través de los entendimientos, identidades y opositores que estos participantes comparten. La creación de redes permite a los participantes del movimiento intercambiar información e ideas y coordinar la participación en acciones conjuntas. Las redes no tienen un

límite definido, sino que se expanden o contraen a medida que los grupos interactúan o se separan.

Si bien el modelo de red explica en gran medida la arquitectura del movimiento social actual que se designaría como anarquista, es necesario dar un paso más. La red como tal es toda forma: las líneas de comunicación y los flujos de recursos en los que consiste se presentan como dadas, permanecen en silencio sobre cómo estas redes son producidas, reproducidas y transformadas conscientemente por las actividades concretas de individuos y grupos en sus áreas específicas, circunstancias políticas, sociales y culturales. Por esta razón, Jeff Juris (2004: 68) presenta la idea de una "lógica cultural de trabajo en red" para designar los principios generales que, como disposiciones culturales, guían a los activistas que generan redes de movimiento:

La lógica cultural de las redes ha dado lugar a lo que los activistas de base llaman la "nueva forma de hacer política". Con esto se refieren precisamente a aquellas formas de organización y práctica políticas basadas en redes basadas en estructuras no jerárquicas, coordinación horizontal entre grupos autónomos, acceso abierto, participación directa, decisiones basadas en el consenso y el ideal de la circulación libre y abierta, de información...

Mientras que la lógica de realización de los partidos y sindicatos tradicionales se basa en reclutar nuevos miembros, desarrollar estrategias unitarias, representación política a través de estructuras verticales y la búsqueda de la hegemonía política, la política basada en redes implica la creación de un amplio paraguas de espacios, donde diversas organizaciones, colectivos y redes convergen en torno a algunas características comunes, mientras preservan su autonomía y especificidad basada en la identidad. En lugar de

reclutar, el objetivo se convierte en una expansión horizontal y una "conectividad" mejorada mediante la articulación de diversos movimientos dentro de estructuras de información flexibles y descentralizadas que permiten la máxima coordinación y comunicación.

El paso de la estructura inanimada a la actividad de autorreproducción es claramente un paso en la dirección correcta. Sin embargo, iría más lejos y argumentaría que la lógica cultural de las redes representa un área de una cultura política más amplia, que es el referente más adecuado para el anarquismo. La idea de cultura política puede explicarse como un conjunto de orientaciones compartidas hacia "hacer política", en donde los problemas se enmarcan, las estrategias se legitiman y la interacción colectiva adquiere suficiente regularidad para estructurar las expectativas mutuas de los miembros que pueden abordar las redes de movimiento en términos de sus características sustantivas, el contexto en el que los "eventos, comportamientos, instituciones o procesos políticos... pueden ser inteligibles de manera gruesa" (Geertz 1975: 14). Por lo tanto, el concepto de cultura política, enmarcado adecuadamente para dar cuenta de las realidades de las actividades anarquistas, puede ser de gran utilidad para explicar qué "mueve" al movimiento.

Kenneth Tarrow se opone a la idea de la cultura política como un marco general para la interpretación de la dinámica del movimiento social. Argumenta que la cultura política "rara vez es lo suficientemente unívoca o está separada de los símbolos que sustentan el sistema para proporcionar una base firme para la acción colectiva en su contra" (Tarrow 1992: 177). Parece que aunque esto puede causar problemas para el uso del término relativo a los movimientos sociales en general, las condiciones que estipula Tarrow son suficientes para permitir el uso de la cultura política

como un desdén para el anarquismo en el contexto del presente estudio. La cultura política anarquista no es en absoluto unívoca, pero su oposición a ambos, el estado y el capitalismo lo sitúan a una distancia tan grande de las culturas políticas de élite y de las corrientes dominantes, que desde el punto de vista de la mayoría de la sociedad las diferencias entre los anarquistas retroceden en la insignificancia. En cuanto a estar "separados de los símbolos que sostienen el sistema", la dinámica aquí no puede reducirse a un dualismo de respaldo participativo o desapego deliberado de ese conjunto de símbolos. Los anarquistas están animados, al menos en parte, por una tercera lógica cultural, el movimiento de apropiación subversiva conocido como "culture jamming" (bloqueo cultural). El término fue acuñado en 1984 por la banda de *audio collage* de San Francisco Negativland, y en sus amplias resonancias, refleja la preocupación de los situacionistas por el *détournement*: una imagen, mensaje o artefacto sacado de contexto para crear un nuevo significado (Situationist International 1959). Como táctica de la comunicación de la guerrilla, el *culture jamming* incluye cualquier cosa, desde teatro callejero y travestismo hasta alteración de carteles publicitarios y engaños de los medios, mediante el cual las imágenes y símbolos culturales en la esfera pública se reposicionan de una manera que cambia su significado en una dirección radical. Naomi Klein compara la *culture jamming* con un ju-jitsu semiótico que usa la propia fuerza de las corporaciones contra ellas, "porque cada vez que las personas se meten con un logotipo, están aprovechando los vastos recursos gastados para hacer que ese logotipo sea significativo" (Klein 2000: 281). Debería aclararse que estoy usando el término "cultura política" en un sentido distinto del que se adjunta a una configuración anterior del término (Almond y Verba, 1964), que denota los factores culturales supuestamente generales que dan forma al desarrollo de políticas nacionales enteras. En los términos utilizados por Almond y Verba, mi uso del término "cultura política" es paralelo a lo que llaman una "subcultura" (ibid., 26–9).

Podemos organizar las orientaciones construyendo una cultura política claramente anarquista en torno a cuatro amplias categorías: formas de organización, repertorios de campaña y acción directa, aspectos discursivos (lenguaje político, ideología, narrativa, mito) y atributos compartidos más "culturales".

Formas de organización

Mientras que la estructura de la red y la actividad de las redes utilizadas anteriormente explican la organización del movimiento anarquista en el nivel macro, es necesario decir algo más sobre los niveles micro e intermedio. En este contexto, el componente más mencionado de la organización anarquista es el "grupo de afinidad". El término se refiere a un grupo pequeño y autónomo de anarquistas, muy familiares entre sí, que se unen para emprender una acción específica, ya sea en aislamiento o en colaboración con otros grupos de afinidad. La expresión proviene de los grupos españoles de afinidad, que fueron los componentes básicos de la Federación Anarquista Ibérica durante la guerra civil española. Por lo general, un grupo de afinidad estará formado por aproximadamente quince participantes, y las personas que lo integran a menudo asumen roles específicos para una acción (médico, observador legal, conductor, etc.) Los participantes en un grupo de afinidad forman una unidad autosuficiente, planifican su acción hasta los detalles más pequeños y se cuidan mutuamente, mientras que el término "grupo de afinidad", como lo usan los anarquistas, termina por designar una formación ad-hoc, el término "colectivo" se usa a menudo cuando se habla de un grupo más permanente. Las actividades colectivas nuevamente tienen una pequeña

"membresía" cara a cara, y pueden existir para cualquier tarea en curso (como un colectivo basado en la tierra que opera una comuna agrícola, un colectivo editorial para una publicación anarquista, un colectivo que realiza una campaña particular o una actividad de investigación, o un colectivo de formadores dedicado a enseñar habilidades a otros activistas, desde la producción de biodiésel hasta el arte de planificar la toma de decisiones por consenso). Un colectivo también puede actuar como un grupo de afinidad para una protesta particular o una acción directa fuera de sus actividades normales.

Mientras que los grupos de afinidad y los colectivos representan el micronivel de la organización anarquista, ya sea ad-hoc o permanente, la mayor parte de la actividad anarquista en curso tiene lugar en el nivel medio del *medio local*. Este término se introduce aquí en referencia a la (mini-) red de anarquistas en un lugar particular, como un pueblo o una ciudad. El entorno local es un contexto en el que la mayoría de los participantes, pero no todos, están muy familiarizados entre sí, y puede incluir participantes que también están organizados como colectivos entre ellos. El entorno local es el grupo de donde se extraen los grupos de afinidad para acciones particulares, y en los auspicios de los cuales se organizan muchas actividades no conflictivas sin grupos de afinidad explícitos (puestos, folletos, pequeñas manifestaciones, eventos generadores de donaciones, proyecciones de películas y fiestas). El entorno local es también el escenario en el que los anarquistas a menudo coordinan y colaboran con otros actores, como asociaciones de ciudadanos, grupos juveniles y organizaciones políticas no anarquistas (típicamente los elementos más radicales del espectro de la caridad y las ONG e incluso capítulos locales) de los partidos políticos, la mayoría de las veces verdes.

En el nivel macro (desde el regional hasta el continental y global),

la forma de red es el modo predominante de organización. Las redes de movimientos anarquistas son lugares continuos y semiestructurados para la comunicación y la coordinación, que nunca tienen una membresía formal o límites fijos. Por lo tanto, lo que es más importante, el modelo de red debe diferenciarse del modelo de "federación" empleado por los anarquistas del siglo XX y aún utilizado por un pequeño número de grupos anarquistas "viejos" (ver más abajo). Tampoco hay varias redes de entidades separadas, que operan de forma aislada entre sí. De hecho, lo contrario es cierto: existe un gran grado de superposición en la participación de los activistas en diferentes redes, la distinción es de función en lugar de membresía.

Por lo tanto, se debe distinguir entre el ámbito de las redes anarquistas en su sentido propio, como el formato segmentario, policéntrico y reticular de la organización del movimiento social; y las "Redes" autodefinidas como Earth First!, Dissent! O Anti Racist Action, se describen más adecuadamente como "pancartas" bajo las cuales ciertas partes de la macro-red anarquista colaboran en un proyecto dado. Una pancarta, en este sentido, es una etiqueta o denominación conveniente para un determinado objetivo o tipo de actividad política, que también puede, aunque no siempre, ir acompañada de una red concreta, en el sentido de que las personas que operan bajo la misma pancarta en diferentes ubicaciones tienen un nivel significativo de herramientas de comunicación (reuniones, listas de correo electrónico, sitios web, un boletín informativo). Los banners son aún más fluidos que las redes. Por ejemplo, un grupo dado de activistas en Gran Bretaña podría operar una cocina callejera vegana gratis hoy bajo el letrero "Food not Bombs", reunirse para diseñar un folleto contra el G8 bajo el "Dissent!" mañana, y enfrentar una marcha de extrema derecha a través de su ciudad bajo el cartel de "Acción antifascista" la semana siguiente. El uso de un cartel por parte de un grupo local se ha comparado con la

idea de abrir una "franquicia" local, una idea que también es característica, con mil diferencias, de la "red" de Al-Qaeda (de nuevo, en realidad, una "pancarta").

Repertorios de campañas y acciones directas

En términos de repertorios de acción, la cultura política anarquista enfatiza un enfoque de acción directa de la forma "hágalo usted mismo", reflejado por el desinterés en operar a través de canales políticos establecidos o en la construcción de poder político dentro del Estado. Esto ocurre dentro de lo que a menudo se enmarca como un La doble estrategia de confrontación para deslegitimar el sistema y la construcción de alternativas de base desde abajo. La política de hágalo usted mismo a menudo también se traduce en un compromiso de "ser el cambio", en cualquier nivel, desde las relaciones personales que abordan el sexismoy el racismo hasta la vida sostenible y las comunas.

Para adelantarse a la discusión en los próximos dos capítulos, deben hacerse dos aclaraciones. Primero, es importante distinguir entre acción directa y un concepto relacionado, "desobediencia civil". Considero que esto último significa cualquier desafío colectivo consciente de la ley, ya sea por razones morales o en un intento de presionar a las autoridades para que respondan a las demandas de uno. Así Thoreau: "Si la alternativa es mantener a todos los hombres en prisión, o renunciar a la guerra y la esclavitud, el Estado no dudará en elegir" (Thoreau 1849). Esta desobediencia civil es esencialmente una forma de diálogo político de confrontación entre los ciudadanos insubordinados y el Estado, que no desafía la

legitimidad básica de este último (ya que se espera que el Estado actúe en respuesta a las demandas de los desobedientes, cambiando una ley injusta, por ejemplo). La acción directa, por otro lado, es una intervención para cambiar la realidad en el curso deseado sin referencia a las autoridades. A menudo, pero no necesariamente, es ilegal: puede consistir, por ejemplo, en la construcción de redes alternativas de intercambio de material e información, proyectos de autoeducación y otras cuestiones perfectamente legales (cf. Beyer–Arnesen 2000).

Debe notarse un desacuerdo aquí con la declaración de Martin Luther King de que "la negociación... es el verdadero propósito de la acción directa. La acción directa no violenta busca crear tal crisis y fomentar tal tensión que una comunidad que se ha negado constantemente a negociar es forzada a confrontar el problema. Busca dramatizar el problema para que ya no pueda ser ignorado. Para crear una situación tan llena de crisis que inevitablemente abrirá la puerta a la negociación". En la distinción sugerida anteriormente, esto es en realidad más adecuado para una descripción de la desobediencia civil, ya que sigue siendo una cuestión a llevar a la agenda pública, también debe señalarse que King y otros practicantes de la desobediencia civil en los movimientos por los derechos civiles y la paz a menudo exaltaron la *Constitución de los Estados Unidos*, haciendo un llamado a los estadounidenses para que la sociedad cumpla con sus ideales profundos. Esa retórica refuerza, más que desafía, el status quo de las instituciones básicas de la sociedad.

En segundo lugar, la acción directa necesita ser conectada con el concepto de "política prefigurativa". Este incómodo título denota una perspectiva expresada por primera vez por los anarquistas, que fue rearticulada en movimientos que giran en torno al feminismo, la ecología, la democracia radical y la espiritualidad, y hoy en día es

fundamental para la cultura organizacional de muchos movimientos sociales, como una cuestión de autoconciencia reflexiva. En la política prefigurativa, los objetivos de los movimientos sociales se "incorporan recursivamente en [su] funcionamiento diario y estilo organizacional. Esto es evidente en los grupos de afinidad, la organización descentralizada, la toma de decisiones por consenso, el respeto a las diferentes opiniones y un énfasis general en el proceso y los resultados del activismo... Es la atención explícita a la organización como una estrategia semiótica y el intento de trabajar directamente desde los valores básicos hasta la práctica diaria que merece la designación de una orientación "culturalista"; estos son movimientos que simbolizan activamente quiénes son y qué quieren, no solo como objetivos finales sino como guías diarias para la práctica del movimiento" (Buechler 2000: 207).

Aspectos discursivos

Este encabezado se utiliza para reunir aquellos aspectos de la actividad política anarquista que tienen que ver con pensar, hablar y escribir (así como cantar y actuar). Es importante ofrecer esto como un subtítulo separado para enfatizar que las diferentes culturas políticas generan y están conformadas por diferentes epistemologías, formas de organizar su comprensión de la política y darles sentido. Si bien el contenido sustantivo de este encabezado se discute más ampliamente en el capítulo 3, aquí se pueden hacer dos comentarios.

Primero, este aspecto ideativo y generador de epistemología de la cultura política se puede conectar con lo que los estudiosos del

movimiento social han denominado "marcos de acción colectiva", un concepto utilizado para explicar la construcción del significado en los movimientos sociales. Para Snow y Benford (1992: 136–8), *framing* (encuadre) "denota un fenómeno activo, proceso que implica derivados de la agencia y contención a nivel de construcción de la realidad, eso simplifica y condensa el 'mundo allá afuera' puntuando y codificando selectivamente objetos, situaciones, eventos, experiencias y secuencias de acciones dentro del entorno actual o parcial de uno". Para los movimientos sociales, el producto de las actividades de encuadre se denominan marcos de acción colectiva. Como puntualización, los marcos de acción colectiva "subrayan y resaltan la seriedad de una condición social injusta o redefinen como injusto o inmoral lo que antes se consideraba desafortunado pero quizás tolerable". Como codificadores, hacen que la "atribución de diagnóstico y pronóstico" identifique a los agentes culpables, ya sean individuos o procesos y estructuras colectivas... [y] sugieren tanto una línea de acción general para mejorar el problema como la asignación de responsabilidad para llevar a cabo esa acción". Finalmente, "permiten a los activistas articular y alinear una amplia gama de eventos y experiencias para que se acoplen de manera relativamente unificada y significativa. Los hilos de información puntuados y codificados pueden ser diversos e incluso incongruentes, pero están entrelazados de tal manera que lo que antes era inconcebible, o al menos no claramente articulado, ahora está significativamente interconectado".

También podemos ver, en esta etapa, que el enfoque en los marcos de acción colectiva como constituyente de la cultura política nos libera de las expectativas de una definición ideológica cercana y de afirmaciones de verdad universal que se habrían asociado con el anarquismo como teoría política. Partiendo de la noción de Kuhn de un paradigma científico, Gamson aclara que "no son los eventos los que superan los marcos, sino los marcos rivales que logran que las

interpretaciones se mantengan... Los marcos, como las metáforas, son formas de organizar el pensamiento sobre temas políticos. Uno no debería preguntarse si son verdaderas o falsas, es decir, su validez empírica, sino su utilidad para aumentar la comprensión y su economía e inclusión para proporcionar una explicación coherente de un conjunto diverso de hechos "(Gamson 1992). El "criterio relevante de juicio para las epistemologías políticas generadas dentro de una cultura política distinta no es "la verdad objetiva", sino la "fidelidad narrativa", "el grado en que los encuadres ofrecidos resuenan con las narraciones culturales, es decir, con las historias, mitos y cuentos populares que son parte integrante del patrimonio cultural de una persona y, por lo tanto, funcionan para informar eventos y experiencias en el presente inmediato" (Snow y Benford 1998: 210).

Segundo, es importante incluir bajo este título, junto con la articulación cultural de conceptos y valores políticos, sus elementos más narrativos, a los que podemos referirnos como "mitologías". Estas son las historias transmitidas oralmente en el movimiento sobre movilizaciones pasadas, ciclos anteriores de lucha y episodios históricos más antiguos que se ven como inspiraciones. Estos son un aspecto importante de la cultura política a través del cual se reproduce la identidad colectiva y que funcionan también como un recurso movilizador. Como argumenta Mark Bailey, el movimiento anarquista dibuja fuertemente sobre "discursos mitológicos no occidentales" que le abren la posibilidad de "desarrollar una mitología de resistencia que sea mucho más inclusiva de voces previamente marginadas que la de generaciones anteriores... [Esto] genera el potencial para crear un discurso mítico y, por lo tanto, ideológico que, al mismo tiempo que busca generar un sentido de solidaridad y un propósito común entre un mundo muy dispar, también pueden ser altamente efectivo para generar una celebración de 'diferencia' sin tener que descender al relativismo

puro" (Bailey 2005). Tales son las narraciones que tejen un hilo que va de Chiapas a Seattle, o de Greenham Common a Porto Alegre, y que exploraré con más profundidad en el próximo capítulo.

Atributos culturales más amplios

Bajo este título, podemos incluir aspectos comunes del movimiento anarquista que a veces se consideran "simples" elecciones de estilo de vida, aunque muchos activistas también los considerarán como expresiones políticas de sus valores. Entre estos se puede mencionar la prevalencia de vegetarianos/veganos entre los activistas, apertura a las relaciones no heterosexuales y no monógamas, el uso de cannabis y otras drogas "blandas", y (quizás lo más llamativo) la prominencia de las preferencias tanto punk como folk/hippie en términos de música, vestimenta y disposición. Estos factores están estrechamente relacionados con la fermentación de los movimientos anarquistas dentro de estos dos espacios culturales desde finales de los años sesenta, como parte de su genealogía explorada en el próximo capítulo. Como Alex Plough argumenta en su estudio de los movimientos británicos de acción directa ambiental, "el desarrollo de la cultura, la comunidad, las redes sociales y las opciones de estilo de vida asociadas con ideas políticas radicales también forman gran parte de la actividad del movimiento, y su práctica política y ayudan a sostener la movilización a largo plazo, uniendo a las generaciones activistas. La función "sustentadora" de la cultura y el estilo de vida del movimiento es parte de lo que hace que un movimiento social sea capaz de movilizarse y tomar otro tipo de acción más "política"; las

definiciones de "actividad política" deben incluir cultura y estilo de vida" (Plough 2002: 138).

La presencia de atributos culturales más amplios juega un papel importante en la designación de las identidades colectivas en el movimiento anarquista. Aspectos como el estilo de vestir, que son visibles antes de entablar una conversación política, sirven como "una designación abreviada que anuncia un estado, un conjunto de actitudes, compromisos y reglas de comportamiento, que se espera que aquellos que las asumen suscriben dicha identidad... también es un anuncio individual de afiliación, de conexión con otros" (Friedman y McAdam 1992: 112).

El rol de la identidad

En cuanto a la explicación básica de la cultura política anarquista, en esta etapa, se deben hacer algunos comentarios sobre la identidad política y su función para crear cohesión en los movimientos sociales en general y el movimiento anarquista en particular. Como argumenta Gamson (1992: 60),

La construcción de la identidad colectiva es un paso para desafiar la dominación cultural.

El contenido debe ser necesariamente contencioso de alguna manera para eliminar los elementos invisibles y arbitrarios de los códigos culturales dominantes. No importa cuán personalmente importante se vuelva para los participantes, nunca es simplemente un cumplimiento sino un paso estratégico para lograr cambios culturales mediados por los objetivos externos del movimiento. El lugar de la identidad

colectiva es cultural; se manifiesta a través del lenguaje y los símbolos mediante los cuales se expresa públicamente. Para medirlo, uno le preguntaría a la gente sobre el significado de las etiquetas y otros símbolos culturales, no sobre su propia identidad personal.

Sin embargo, no menos importante es el auto-contraste explícito con otros actores políticos que agudiza decisivamente las identidades de los movimientos y que constituye el elemento final de lo que nos permite referirnos a un movimiento como "anarquista" (Tarrow, 1992: 197). Las hipótesis de que "aunque sus bases se encuentran en tradiciones culturales preexistentes, los nuevos marcos de distinción resultan de las luchas por el significado dentro de los movimientos sociales y del choque con sus oponentes. Se elaboran no intelectualmente sino a través de la lucha, que siempre es una lucha por el significado y por los recursos". Esta hipótesis parece corroborada en el contexto actual. En los últimos años, un proceso de fragmentación ha trazado líneas claras dentro de la amplia arena de los movimientos de "globalización alternativa", delineando claramente las redes más anarquistas dentro de él y haciendo que los asociados con estas redes consoliden reflexivamente su identidad compartida y su énfasis cultural. Es en este proceso que finalmente podemos detectar, a través de la oposición y la diferenciación mutua, el surgimiento de una cultura política claramente anarquista dentro de las redes de movimiento social contemporáneas. Por lo tanto, estamos en posesión de un marco analítico que es útil para distinguir entre anarquistas y elementos no anarquistas en la arena de la "globalización alternativa", precisamente porque no está basado en un criterio externo (ya sea teórico o histórico) pero deriva del mismo proceso a través del cual los activistas definen sus propias afiliaciones.

El proceso reflexivo en cuestión es una de las fracturas de las

amplias alianzas hacia la consolidación de otras nuevas: el desmoronamiento de las coaliciones de corta duración, que se exhibió prominentemente en Seattle, entre partidos políticos, sindicatos, ambientalistas y movimientos de base. Con el reflujo de las protestas "antiglobalización" en los primeros años de este siglo, los diversos componentes del movimiento enfrentaron una respuesta dual de sus oponentes. Por un lado, los intentos de cooptación, ejemplificados por el FMI y otras organizaciones con lanzamiento de programas de "participación de la sociedad civil"; y, por otro lado, la represión estatal que alcanzó su punto máximo, en el Norte, durante la cumbre del G8 de Génova en julio de 2001. Estas estrategias fueron en gran medida exitosas, con muchos de los grupos y organizaciones más convencionales apresurándose a marcar el diálogo que se les ofreció, como victorias, mientras se burlaban de los elementos de acción directa que ahora se volvían "disruptivos". Este proceso claramente delimitó dos alas diferentes del movimiento: aquellos que creían que ahora debería capitalizarse el impulso inicial de la actividad de base, dando como resultado (aún esperado) reformas sistémicas y un asiento en la mesa para los sindicatos y las ONGs, y para aquellos que reprimieron sus demandas radicales de una transformación social profunda. Esta última, al menos en lo que respecta a los movimientos en el Norte, es donde propongo ubicar el movimiento anarquista resurgente actual. Era precisamente el hecho de que el primer grupo, a quien los radicales eran propensos a considerar como "vendidos", el que ahora negaba la solidaridad a sus antiguos manifestantes y usaba el anarquismo como una etiqueta distintiva para la disrupción violenta, que unió a los grupos radicales y les permitió consolidar una identidad compartida, reafirmando su cultura política diferenciada frente a los elementos "reformistas" del "movimiento".

Quizás el ejemplo más claro de este proceso de reproducción de la identidad colectiva a través de la oposición a otros constituyentes

del movimiento fue el reciente Foro Social Europeo, mencionado en la introducción que tuvo lugar en Londres en octubre de 2004. Durante esa semana, Londres fue un microcosmos en el que los conflictos y las tendencias opuestas dentro del llamado "movimiento antiglobalización" se exhibieron en su totalidad.

Por un lado, el FSE oficial, apoyado activamente por el alcalde de Londres y dominado detrás de escena por su grupo de Acción Socialista junto con el Partido de los Trabajadores Socialistas Trotskistas, grandes ONG y sindicatos (Juris 2005, Nunes 2005, Kingsnorth 2005). Muchas de las organizaciones involucradas en el FSE estaban operando acciones de reclutamiento en un intento por aumentar su membresía, informados de una estrategia de construcción de poder político sancionado por el Estado dentro del ámbito de participación en la sociedad civil, a fin de desafiar las políticas neoliberales y las normas comerciales globales a nivel parlamentario y gubernamental. Los debates y las sesiones plenarias del FSE fueron en realidad conferencias, con varios *picos de oro* en el podio y una audiencia pasiva en los asientos. El contenido se determinó en reuniones privadas y se requería una tarifa de inscripción para ingresar al evento.

Por otro lado, estaban los numerosos Espacios Autónomos, organizados por lo que muchos de sus propios participantes habrían descrito como el movimiento "real": activistas de base comprometidos a trabajar en estructuras descentralizadas, antiautoritarias y participativas, y para cuyas formas políticas primarias, la expresión fue la acción directa y las iniciativas comunitarias autoorganizadas. Los participantes pertenecían a las mismas redes de activistas que habían organizado los bloqueos de la cumbre de la OMC en Seattle, el desenfrenado Carnaval contra el capital en la ciudad de Londres y las operaciones de escudos humanos del Movimiento Internacional de Solidaridad con Palestina. Los Espacios Autónomos no solo incorporaron diferencias con el programa del FSE en términos de su contenido, que era más

claramente anticapitalista, feminista y ecológico, sino también en términos de su modelo organizativo: el evento se organizaría abiertamente, la entrada era gratuita, cualquiera que quisiera organizar una discusión o taller podría hacerlo, y las decisiones deberían tomarse por consenso entre todos los participantes.

Los participantes en los espacios autónomos establecieron su identidad conjunta sobre la base de algunas características claramente compartidas, en oposición a las que prevalecían en el FSE oficial: resistencia activa al capitalismo, al Estado, al racismo, el patriarcado, la homofobia; con una organización horizontal basada en un modelo de red y falta de jerarquías internas formales; una lucha que no busca tomar el poder o reestructurar la sociedad desde arriba; y una orientación que podemos ubicar momentáneamente en torno a la noción de "hacer el cambio" que se desea ver en el mundo. Presentado en oposición a la organización de arriba hacia abajo y la orientación de los partidos, las ONG y los sindicatos en el FSE de búsqueda de reformas, podemos ver aquí un proceso de "encuadre protagonista" que "establece distinciones entre grupos internos y externos y un fuerte sentimiento de nosotros a través del mantenimiento de límites" (Buechler 2000: 190). Destacar una vez más: como características de un espacio de movimiento, todos estos elementos no son una designación de una posición teórica o una cuestión de opinión, sino que no se trata de lo que piensan las personas asociadas con el espacio, sino de lo que hacen, cómo se organizan, qué tipo de acciones toman, con quién se alían, etc. Esto quiere decir que son artefactos de la cultura política, que transmiten manifestaciones de praxis y las orientaciones compartidas y habituales para proteger esta praxis que es detectable en los actos de expresión acumulativos de los activistas.

Aquí, entonces, podemos volver con más confianza al tema de los nombres, etiquetas y títulos. Jeff Juris afirma que aunque "esta

praxis política emergente puede definirse en términos generales como anarquista... estas identidades políticas emergentes no son necesariamente idénticas al anarquismo en sentido estrictamente ideológico, sino que comparten afinidades culturales específicas que giran en torno a los valores más generales asociados con la red como un ideal cultural emergente: acceso abierto, libre circulación de información, autogestión y coordinación basada en la diversidad y la autonomía" (Juris 2004, 68). Lo que motiva a Juris es precisamente la preocupación por la asociación con algún "sentido ideológico estricto" del anarquismo, entendido como código para el "dogma" (a diferencia del sentido académico de la ideología como un posicionamiento de conceptos y sus interconexiones –cf. Freedman 1996). Pero cambiando la designación del anarquismo de teoría política a cultura política, estamos en condiciones de emitir una nueva luz sobre la denominación y eliminar esta condición. Así que tampoco hay necesidad ya de hablar sobre el movimiento como "ampliamente" anarquista o "inspirado por" el anarquismo, ya que esto significaría precisamente que estamos reificando la categoría que espera que los movimientos "realmente" anarquistas se ajusten a algún tipo ideal preconcebido. Sin embargo, una vez que comprendemos que el anarquismo es una cuestión de cultura política, con toda la flexibilidad y la mutación que incluye este término, se hace posible hablar de un movimiento que es anarquista simple y llanamente.

Si observamos las auto–designaciones de activistas en situaciones tales como los espacios autónomos del FSE de Londres, encontramos un número relativamente pequeño de títulos utilizados de manera autorreferencial. Los activistas hablan de sí mismos como "autónomos", "anti–autoritarios" o, en oposición explícita al paradigma organizacional del foro oficial, de "horizontales". Pero todas estas nuevas palabras se inventan con el único propósito de no decir "anarquista". "como resultado de las ansiedades que rodean el

uso de esa palabra. Sin embargo, las palabras anarquismo, antiautoritarismo u horizontalismo no deben verse en desacuerdo entre sí, precisamente porque se refieren exactamente a la misma cultura política. Si estos activistas debían arrojar la noción de que "anarquista", a diferencia de "horizontal" o "antiautoritario", debe designar cualquier conjunto unitario y bien formulado de posiciones teóricas; si, en cambio, lo aceptaran como un nombre para una praxis particular y las orientaciones compartidas y habituales hacia esta praxis, entonces, en lo que respecta a las etiquetas de una palabra, seguramente reconocerían "anarquista" como una etiqueta como cualquier otra. Es posible que todavía no se habitúen a llamarse a sí mismos anarquistas, pero al menos no les importaría que se lo llamasen, o incluso encontrar razones para reclamar la etiqueta (Starhawk 2004):³

Volviendo al lenguaje político anarquista, debe hacerse mención en este contexto de una práctica distintiva por la cual los anarquistas generan declaraciones condensadas conocidas como "principios de unidad" o "distintivos". Estos cumplen tres importantes funciones políticas. Mirando hacia adentro, establecen un marco de referencia para los participantes que puede invocarse simbólicamente como un conjunto de pautas básicas para resolver disputas. Mirando hacia afuera, intentan expresar la identidad política del movimiento a una audiencia general. Y mirando "de reojo", definen las líneas a lo largo de las cuales la solidaridad se extiende o se niega a otros actores del movimiento. El ejemplo más ampliamente utilizado de tal

3 Puede que ni siquiera elija aplicar la palabra 'anarquismo' a mis propias creencias, pero creo que hay un valor en usarlo, el mismo valor y el mismo razonamiento que me ha llevado a llamarme Bruja durante todos estos años. Y es esto: que cuando hay una palabra con tanta carga adjunta, que despierta tanta energía, es una señal de que estás transgrediendo en un territorio que los árbitros del poder no quieren que pisés, que estás empezando a pensar lo impensable, mire detrás de la cortina. Reclamar la palabra "anarquismo" sería arrebatarle el palo que lo está usando para vencernos, eso no quiere que cuestionemos profundamente el poder.

declaración son las marcas de la red de Acción Global de los Pueblos. Estas han servido ampliamente y en todo el mundo como una base para acciones y coaliciones. La redacción actual de los distintivos es la siguiente (PGA 2002):

1. Un rechazo muy claro del capitalismo, el imperialismo y el feudalismo; todos los acuerdos comerciales, instituciones y gobiernos que promueven la globalización destructiva.
2. Rechazamos todas las formas y sistemas de dominación y discriminación, incluidos, entre otros, el patriarcado, el racismo y el fundamentalismo religioso de todos los credos. Abrazamos la plena dignidad de todos los seres humanos.
3. Una actitud de confrontación, ya que no creemos que el cabildeo pueda tener un impacto importante en organizaciones tan sesgadas y antidemocráticas, en las cuales el capital transnacional es el único realizador de políticas.
4. Un llamado a la acción directa y la desobediencia civil, apoyo a las luchas de los movimientos sociales, abogando por formas de resistencia que maximicen el respeto por la vida y los derechos de los pueblos oprimidos, así como la construcción de alternativas locales al capitalismo global.
5. Una filosofía organizacional basada en la descentralización y la autonomía.

Como declaraciones ricas en contenido, dichos documentos proporcionan una base más que suficiente para un análisis ideológico del anarquismo como se emprendió en el Capítulo 3 (ver también ARA sin fecha, IMC 2000). Lo que está en juego aquí no es

una constitución o un programa político, sino más bien un espacio retórico en el que se indica el "sabor" de la política que representa la PGA, efectivamente una declaración de identidad colectiva.

Ahora, a pesar de las claras resonancias de sus marcas, PGA nunca se ha definido explícitamente como una red anarquista. Falta el sello distintivo del rechazo explícito del Estado, pero por otro lado podría interpretarse con la adición de que todos los gobiernos "promueven una globalización destructiva".

Esta vaguedad intencional se debe principalmente a que, en el nivel global, aplicable a la red PGA en conjunto, una referencia explícita al anarquismo no haría justicia a la diversidad de sus grupos participantes, que incluyen numerosos movimientos campesinos de Asia y América Latina que nunca se han identificado con el anarquismo ni con ningún otro conjunto de ideas enraizadas en la gran experiencia histórica europea.

Sin embargo, en un entorno europeo o norteamericano, las características distintivas como las de PGA establecen los perímetros de un espacio político decididamente anarquista por eliminación, por así decirlo. Excluyen una lista tan larga de características de la sociedad y formas de abordar el cambio social, que lo que queda, al menos en términos de discurso público en los países capitalistas avanzados, es inevitablemente algún tipo de anarquismo. Esto sucede completamente sin referencia al anarquismo como etiqueta, pero los resultados siguen siendo los mismos. El tercer sello distintivo, por ejemplo, distancia explícitamente el espacio político de la PGA de aquellos en los que operan las ONG y los grupos de asesoramiento, trabajando para cambiar la OMC y otros sistemas de comercio global desde la lógica de su propia operación a través del cabildeo. El quinto sello distintivo puede entenderse fácilmente como una exclusión de los métodos de organización centralizados y jerárquicos de la izquierda autoritaria. Al mismo tiempo, su

naturaleza muy lacónica reserva el espacio para una diversidad de tradiciones organizativas no jerárquicas, desde las asociaciones tribales tradicionales de maoríes y mayas a través de campañas inspiradas en sarvodaya de la India hasta los sistemas de delegados más estructurados mecánicamente del anarquismo occidental.

La función diferenciadora de los sellos distintivos se alivia aún más cuando se considera que su redacción actual es el resultado de dos revisiones importantes, que tuvieron lugar en la conferencia de Bangalore y en la tercera conferencia mundial en Cochabamba, Bolivia, en septiembre de 2002. En ambas, en algunos casos, la explicación de estas revisiones dada por los participantes de la conferencia fue explícitamente en referencia a la necesidad de diferenciar el espacio político PGA de los competidores. En Bangalore, se agregó el segundo sello distintivo para marcar una clara separación de los políticos conservadores y nacionalistas que habían comenzado a girar las agendas antiglobalización, como Pat Buchanan en los Estados Unidos. Según el sitio web de la PGA, el objetivo era "a distancia claramente de organizaciones de extrema derecha que buscan un espacio político para difundir su rechazo xenófobo de la globalización". En la misma conferencia, "se redefinió el carácter de la red: su enfoque anterior en los acuerdos de "libre comercio" (y en la OMC en particular) se amplió, ya que llegamos al consenso de que la PGA debería ser un espacio para comunicarse y coordinarse globalmente no solo contra tratados e instituciones, sino también en torno a los problemas sociales y ambientales relacionados con ellos. Se hizo explícita una oposición al paradigma del desarrollo capitalista en general" (PGA *ibid.*, Cf. PGA 1997). Este cambio se incorporó al primer sello distintivo de Cochabamba, donde anteriormente se respaldaba un rechazo "de la OMC y otros acuerdos de liberalización comercial (como APEC, la UE, el TLCAN, etc.)". Al mismo tiempo, el imperialismo y el feudalismo fueron añadidos a la lista, este último "a petición de los delegados

nepaleses e indios que comentaron que sigue siendo la forma inmediata de dominación para muchos en esa área".

Vieja escuela y nueva escuela

Al cerrar este capítulo, y como un puente hacia el próximo, me gustaría demostrar la utilidad de un enfoque del anarquismo como cultura política para explicar una curiosa tensión dentro del movimiento. En última instancia, es la fuente principal de conflicto entre los anarquistas en torno a cosas como las formas de organización (formal o informal) y el apego a una política explícita (y a menudo exclusivamente) de "lucha de clases". Quizás la expresión más emblemática de esta tensión es la controversia, generada por Murray Bookchin, quien anuncia que

la década de 1990 está inundada de anarquistas autonombados que, aparte de su retórica radical extravagante, están cultivando un anarco-individualismo de los últimos días que llamaré un anarquismo de estilo de vida. Sus preocupaciones con el ego y su singularidad y sus conceptos polimorfos de resistencia están erosionando constantemente el carácter socialista de la tradición libertaria... Aventurerismo ad hoc, bravura personal, una aversión a la teoría extrañamente similar a los prejuicios antirracionales del posmodernismo, celebraciones de incoherencia teórica (pluralismo), un compromiso básicamente apolítico y anti-organizacional con la imaginación, el deseo y el éxtasis, y un intercambio

intensamente auto orientado de la vida cotidiana... un estado mental que se burla con arrogancia de la estructura, la organización y la participación pública; y un parque infantil para travesuras juveniles. (Bookchin 1994: 9–10)

Los ataques vituperativos del libro incluyen una mezcla muy ecléctica de escritores, incluidos L. Susan Brown, Hakim Bey y John Zerzan, todos los cuales están sujetos a una gran variedad de abusos verbales que incluyen calificativos como "fascista", "decadente", "petit" burgués", "infantil", "personalista", "yuppie", "lumpen", "burgués" y "reaccionario". La diatriba pronto recibió una respuesta no menos ácida de Bob Black, en *Anarchy after Leftism* (Black 1998). Señala que esa etiqueta de "anarquismo de estilo de vida" es un nombre de paja construido por Bookchin para abarcar todo lo que no le gusta de la anarquía contemporánea, que parece ser todo menos sus propios puntos de vista. Pero lo que parece estar realmente en cuestión es la afirmación de Bookchin de tener una voz autorizada sobre la definición correcta del anarquismo. Esto introduce efectivamente la idea de una ortodoxia anarquista, desde cuyo punto de vista a las nuevas tendencias del anarquismo se les niega la legitimidad y se les niega la solidaridad. Se dice que esta posición refleja las preocupaciones de la izquierda autoritaria, por lo tanto, el llamado a un anarquismo "postizquierdista". En otra parte (Black 1994: 31), argumenta que

cualquier cosa que haya entrado de manera importante en la práctica de los anarquistas tiene un lugar en el fenómeno del proceso anarquista, sea lógicamente deducible de la idea o incluso la contradiga. El sabotaje, el vegetarianismo, el asesinato, el pacifismo, el amor libre, las cooperativas y las huelgas son aspectos del anarquismo que sus detractores anarquistas intentan descartar como anarquista.

Esta insistencia en el anarquismo como un fenómeno en proceso necesariamente heterogéneo y heterodoxo es lo que invita a la condena del islam sectario y a los horizontes cerrados contra lo que los negros llaman anarquistas "izquierdistas", quienes promocionan la pancarta anarquista en términos que buscan el cierre ideológico, adhiriéndola a un determinado significado y negación de la autenticidad de otros anarquismos. En una línea similar, la amplitud y diversidad de lo que John Moore cree que "debe contar" como anarquismo lo lleva a pedir un "maximalismo anarquista" en el que todo esté sujeto a críticas y reevaluaciones, "no menos importante al entrar en contacto con esos íconos que son vestigios de un anarquismo clásico o modos anteriores de radicalismo (por ejemplo, trabajo, obrero, historia) o esos íconos característicos del anarquismo contemporáneo (por ejemplo, el primitivo, la comunidad, el deseo y, sobre todo, la naturaleza). Nada es sagrado, y mucho menos los fetichizados y reificados del anarquismo" (Moore 1998; cf. Landstreicher 2002, McQuinn 2003).

En la superficie, entonces, el debate nuevamente parece estar sobre la posibilidad de una "línea" teórica anarquista, o alguna forma de cierre en torno al contenido del anarquismo. Graeber (*ibid.*) enmarca el tema en estos términos, haciendo una distinción dentro del movimiento: por un lado, una tendencia minoritaria de "grupos sectarios" o "grupos anarquistas capitalistas", informados por una estricta ideología o programa político, por otro lado, una tendencia mayoritaria de "pequeños anarquistas" que se distancian ellos mismos desde una estricta definición ideológica y quienes "son el verdadero lugar del dinamismo histórico en este momento".

Graeber no da muchos nombres, pero por "anarquistas capital-A" se refiere claramente a grupos como los agrupados en torno a la Solidaridad Libertaria Internacional (www.ils-sil.org), la Federación Internacional de Federaciones Anarquistas (www.iafifa.org/) y la

Asociación Internacional de Trabajadores (www.iwa-ait.org).

Estoy de acuerdo con la evaluación de Graeber de la importancia relativa de las dos tendencias. Pero los términos en los que se establece la distinción en sí misma deberían ser diferentes. Comenzando con el "sectarismo", La declaración fundacional de ILS es bastante clara:

Como libertarios, todos bebemos de la misma fuente de agua revolucionaria: acción directa, autogestión, federalismo, ayuda mutua e internacionalismo. Sin embargo, los diferentes sabores y corrientes de esta primavera han causado en muchas ocasiones fraccionamiento, divergencia y separación. No deseamos ver quién tiene el agua más clara o más pura, creemos que están todos bien y mal, puros e impuros. (ILS 2001)

También es cuestionable si muchos miembros del campo capital de hoy en día realmente toman su anarquismo dogmáticamente, como si fuera una "línea de partido". Esta impresión puede ser dada por el actual renacimiento de algunos grupos anarquistas de la Plataforma Organizacional de los Comunistas Libertarios que exige organizaciones anarquistas basadas en la Unidad Teórica, la Unidad Táctica, la Acción Colectiva y la Disciplina, y el Federalismo (Makhno et. al. 1926, cf. Malatesta 1927). Sin embargo, la mayoría de las plataformas hacen hincapié en que solo se "identifican ampliamente" con la práctica organizacional abogando que "entonces es un punto de partida para nuestra política, no un punto final" (Anarkismo.net 2005).

Con base en el marco establecido en este capítulo, podemos proporcionar una explicación más fructífera. La diferencia crucial entre los dos grupos radica, no en tener o no tener doxa (opinión),

sino en su cultura política: sus actividades y perspectivas concretas, métodos de organización y lenguaje político. Lo que está en juego con los llamados anarquistas capital-A es que su cultura política corresponde mucho más estrechamente a la del movimiento anarquista del siglo XIX y principios del siglo XX. Dichos grupos no están tan marcados por su énfasis en la "unidad teórica", como por formar una continuidad liberadora con los métodos de acción del movimiento anterior, las formas de organizar y hacer campaña. La organización generalmente significa tener organizaciones anarquistas, con un cargo formal, representación y votación, en lugar de redes descentralizadas de individuos autónomos y grupos informales. El sindicalismo, la publicación y las manifestaciones reciben un mayor estrés que entre los grupos que giran en torno a la acción directa y los experimentos comunitarios. Las cuestiones laborales y el antimilitarismo tienden a preceder temas ecológicos y antirracistas. Finalmente, hay menos reconocimiento de la fórmula personal como política, y menos apertura a estilos de vida alternativos y visiones del mundo no occidentales. Como resultado, la diferencia entre los dos anarquismos no es el de capital-A o pequeña-a (anarquismo con o sin doxa), sino más bien una diferencia histórica en las formulaciones dentro de un género particular: un distinción de vieja escuela/nueva escuela del tipo aplicable al arte, similar a la diferencia entre los estilos barrocos de Schütz y Bach.

Pero, ¿cómo es que nos enfrentamos a una cultura política tan minoritaria, una reliquia de una época anterior? El próximo capítulo proporciona una explicación, al centrarse en la discontinuidad del movimiento anarquista en el siglo XX. Las organizaciones anarquistas de la vieja escuela son las cáscaras rehabilitadas o las imitaciones conscientes de las que existían antes de la caída del anarquismo alrededor de la Segunda Guerra Mundial. Las redes de anarquistas de la nueva escuela, el movimiento anarquista que constituye el

tema de esta tesis, son una creación completamente nueva cuya genealogía necesita ser rastreada a lo largo de diferentes hilos.

CAPÍTULO 2: HILOS DE RESISTENCIA

Rastreando la genealogía del anarquismo contemporáneo

Esa noche nos sentamos uno frente al otro tomando té y cantando historias, entretejiendo el pasado en nuestro presente; hablando de ayer como si ya hubiera sido ingresado y registrado meticulosamente en los libros de historia. Sentí el cuchillo filosófico de mi vida antes y mi vida después de Seattle deslizarse profundamente en mi piel. Me había abierto de golpe; Estaba viendo una nueva tierra con puntos de vista de rebelión y coraje, una visión que me acompañará a través de las historias de represión, tiempo y supervivencia. Eso me sobrevivirá. Entonces supe que nunca podría tener las palabras para contar esta historia, nuestra historia, una historia de renacimiento.

– Rowena Kennedy Epstein,
de *We Are Everywhere* (Estamos en todas partes)
(Londres 2003)

Un relato de la historia reciente del anarquismo contemporáneo, en su surgimiento en las últimas décadas, no está disponible ya que aún no se ha escrito una historia completa del anarquismo en las luchas sociales en los últimos treinta años. La historia principal más

reciente del anarquismo, la excelente *Demand the Impossible* (Pedid lo imposible) de Peter Marshall, dedica apenas una octava parte de sus páginas al anarquismo moderno, y esencialmente deja su tratamiento del movimiento en 1968. Están comenzando a surgir relatos generales de la resistencia anticapitalista contemporánea (Notas de Nowhere 2003, Kingsnorth 2003), y está claro que los autores son conscientes de las dimensiones anarquistas de las luchas contemporáneas. Sin embargo, se ha prestado poca atención específicamente a los patrones de resurgimiento del anarquismo.

Lo que me gustaría sugerir aquí es que las fuentes del anarquismo en su idioma contemporáneo son en gran medida discontinuas con el hilo tradicional del movimiento y la teoría anarquistas, tal como se desarrolló en el contexto de los movimientos de trabajadores y campesinos en Europa y las Américas durante los siglos XIX y XX. En general, la reaparición de grandes movimientos que comparten un enfoque ampliamente anarquista se relaciona de manera efímera con el movimiento anarquista de Makhno, Goldman, Zapata y Malatesta. En cambio, la fuente principal del anarquismo de hoy se puede encontrar en las intersecciones de varias tendencias de crítica social y lucha cuyos comienzos nunca fueron conscientemente "anarquistas", en particular las formulaciones cruzadas de la ecología radical, las olas del feminismo militante, negro y queer (homosexual) los movimientos de liberación y la internacionalización antineoliberal lanzada por los movimientos en el Sur global, los más famosos de los cuales son los zapatistas mexicanos.

Analizar estas intersecciones en su totalidad está más allá de los límites del presente trabajo. Sin embargo, se pueden mencionar brevemente varios procesos interrelacionados que han contribuido a establecer una trayectoria reconociblemente anarquista para las luchas actuales. Implica en todos ellos la constante redefinición del anarquismo en sí, con nuevas áreas de atención y nuevas formulaciones de posiciones ideológicas clave. Estas deben

incorporarse en cualquier cuenta del anarquismo que sigue siendo sensible a su carácter evolutivo.

Derrota y estancamiento

Como argumenta el historiador anarquista George Woodcock, la discontinuidad del movimiento anarquista es quizás su característica más notoria. A diferencia del marxismo, dice, el anarquismo históricamente "presenta la apariencia, no de una corriente que fluye en la hinchazón de su mar de destino... pero en vez de correr como agua se filtra a través de tierra porosa formando durante un tiempo una fuerte corriente subterránea, hay filtración dentro de una piscina en forma de remolino, goteo a través de las grietas, desapareciendo de la vista y luego reemergiendo donde las grietas en la estructura social pueden ofrecer un curso para correr "(Woodcock 1962: 15). En el mismo pasaje, Woodcock comenta sobre la armonía entre es la calidad "proteica" del anarquismo y sus propias sensibilidades antiautoritarias. Sin embargo, no atribuye esta calidad a sus orígenes sociopolíticos, que son importantes para comprender la dinámica especial de la reproducción del movimiento anarquista. Una clave de esta dinámica puede obtenerse del ejercicio más simple de correlación histórica: uno nota muy fácilmente que los períodos de ascenso y declive del anarquismo son períodos paralelos consistentes de intensidad creciente y decreciente de la lucha social. Los períodos en los que el movimiento anarquista ha sido más impresionante, en términos de números más grandes, mayor intensidad de acción y aparición de textos clave, siempre se encuentran en años donde la lucha social alcanza su punto máximo, como los que rodean una gran revolución. Para ver esto, solo es necesario observar la expansión de las filas anarquistas y la explosión de la literatura anarquista en la construcción de los

períodos revolucionarios alrededor de 1871, 1918 y 1936. En cada una de sus reencarnaciones, el anarquismo adquiere características muy diferentes, no solo en sus formas de organización, sino también en los contornos de su crítica de la sociedad actual, en sus especulaciones sobre las alternativas y en sus estrategias revolucionarias. La lucha es el elemento vital del anarquismo, es lo que le da a la política anarquista su dinamismo y urgencia. Sin embargo, los períodos de declive en la lucha, así como la represión masiva después de esta, han deletreado el estancamiento y el declive del movimiento, lo que produce la discontinuidad que se acaba de mencionar. El renacimiento presenciado hoy en la actividad e ideas anarquistas no es diferente.

Para 1939, el movimiento anarquista estaba muerto. Los acontecimientos de la revolución española y la guerra civil habían erradicado el último bastión anarquista en Europa y en otros lugares, y aunque nunca desapareció por completo de la arena política, el movimiento anarquista después de la Segunda Guerra Mundial solo pudo ser definido como en un estado de colapso total. Al escribir veinte años después, Woodcock lamentó el anarquismo como una causa fallida y olvidada, dejando atrás solo grupos y publicaciones anarquistas dispersas que "forman solo el fantasma del movimiento anarquista histórico, un fantasma que no inspira miedo a los gobiernos ni esperanza entre los pueblos". En los últimos cuarenta años, la influencia que una vez estableció se ha reducido, derrota tras derrota y por el lento drenaje de la esperanza, casi a la nada (443).

Al analizar la disminución del anarquismo en el siglo XX, se pueden tener en cuenta tres factores principales. El primero y más importante fue la eliminación física del movimiento anarquista europeo por parte de las dictaduras fascista y leninista.

En Moscú, la bandera negra ondeó por última vez el 8 de febrero de 1921, durante la multitudinaria procesión funeral de Piotr Kropotkin. Un mes después, la rebelión de Kronstadt dirigida por los social revolucionarios y anarcosindicalistas fue reprimida sin piedad, inaugurando una campaña abierta contra los anarquistas rusos. La derrota final de la Makhnovschina en agosto de ese año llevó a Trotsky a jactarse de que "Por fin el gobierno soviético, con una escoba de hierro, ha librado a Rusia del anarquismo" (Citado en Voline 1974: 308. Véase también Goldman 1925, Maximoff 1940, Avrich 1973, Arshinov 1974, Skirda 2004). Muchos militantes y escritores anarquistas, incluyendo Nestor Makhno, Alexander Berkman y Emma Goldman tuvieron que huir al exilio. En los años siguientes la Cheka (y más tarde el NKVD) hicieron imposible cualquier renovación de la disidencia libertaria, primero en Rusia y después de la guerra en todo el bloque soviético (por ejemplo, la rápida supresión de la revuelta húngara de 1956). En Italia y Alemania, la feroz represión bajo los regímenes de Hitler y Mussolini diezmó rápidamente las células anarquistas y los sindicatos junto con el resto de la izquierda, proyecto llevado a todos los países ocupados por el Eje. Los militantes anarquistas escaparon a países aliados o se unieron a las fuerzas partisanas, solo para quedar pocos y desorganizados en el período de posguerra (Marshall 1992: 451–2 a 481–2, Levy (1989). "La USI italiana, la unión sindicalista más grande del mundo, fue conducido a la clandestinidad y luego desapareció. La FAUD alemana, la CGT portuguesa, el NSV holandés, el CDSR francés y muchos más en Europa del Este y América Latina no pudieron sobrevivir al fascismo y dictaduras militares de los años treinta y cuarenta... En Alemania se llevaron a cabo más de 1.000 juicios por alta traición contra militantes de la FAUD. Muchos de los cuales no sobrevivieron a los campos de concentración. El sindicato sindicalista polaco con 130.000 trabajadores ZZZ, estaba a punto de solicitar la afiliación a la AIT cuando fue aplastada por la invasión nazi (MacSimoin 1993).

Estos eventos se produjeron a raíz de una feroz ola de represión también en Estados Unidos. Por un breve momento histórico en 1918, escribe Paul Buhle (2005), los wobblies declararon que los 'soviets' rusos (literalmente, 'consejos de trabajadores') eran espejos de su propia actividad. Luego llegó el miedo rojo de 1919–21 en los Estados Unidos, seguido por el aplastamiento de un vasto y poderoso levantamiento de la clase trabajadora inmigrante italiana y otras decepciones amargas. Los cargos procesales de "sindicalismo criminal" desconcertaron a las generaciones posteriores de radicales (así como a los libertarios), y cientos de extranjeros fueron deportados bajo la Ley de Inmigración de 1918 diseñada específicamente para criminalizar a los trabajadores radicales extranjeros. "Durante los levantamientos de 1919, en medio de los desfiles masivos del Primero de Mayo, una huelga general en Seattle y las acciones de solidaridad para evitar que se envíen bienes de guerra a las fuerzas contrarrevolucionarias en la asediada Rusia, sin embargo, por un momento prolongado, la persecución solo diezmó a la clase después de un año. El joven movimiento comunista casi se había destruido a sí mismo (con considerable ayuda de los agentes de policía) junto con el Partido Socialista en una ronda de fraccionamiento salvaje... tras calamitosa división del IWW desarrollada durante un conjunto de problemas internos, incluida la centralización del liderazgo organizacional, y el movimiento, en última instancia, creó un marco educativo/agitador.

El anarquismo hizo su última resistencia en España, donde el primer período de la guerra civil había puesto a la mayor parte de Cataluña bajo control anarquista, la continua presión material y política hundió el movimiento en menos de un año. Por razones sujetas a mucha controversia entre los comentaristas anarquistas y no anarquistas, los órganos centrales del movimiento español –la Confederación Nacional de Trabajo (CNT) y la Federación Anarquista Ibérica (FAI)– fueron en general cooptados a mediados de 1937 en

los órganos estatistas de la Generalitat, que dejó de lado a las milicias anarquistas y casi abandonó el proceso de colectivización económica. Posteriormente, el gobierno influido por los estalinistas en su orientación y métodos políticos, reprimió a las facciones disidentes, y la victoria de Franco envió al exilio a casi todos los anarquistas activos restantes (Marshall 1992: 464–7, Woodcock 1962: 363–375. Cf. Gómez Casas 1986, Peirats 1977, Orwell 1938).

El segundo factor en el letargo continuo después de la guerra fue una relajación general de la lucha social en los estados capitalistas, que afectó las perspectivas de todos los movimientos socialistas. En Europa y Estados Unidos, el auge industrial de la posguerra y los programas de reconstrucción económica, como el Plan Marshall, fueron acompañados por una orientación estatal de bienestar y la domesticación de los grandes sindicatos. Esto impuso controles sobre las características más explotadoras de las relaciones de producción capitalistas y, en consecuencia, sobre las tensiones sociales derivadas de ellas. En el sur, las tendencias anarquistas surgieron de vez en cuando en las luchas anticolonialistas y antiimperialistas, pero solo marginalmente. El ejemplo más frecuentemente mencionado en este contexto es el de la lucha india por la independencia, y especialmente las influencias anarquistas en Mohandas Gandhi (Marshall 1992: 412–7). Aún así, fue claramente el compromiso de Gandhi con la satyagraha (desobediencia civil no violenta, pasiva), más que cualquier sensibilidad anarquista, lo que capturó la imaginación de indios y extraños por igual. De hecho, se puede decir que Gandhi tuvo inclinaciones anarquistas, con su continua sospecha del poder del Estado, su rechazo de un enfoque instrumental de justificación de los fines y su llamado a una economía basada en la aldea y una democracia descentralizada sin Estado como ideales fundamentales. Pero sus fuertes tendencias puritanas, su cultivo de su propio liderazgo carismático, su cooperación con el Congreso Nacional Indio y su fracaso en criticar

directamente al gobierno indio en cualquier ocasión después de la independencia, hacen que las "credenciales" anarquistas de Gandhi sean ambiguas en el mejor de los casos. La mayoría de las luchas en el Sur después de la Segunda Guerra Mundial estuvieron más influenciadas por el nacionalismo o el marxismo que por el anarquismo (pero ver Dirlik 1991, Mbah e Igariwey 2001, Adams 2002b).

En tercer y último lugar, estaban las rigideces ideológicas que acompañan el marco internacional bipolar de la guerra fría. En la década de 1950, el marxismo-leninismo dominaba el panorama de la imaginación política antagónica, que había tomado no solo un terreno simbólico como un caso "exitoso" de revolución, sino también material en forma de la Internacional Comunista, que reunió el apoyo soviético para (y a veces fabricando) su propio tipo de disenso donde se percibía que servía a los intereses de la URSS. En ese contexto, el anarquismo a menudo se veía como una orientación obsoleta y fallida. Algunos órganos anarquistas ciertamente resucitaron después de la guerra, por ejemplo, el periódico anarquista italiano *Umanita Nuova*, que funciona hasta el día de hoy, y se reiniciaron varias federaciones y sindicatos anarquistas, pero en general su impacto en el panorama político fue infinitesimal en comparación con antes de la guerra.

Un renacimiento azaroso

Sin embargo, en la década de 1960, los hilos del antagonismo político que se unirían para formar el nuevo movimiento anarquista comenzaban a tomar forma, ya que diferentes movimientos sociales

comenzaron a articular de manera bastante independiente algunos o muchos valores y actitudes anarquistas. Los comentarios de Woodcock sobre el movimiento de mayo de 1968 en Francia son clave para comprender la dinámica más general de la regeneración anarquista en las últimas décadas. Las organizaciones e intelectuales anarquistas tradicionales no desempeñaron un papel real en el movimiento, que ejemplificó

la forma en que las ideas anarquistas y las tácticas anarquistas pueden surgir espontáneamente en una situación en la que los actores en su mayor parte no se consideran anarquistas y tienen poco conocimiento de la historia anarquista o de los escritos libertarios clásicos... fue uno de los temas agrandó las bases del movimiento. El espíritu anarquista a menudo apareció en su forma más pura. Un experimento impresionante en la organización libre, y quizás lo más cercano a una revolución verdaderamente anarquista que la historia ha visto hasta ahora. (Woodcock 1985: cap.10)

Del mismo modo en los Estados Unidos,

en el gran caleidoscopio de las nuevas tendencias radicales y organizaciones que surgieron durante la década contracultural de 1960, no hay duda de que el anarquismo jugó un papel importante, aunque no siempre es fácil establecer su presencia, ya que las declaraciones explícitas de lealtades anarquistas eran raras y los grupos de anarquistas declarados siguieron siendo pocos y dispersos... las ideas básicas del anarquismo... han llegado a los Nuevos Radicales, no a través de la lectura directa, sino en una especie de caldo nutritivo mental de los restos de las viejas ideologías que impregnaban el aire. (Woodcock 1985: cap.14)

Hay varias tendencias importantes bajo las cuales se pueden organizar eventos desde la década de 1960 en adelante. Lo que sigue es una encuesta general de estas tendencias, aunque la falta de datos organizados debe dejar esta cuenta bastante abierta a contrainterpretaciones.

Podemos comenzar con la proliferación de la acción directa en los movimientos sociales. La acción directa fue un sello distintivo omnipresente de la expresión política anarquista durante más de un siglo, inherente a sus tradiciones insurreccionales, al sabotaje y la contestación "en el punto de producción" (un estribillo acuñado por militantes del IWW) y en la formación de comunas, escuelas libres y milicias. Mientras que el movimiento por los derechos civiles y el movimiento contra la guerra de Vietnam emplearon principalmente métodos de desobediencia civil, la acción directa (en el sentido definido en el capítulo anterior) volvió a la fama durante los años setenta y ochenta. Uno de los principales sitios para esto fue los bloqueos no violentos contra la energía nuclear y las armas, que reunieron a pacifistas, ecologistas tempranos y feministas, aunque no a la izquierda tradicional (Touraine et. al 1983b, Midnight Notes 1985, Welsh 2001). La Alianza Abalone, que a principios de la década de 1980 forzó el cierre del plan de energía nuclear de Diablo Canyon en California, vio una participación prominente de mujeres que explícitamente se autodenominaban anarcofeministas. Ásperas en su participación "las anarcofeministas pudieron hacer mucho para definir la cultura política que el Abalone legaría a las encarnaciones posteriores del movimiento de acción directa. Esa cultura política ayudó a crear más espacio para las diferencias internas en el Abalone, y en organizaciones posteriores, de lo que había habido en la Clamshell [Alianza]. Se fortaleció el rol de la contracultura dentro del movimiento de acción directa, y se abrió al movimiento de la espiritualidad que más tarde se convirtió en uno de sus aspectos más

sobresalientes... el anarcofeminismo reforzó el compromiso con una visión democrática utópica y una política práctica basada en los valores que contenía" (Epstein 1991: 95–6). La acción directa bajo su aspecto "constructivo" se puede ver en las numerosas comunidades urbanas y rurales autoorganizadas que se establecieron en Europa y América del Norte en este período. También hubo una acción directa más violenta, principalmente contra el régimen de Franco (Christie 2005) y en las bombas de la Angry Brigade en Gran Bretaña (Vague 1997, Sellwood 2005). A partir de la década de 1980, la acción directa también se convirtió en el método principal de expresión política para los movimientos ecológicos radicales, como en la defensa de Eart First! (¡Primero la Tierra!) de la naturaleza. (Wall 1999) o en luchas sociales y ambientales más amplias, como el movimiento británico anti–carreteras (Plough 1998).

Al mismo tiempo, muchos activistas se alejaban cada vez más de los modelos de organización de arriba hacia abajo que caracterizaban a la vieja izquierda marxista europea, así como a grupos estadounidenses como la Organización Nacional de Mujeres, las grandes coaliciones contra la guerra de Vietnam o Estudiantes por una sociedad democrática (y, más tarde, su aspirante a "cuadro revolucionario", los Weathermen). A partir de la década de 1970, los movimientos comenzaron a organizarse cada vez más de manera descentralizada sin estructuras o líderes (formales), inspirados por las críticas a la centralización política que emanaban en particular de la Nueva Izquierda a fines de la década de 1960 y los círculos feministas en la década de 1970 (Cohn–Bendit 1968, Bookchin 1972, Lewis y Baideme 1972). Los bloqueos antinucleares y las acciones de sabotaje, por ejemplo, a menudo se organizaron a través de la cooperación de grupos de afinidad descentralizados, reproduciendo el modelo utilizado por la Federación Anarquista Ibérica en la década de 1930. Al mismo tiempo, la participación en estas acciones de los cuáqueros y las feministas (anarco y otras) introdujo métodos de

consenso y estructuras de "consejo de portavoces" para la toma de decisiones, hasta entonces bastante ajenas a los anarquistas, pero hoy disfrutan de una posición prominente, si bien impugnada en la organización anarquista (Kaplan 1997). Más tarde, los movimientos "autonomistas" en Italia y Alemania extenderían la lógica descentralizada de la acción colectiva en antagonismo con el Estado, consolidando aún más este aspecto de una cultura política anarquista (Katsiaficas 1997).

Otra fuente no menos significativa de regeneración anarquista fue el creciente vínculo entre las múltiples formas de opresión en el discurso de los activistas políticos. Desde finales de la década de 1960, los movimientos sociales han aumentado su énfasis en las intersecciones de numerosas formas de opresión, llevando la lucha más allá de lo que antes eran agendas específicas (como con la cooperación entre elementos de la SDS y las Panteras Negras). Más tarde, las mujeres negras, marginadas en círculos feministas abrumadoramente blancos y que a menudo se enfrentan al sexism descarado en los movimientos de liberación negra, comenzaron a movilizarse en movimientos feministas negros autónomos (o, en el término de Alice Walker, "womanist" [mujeristas]) anunciados por la fundación en 1973 del National Black, organización feminista y de mujeres negras para la acción (Roth 2004, Collins 2000). Estos movimientos pronto destacarían el concepto de "opresión simultánea", una conciencia personal y política de cómo la raza, la clase y el género se combinan entre sí como arenas de exclusión, en una relación compleja y de refuerzo mutuo. La década de 1980 vio una creciente diversificación del movimiento por los derechos de los homosexuales tanto en Europa como en América del Norte, con organizaciones de lesbianas y bisexuales que vinculaban las agendas de liberación feminista y gay, y reclamaban su lugar en un campo predominantemente masculino (Armstrong 2002, Martel 1999, Taylor y Whitter 1992). Con el advenimiento de la crisis del VIH/SIDA

a fines de esa década, estas agendas tomaron un giro radical cuando los grupos activistas como el estadounidense ACT UP introdujeron un fuerte énfasis en la acción directa y se centraron en que las corporaciones farmacéuticas mantengan los medicamentos contra el VIH a precios alcanzables (Shepard y Heyduk 2002, Edelman 1993). Estas dinámicas se llevaron a cabo bajo el paraguas de Queer Nation (Nación Homosexual), fundada en el verano de 1990, que enfatizaba la diversidad y la inclusión de todas las minorías sexuales. A mediados de la década de 1990, las mujeres y los hombres homosexuales de color habían fundado sus propias organizaciones y estaban estructurando sus luchas explícitamente en torno a las intersecciones del racismo, el heterosexismo, el patriarcado y la clase.

Además de crear vínculos en la teoría y la práctica entre las diferentes formas de dominación, otro tipo de vínculo fue el que existe entre los temas en torno a los cuales se movilizaban los movimientos sociales, apuntando más allá de las quejas específicas y hacia una crítica más básica de las estructuras sociales.

El aumento simultáneo en las últimas décadas de movimientos de múltiples temas que hacen campaña en diversas agendas (justicia económica, paz, feminismo, ecología) estuvo acompañado de vínculos entre estas agendas que mitigaron lo que de otro modo habría sido una fragmentación de las energías políticas y proporcionaron plataformas para la solidaridad y cooperación en el terreno. Los movimientos progresivamente llegaron a ver la interdependencia de sus agendas, manifestada en varios ejes, como las críticas ecológicas del capitalismo, el antimilitarismo feminista y la interrelación de la segregación racial y económica. A este respecto, se debe dar especial importancia a los movimientos ecológicos, cuya agenda, por su propia naturaleza que abarca todo el espectro de interacción entre la sociedad y el medio ambiente natural, le proporcionó una perspectiva transversal que

inevitablemente tocó múltiples aspectos sociales, económicos y sociales y sus esferas ideológicas.

Al mismo tiempo, los movimientos llegaron a respaldar algún tipo de "pluralismo teórico" que destacó la unidad de análisis como una medida de afiliación política apropiada, lo que contribuyó a la posibilidad de diversas coaliciones ad-hoc. Este fue quizás el resultado de la intrigante circunstancia por la cual varios movimientos supuestamente de forma simultánea, proporcionaron perspectivas generales y totalizadoras como un punto de vista para su análisis y acción, como en el caso de ciertos hilos de feminismo, y ecología radical o "profunda". Los desarrollos bélicos del marxismo, como la teoría autonomista italiana. El surgimiento de dichos paradójicamente "holismos competidores" y sus propias versiones de las fuentes de los problemas del mundo (patriarcado, industrialismo y/o antropismo, divisiones de clase continuas, etc.) a veces condujeron al atrincheramiento y falta de voluntad para reconocer otros puntos de vista. Sin embargo, en otros casos, los movimientos dejaron de apuntar a un análisis único y se dirigieron hacia un "pluralismo teórico" que estaba preparado para otorgar la misma legitimidad a diversas perspectivas y narrativas de lucha. Esto desplazó la unidad teórica en favor de un enfoque de abajo hacia arriba para las teorías sociales sobre las articulaciones de opresión que se llevan a cabo desde las especificidades de cada sitio.

Finalmente, debemos mencionar los fuertes vínculos entre el nuevo anarquismo y los espacios sociales en la subcultura occidental. Las ideas anarquistas, a lo largo del siglo XX habían atraído movimientos subculturales y artísticos como el Dadaísmo, el Surrealismo y los Beats. Desde la década de 1960, esta atracción adquirió una escala mucho mayor con el advenimiento del fenómeno de la "contracultura". Muchos estudiantes de movimientos sociales señalan que la contracultura es "proporcionar

el acolchado en el que germinan y nutren las semillas de la protesta radical" (Arados 1998: 140. cf. McKay 1996, Hetherington 1998, Martin 2000). La subcultura "punk" comparte una actitud de oposición a la sociedad dominante y, por lo tanto, una afiliación con algo más que un simple simbolismo anarquista (O'Connor 2003). Los grupos ecologistas radicales como Earth First! Toman prestado de muchas tradiciones "espirituales" que incluyen el paganismo, el budismo, y varias espiritualidades de la New Age y de los Nativos Americanos. Bajo los auspicios de estas orientaciones, la militancia puede llegar a ser enmarcada como una disposición a defender lo que es "sagrado", ayudando a consolidar una variante de las mitologías que mantienen juntas las culturas políticas (véase Taylor, 2002).

Una especial integración de la producción cultural y la resistencia política fueron mostradas por el grupo británico Reclaim the Streets (RTS). Fusionando la agenda anti-carreteras/anti-automóvil del movimiento de acción directa ambiental y la subcultura *rave* recientemente criminalizada de principios de la década de 1990, RTS comenzó a organizar fiestas ilegales en la calle, lo que dejó vastas áreas sin automóviles durante el día, manteniendo "zonas autónomas temporales" autoorganizadas que inauguraron la combinación de fiesta y protesta que caracterizaría las movilizaciones masivas en los años siguientes (McKay 1998, cf. Feral Faun 2001).

Además de iniciar múltiples espacios de reproducción cultural y social alternativa, desde comunas y sentadillas hasta festivales y 'zines', las subculturas también proporcionaron activismo radical con una base social más arraigada desde la cual operar, reemplazando la posición decreciente tradicional de la clase trabajadora en este papel.

Un movimiento internacional

Si bien los procesos que conducen a mediados de los noventa son muy difíciles de describir en términos más que superficiales, la última década nos ofrece una imagen mucho más clara del contexto en el que se han desarrollado las tendencias anarquistas. La razón de esto es que, a diferencia de décadas anteriores, la reciente ha visto por primera vez el surgimiento de una red global de resistencia, en la que las luchas de sesgo anarquista han disfrutado de conectividad sin precedentes y oportunidades para la fertilización cruzada de transformación mutua. Inicialmente movilizándose contra la globalización económica neoliberal, esta red global pronto abarcaría un conjunto de agendas mucho más amplio y radical, dando como resultado el llamado "movimiento de movimientos" de hoy en el que el nuevo anarquismo finalmente se está perfilando en una forma reconocible.

En el día de Año Nuevo de 1994, una rebelión de campesinos indígenas estalló en Chiapas, el estado más pobre y meridional de México. Emprendida por el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la rebelión coincidió con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Este acuerdo llevaría a México a aceptar, como condición para los préstamos, "Programas de ajuste estructural" que incluirían la privatización de la tierra (incluida una enmienda constitucional que revocase el estado protegido de las tierras comunales indígenas o ejidos), recortes profundos en el gasto social y la inundación de México con maíz importado que arruinaría a los productores locales. Además, el gobierno mexicano que firmó el TLCAN era efectivamente una

dictadura de partido único, con el poder del Partido Revolucionario Institucional (PRI) desde 1929. Articulando como su principal objetivo, en ese momento, el derrocamiento del gobierno del PRI y su reemplazo por uno elegido democráticamente (EZLN 1993), unas 2.000 guerrillas, apoyadas por la población local, ocuparon San Cristóbal de las Casas y otras seis ciudades en las tierras altas de Chiapas. Bajo el lema ¡Ya Basta!, pelearon furiosas batallas con soldados del gobierno durante 12 días antes de ser conducidos a las montañas. Las negociaciones comenzaron poco después, pero las comunidades zapatistas rechazaron los acuerdos poco definidos. En febrero de 1995, el nuevo presidente Ernesto Zedillo lanzó una gran ofensiva militar contra el EZLN, pero las conversaciones se reanudaron más tarde ese año, terminando con la firma de los Acuerdos de San Andrés, que dieron a los pueblos indígenas el derecho de gobernarse en comunidades autónomas dentro de México. Sin embargo, el gobierno incumplió su firma y el EZLN suspendió las conversaciones. Esto fue seguido por una campaña de intimidación de las comunidades zapatistas por parte del ejército mexicano y paramilitares progubernamentales. El 22 de diciembre de 1997, los paramilitares ingresaron a la comunidad de refugiados de Acteal y mataron a 45 personas, la mayoría mujeres y niños. En junio de 1998 ocurrieron dos masacres más. En marzo de 1999, los zapatistas llevaron a cabo una Consulta internacional sobre derechos indígenas (referéndum ilegal), en la que 3 millones de mexicanos de México, Estados Unidos y otros lugares del mundo votaron en una gran mayoría por la implementación de los acuerdos. Con la derrota del PRI en el 2000, el nuevo presidente y ex ejecutivo de Coca Cola, Vicente Fox, declaró que resolvería el conflicto en Chiapas "en 15 minutos". Los zapatistas exigieron presentar su caso para la implementación de los acuerdos de San Andrés, en persona en el Congreso mexicano, junto con el Congreso Nacional Indígena Zapatista, que entró en Ciudad de México en el 11 de marzo y fue recibido a lo largo de las carreteras y las plazas por cientos de miles de personas. El Congreso mexicano, sin embargo, se negó a escuchar

a los zapatistas y la reforma de los acuerdos de San Andrés aprobaron el diluido "Proyecto de ley sobre los derechos indígenas". Este fue rechazado por los zapatistas, continuando la lucha de las comunidades indígenas (Holloway y Peláez 1998, Campa Mendoza 1999, Marcos 2001).

La lucha zapatista inició un proceso que se extendería mucho más allá de México. Esto sucedió de dos maneras principales: primero, una consolidación de las redes internacionales de lucha de las cuales el EZLN era, en parte, directamente responsable; segundo, la introducción (principalmente a través de los escritos del principal portavoz del EZLN, el Subcomandante Marcos) de una nueva forma de discurso internacionalista que enfatiza la diversidad, la autonomía y la solidaridad. La resistencia al TLCAN antes de su firma ya había creado coaliciones de varios cientos de grupos de base en México, Estados Unidos y Canadá, y los nuevos medios electrónicos disponibles hicieron que su comunicación fuera más rápida que nunca (Brooks y Fox 2002). La red anti-TLCAN también conectó luchas muy diversas en todo el continente: campesinos, agricultores, trabajadores industriales, grupos ambientales, de derechos humanos y de justicia social, superando su disyunción anterior. Por lo tanto, es fácil entender por qué la solidaridad con los zapatistas se extendió como un reguero de pólvora entre los grupos anti-TLCAN. Mucho se ha dicho del uso que hacen los zapatistas de Internet para difundir sus comunicaciones y crear lazos de solidaridad con grupos dentro y fuera de México (Cleaver 1998, Midnight Notes 2001). Pero aún más importante en términos de creación de redes fue la posterior organización de un "Encuentro internacional contra el neoliberalismo y por la humanidad" en Chiapas en 1996. La convocatoria a la reunión se dirigió "a todos los individuos, grupos, colectivos, movimientos, organizaciones sociales, cívicas y políticas, asociaciones de vecinos, cooperativas y todas las izquierdas conocidas y por conocer; organizaciones no gubernamentales,

grupos solidarios con las luchas del mundo, personas, bandas, tribus, intelectuales, indígenas, estudiantes, músicos, trabajadores, artistas, maestros, campesinos, grupos culturales, movimientos juveniles, medios de comunicación alternativos, ecologistas, inquilinos, lesbianas, homosexuales, feministas, pacifistas" (EZLN 1996).

"Contra la internacional del terror que representa el neoliberalismo", escribieron los zapatistas, "debemos elevar la internacional de la esperanza. Esperanza, por encima de las fronteras, idiomas, colores, culturas, sexos, estrategias y pensamientos, de todos aquellos que prefieren la humanidad viva, la internacional de la esperanza. No la burocracia de la esperanza, no la imagen opuesta y, por lo tanto, la misma que la que nos aniquila. No el poder con un nuevo cartel o ropa nueva. Un respiro como este, el aliento de la dignidad". En julio de 1996, más de 3.000 personas de los cinco continentes se reunieron en cinco sitios en Chiapas. La discusión en cada sitio se dedicó a un tema diferente: política, economía, cultura y medios de comunicación, sociedad civil e identidad y comunidad. Un tema común que surgió de los talleres fue la necesidad de desarrollar una "red de luchas" para combatir el neoliberalismo y construir alternativas al mismo. Los asistentes al Encuentro pudieron establecer paralelismos entre los diversos procesos de globalización neoliberal que barrían los continentes, cuyos aspectos principales son muy conocidos en este momento: privatización, recortes en el gasto social, agregación de la producción a manos de corporaciones multinacionales, desprecio por la protección del medio ambiente, homogeneización cultural, precariedad laboral, etc. Como estaban ocurriendo estos procesos de usurpación en una escala global, así fueron las semillas de la resistencia a ellos. Reconociendo esto, los comentarios de cierre de los zapatistas en el Encuentro pidieron la creación de una red intercontinental de resistencia que, "entendiendo las diferencias y reconociendo las similitudes, buscará encontrarse con otras

resistencias en todo el mundo. [Será] el medio en el cual distintas resistencias pueden soportarse una sobre otra. [No] hay un jefe central o un tomador de decisiones; no tiene un comando central ni jerarquías. Somos la red, todos los que resistimos" (EZLN 1997). Un segundo Encuentro se llevó a cabo un año después en España, con casi 4.000 participantes de Europa, América, África y Oceanía (PGA 1997). Al año siguiente, los representantes de estos movimientos se reunieron en Ginebra para lanzar la red en curso, denominada Acción Global de los Pueblos.

PGA es un animal bastante único y paradójico en el campo del movimiento social. Sin membresía, recursos materiales o estructuras centralizadas, representa un intento de crear una red que combine el alcance global y la autonomía local, una alta efectividad en la acción y una completa descentralización en la estructura. Sin embargo, es precisamente esta configuración la que ha permitido a los grupos que emprendieron el estandarte de la PGA, tan distantes y diversos como los campesinos indios, los ocupantes ilegales holandeses y los activistas de los derechos indígenas maoríes, cooperar en la organización de los "días mundiales de acción" hasta Seattle, que efectivamente reinició el actual ciclo de resistencia anticapitalista posterior a la Guerra Fría y llevó las luchas locales a la conciencia mutua y la solidaridad. Inicialmente dirigida contra la Organización Mundial del Comercio, que fue vista como el foro principal para implementar el neoliberalismo, según la agenda, los días mundiales de acción comenzaron con la Segunda Conferencia Ministerial de la OMC en Ginebra, a fines de mayo de 1998. Este día se produjeron más de 200 protestas y acciones directas diferentes en todo el mundo, incluido medio millón de personas que se manifestaron en Hyderabad, India y en unas 20 ciudades, desde Sydney hasta Tel Aviv, se organizaron "Fiestas antiglobales en las calles" inspiradas en las acciones de RTS en Gran Bretaña. En Brasil, la marcha contra la OMC estuvo acompañada por el saqueo de

supermercados y tiendas de alimentos del gobierno por parte de campesinos sin tierra, mientras que en Ginebra, diez mil personas asistieron a una protesta que incluyó ataques a bancos y una tienda McDonald's.

Los eventos de protesta del 18 de junio de 1999, durante la cumbre del G8 en Colonia, se llevaron a cabo en más de 100 ciudades y 40 países. En la ciudad de Londres, las acciones de la 18J causaron millones de libras en daños económicos a las instituciones corporativas y financieras. PGA tuvo su segunda conferencia mundial en Bangalore en agosto, organizada por un sindicato de agricultores de la India conocido por incendiar cultivos genéticamente modificados. Aquí se coordinó el próximo día mundial de acción, para coincidir con la reunión de la OMC en Seattle.

El 30 de noviembre de 1999, las ceremonias de apertura de la tercera reunión ministerial de la Organización Mundial del Comercio fueron bloqueadas con éxito por 15.000 personas que tomaron medidas directas. Miles de sindicalistas salieron de su marcha permitida de 50.000 personas y se unieron a estudiantes, ambientalistas, personas de fe y ciudadanos locales para resistir la hegemonía de la OMC a pesar del ataque masivo de la policía. Por la noche, los jóvenes locales se unieron a los anarquistas en ataques contra propiedades corporativas, evadiendo a la policía durante horas. "Al día siguiente, las calles fueron patrulladas por la Guardia Nacional, y el alcalde inventó una 'zona de no protesta', sin embargo, miles salieron a las calles nuevamente, más de 600 fueron arrestados, y el gas lacrimógeno y las balas de plástico continuaron. La reunión terminó en fracaso, ya que los delegados del sur, alentados por las calles, declararon los procedimientos excluyentes" (Notas de ninguna parte 2004: 204–8). Los eventos en Seattle, según Jeff Juris (2004: 111),

no solo dinamizaron los procesos de creación de redes y convergencia en todo el mundo, sino que también proporcionaron un nuevo modelo para organizar protestas y contracumbres de acción directa altamente confrontadas y mediadas por las masas contra instituciones financieras y políticas multilaterales. Antes de que las protestas contra la OMC hubieran concluido, los planes estaban en marcha para la próxima gran acción contra el Banco Mundial y el FMI en Washington, DC el siguiente 16 de abril, mientras activistas europeos ya estaban hablando sobre cómo responder a las reuniones de otoño del Banco Mundial y del FMI, programadas para el 26 de septiembre en Praga... En los próximos años, esta red virtual se expandirá y se materializará físicamente a través de una serie de acciones masivas.

Aunque ha habido muchas críticas intramuros a los hábitos de "asalto de cumbres" de algunos activistas, y la consecuente realización de la necesidad de fundamentar la resistencia en la acción local y la construcción de alternativas, la importancia del ciclo de "días de acción" entre Seattle y Génova no puede ser ignorado. No solo promulgan una radicalización de los discursos políticos en la sociedad dominante que ha sobrevivido al mundo posterior al G11; También es a través de las redes incorporadas y virtuales del movimiento de acción directa ahora global que los códigos culturales clave identificados en el capítulo anterior como materiales para el anarquismo contemporáneo fueron transmitidos, recombinados y absorbidos por los grupos locales. Este proceso colectivo de rearticulación de una identidad política compartida a través de la proliferación cultural, y la forja de solidaridades concretas durante la acción y la discusión, representan la "unión" del movimiento anarquista contemporáneo.

CAPÍTULO 3: LO QUE QUIEREN LOS ANARQUISTAS

La lógica del lenguaje político antiautoritario

"La Utopía está en el horizonte", dice Fernando Birri. Doy dos pasos hacia él, y retrocede dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se mueve diez pasos más allá. Por mucho que camine, nunca lo alcanzaré. Entonces ¿Para qué sirve la utopía? Sirve para esto: para caminar".

Eduardo Galeano, *Las Palabras Andantes*
(Montevideo 1993)

Este capítulo se centra en el análisis del tercer aspecto de la cultura política anarquista: el lenguaje político y el discurso que demarca al anarquismo como ideología. La tarea aquí es aclarar los mapeos mentales que prevalecen de manera observable entre los anarquistas, investigando la sustancia de algunas de las "palabras clave" (Williams 1983) que aparecen en su debate oral y escrito, y la forma en que se posicionan las diferentes palabras clave en relación de uno a otro. Sugiero que hay tres lentes clave bajo los cuales las características de ideación del anarquismo pueden ser consideradas útilmente. La primera es una discusión del término "dominación", aclarando cómo los anarquistas construyen lo que objetan en la

sociedad. El segundo es un vistazo a las ideas asociadas con la "acción directa" y la "política prefigurativa", que expresan el pensamiento de los anarquistas sobre sus propias actividades. El tercero es una discusión sobre la concepción "abierta" de la política del anarquismo contemporáneo y su separación de cualquier noción de un "punto de descanso postrevolucionario".

En su capacidad activista, los anarquistas emplean palabras clave como "dominación" o "acción directa" como significantes culturales, que a su vez funcionan como hipervínculos a campos semánticos más amplios. Esto facilita la expresión de ideas en la esfera pública y el establecimiento de marcadores de terreno común entre los propios activistas. Por lo tanto, en la medida en que se habla del anarquismo en términos de ideas, debe recordarse que al hacerlo se está realizando un acto de extrapolación a partir de códigos culturales, uno que sugiere ciertas formas de enunciar y conceptualizar los componentes mucho más intuitivos y experimentales del discurso anarquista. Por lo tanto, se ponen en juego dos agendas adicionales. Primero, este aparato de ideación está relacionado con las características de la praxis anarquista revisadas en el primer capítulo. En segundo lugar, el análisis investigará algunos de los "excedentes de significado" (Ricoeur 1976) que los activistas generan en el discurso, implicaciones de las expresiones ideológicas de las cuales los participantes pueden no ser completamente conscientes.

Lucha contra la dominación

Se entiende ampliamente que el anarquismo abarca un rechazo tanto del Estado como del capitalismo. Esta observación es válida

ahora como antes, pero ya no sigue siendo una descripción suficiente. El arraigo del anarquismo contemporáneo en las luchas radicales feministas, indígenas y sexuales, que exploré en el capítulo anterior, lo ha llevado, en su resurgimiento, a unirse a un discurso de resistencia más generalizado. Hace un siglo, las luchas contra el patriarcado y el racismo, por ejemplo, eran preocupaciones relativamente menores para la mayoría de los anarquistas; sin embargo, ahora son ampliamente aceptadas como parte integral de la agenda anarquista. Además, ahora se entiende ampliamente en la comunidad radical que estas características objetables sobre la sociedad no pueden subsumirse bajo un análisis que se limita a una crítica del aparato capitalista de Estado: estas son dinámicas sociales que se generan, reproducen y promulgan dentro y fuera de este aparato. Como resultado de la integración de tales luchas en el horizonte político del anarquismo, su discurso de resistencia ahora gravita abrumadoramente en torno a un nuevo concepto: el de dominación.

La palabra dominación ocupa un lugar central en el lenguaje político anarquista. Es, para los anarquistas, el paradigma que rige las relaciones micro y macropolíticas, mantenido a través de la "reproducción de la vida cotidiana" (Perlman 1992/1969). La dominación no es un valor, como la libertad, la igualdad o la solidaridad, es un desvalor. La palabra sirve como un concepto genérico para las diversas características sistemáticas de la sociedad mediante las cuales los grupos y las personas son controlados, coaccionados, explotados, humillados, discriminados, etc., todas las dinámicas que los anarquistas buscan descubrir, desafiar y erosionar. La función del concepto de dominación, como lo construyen los anarquistas, es expresar el encuentro con una semejanza familiar entre todo el conjunto de tales dinámicas sociales, o, más precisamente, entre las articulaciones de estas dinámicas por parte de aquellos que luchan contra ellas. Al utilizar la idea de un

"parecido familiar", me baso en el relato posterior de Ludwig Wittgenstein sobre el funcionamiento del lenguaje. Según Wittgenstein, los conceptos generales que utilizamos no poseen ninguna condición necesaria y suficiente para su definición. Por el contrario, los elementos que colocamos bajo un título general están relacionados entre sí por un conjunto de superposiciones parciales, a través de la posesión de características comunes. No todos los miembros de una familia poseen el conjunto completo de tales características. Sin embargo, nuestra cognición opera de tal manera que se establece una continuidad entre ellos, de la misma manera que podemos "decir" que alguien es la hija de su padre (Wittgenstein 1953: §§65–7). Entendido como la expresión del encuentro con un familiar parecido entre las diferentes dinámicas sociales, el término dominación llama la atención sobre la multiplicidad de superposiciones parciales entre las diferentes experiencias contra las que se luchan. La construcción de una categoría general que tiene la única finalidad de mantener una correspondencia entre las experiencias que permanecen basadas en sus propias realidades particulares. El término dominación, por lo tanto, sigue incluyendo la innumerable articulación de formas de opresión, exclusión y control por parte de aquellos sujetos a ellas, en innumerables sitios individuales y colectivos de resistencia.

Debe aclararse, entonces, que en el nivel bruto del análisis del discurso político, la dominación es un concepto hecho a medida. Lo que existe en realidad es una multitud de experiencias concretas de explotación, humillación y discriminación en las que los protagonistas son seres humanos individuales. En su forma concreta, como componentes de las biografías de estos individuos, estas experiencias no se integran en ninguna categoría global. Es importante resaltar la naturaleza construida del concepto de dominación, de la misma manera que la mayoría de los conceptos que describen la realidad políticamente son herramientas discursivas

que se crean al servicio de algún fin político. En el clima teórico postestructuralista actual, los anarquistas han absorbido en gran medida la crítica de los puntos de vista y conceptos universales y la forma en que estos tienden a servir las relaciones de poder en la sociedad. Pero la otra cara de esto es que no tiene reparos en admitir esta posición sobre sus propios conceptos y categorías, que también se construyen, aunque al servicio de la resistencia.

En este sentido, se puede ver que el anarquismo incorpora el énfasis en sitios de dominación múltiples, superpuestos y que se refuerzan mutuamente en la argumentación de los movimientos feministas, ecológicos, sexuales, anticoloniales y obreros radicales, al tiempo que apunta explícitamente a su comunidad en términos de la dinámica genérica de la opresión. Por supuesto, esto no implica que los mismos mecanismos aparezcan en todas estas relaciones, ni que operen de manera idéntica. Sin embargo, es el movimiento discursivo de nombrar la dominación lo que permite a los anarquistas trascender antagonismos específicos hacia la resistencia generalizada que promueven. Si hay un punto de partida distintivo para el enfoque anarquista, es este acto de denominación. La naturaleza sistemática de la dominación puede expresarse en referencia a una serie de "formas", "sistemas" o (yo sugeriría) regímenes dominantes de dominación, de los cuales el patriarcado, la supremacía blanca y el trabajo asalariado son ejemplos destacados⁴. La referencia a "regímenes de dominación" tiene la fuerza de capturar el objetivo más general de la resistencia anarquista en estos días, sin dejar de estar en contacto con la tradicional negativa anarquista al "gobierno". Lo que los anarquistas rechazan no es solo este u otro gobierno, sino el gobierno en general, una palabra que puede y debe implicar más que el Estado.

4 Los términos "patriarcado" y "supremacía blanca" se prefieren aquí a "sexismo" y "racismo", porque hacen referencia a las características sistémicas de las relaciones sociales más que a las ideologías de intolerancia.

Se puede hablar fácilmente de un trabajador gobernado por su jefe, o de una esposa gobernada por su esposo (como algunas personas suelen hacerlo con aprobación). Este sentido más amplio de gobierno es lo que quiero decir con un "régimen": un conjunto impersonal de reglas que regulan las relaciones entre las personas, reglas que no están constituidas de manera autónoma por aquellos individuos ubicados en la relación (incluido el lado dominante). El contexto general que condiciona la socialización de las personas y los supuestos de fondo sobre las normas sociales, explicando por qué las personas caen en ciertos patrones de comportamiento y tienen expectativas que contribuyen a la perpetuación de las relaciones dominantes. Debido a su naturaleza obligatoria, los regímenes de dominación también son algo en lo que uno no puede simplemente "optar por no participar" en circunstancias normales. Las mujeres o las personas no blancas enfrentan discriminación, barreras de acceso y comportamiento despectivo hacia ellas en toda la sociedad, y no pueden simplemente retirarse de su redil o desearlo. El intento de vivir fuera de ellos ya es un acto de resistencia. Como Bob Black (1994: 33) expresa esto, la dominación no es culpa de nadie:

el "verdadero enemigo" es la totalidad de las limitaciones físicas y mentales por las que el capital, o la sociedad de clases, o estatismo, o la sociedad del espectáculo expropia la vida cotidiana y el tiempo de nuestras vidas. El verdadero enemigo no es un objeto de vida aparte. Es la organización de la vida por poderes separados de ella y que se vuelven contra ella. El aparato, no su personal, es el verdadero enemigo. Pero es a través de los apparatchiks y todos los demás participantes en el sistema que la dominación y el engaño son manifestados. La totalidad es la organización de todos contra todos y cada uno contra todos. Incluye a todos los policías, todos los trabajadores sociales, todos los trabajadores de oficina, todas las monjas, todos los columnistas de opinión,

todos los narcotraficantes de Medellín a Upjohn, todos los sindicalistas y todos los situacionistas.

Los seres humanos no son los autores de sus destinos. Son, en la mentalidad anarquista, "los desposeídos": seres humanos atrapados en instituciones impersonales sin vida que nunca formaron, y que forman el contexto en el que la mayoría de ellos tienen muy poca autonomía sobre su tiempo, energía y pensamiento.

La relación, implícita en el pensamiento anarquista contemporáneo, entre la resistencia a la dominación como dinámica social y la resistencia a las instituciones sociales (ampliamente entendida) ahora puede articularse más claramente. Si bien lo que se resiste es, en el fondo, la dominación como una dinámica social básica, se ve que la resistencia procede a través de la confrontación con las instituciones a través de las cuales se administra esta dominación. Los anarquistas piensan que las instituciones como el Estado, el Sistema capitalista de propiedad y trabajo, y también las instituciones como la familia, la escuela y muchas formas de religión organizada, son donde se encuentran los mecanismos autoritarios, doctrinarios y disciplinarios que perpetúan los regímenes de dominación. Ubicada concretamente, la resistencia a la represión policial o al encarcelamiento de refugiados e inmigrantes ilegales se dirige más ampliamente hacia el Estado como fuente de políticas policiales o de inmigración. Los actos de resistencia son, en ese sentido "anarquistas" cuando el actor los percibe como actualizaciones particulares de una oposición más sistémica a tales instituciones.

Volveré a la dominación en el próximo capítulo, en un marco más analítico, durante la discusión sobre el poder. Mientras tanto, se puede señalar que la explicación anterior de la dominación, tal como la construyen discursivamente los anarquistas, enriquece nuestra

comprensión de sus repertorios de acción y orientaciones "estratégicas" más amplias para la lucha social. Un concepto de "familia" como la dominación refleja los compromisos anarquistas de descentralización en el proceso de resistencia. Se cree ampliamente entre los anarquistas que las luchas contra el dominio son más informadas, poderosas y honestas cuando son emprendidas por aquellos que se encuentran dentro de esa dinámica (claramente es posible que los hombres luchen contra el patriarcado, que los blancos resistan el racismo, etc.). Estratégicamente, esto se traduce en el refrán anarquista de que "la única liberación real es la autoliberación", fundamentando su rechazo al paternalismo y las vanguardias. La dominación designa un parecido familiar entre las diferentes dinámicas sociales, ya que esas dinámicas son expresadas por aquellos que luchan contra ellas. Pero estas dinámicas continúan requiriendo la expresión de las experiencias de quienes están dentro de ellas. Por lo tanto, el impulso para abolir la dominación se valora en la diversidad de sus representaciones. La tensión entre la especificidad de los dominios y la necesidad de articularlos en común es reflejado en la tensión (a menudo positiva) entre la unidad y la diversidad en la perspectiva anarquista de la lucha: el movimiento anarquista en sí mismo es una red de resistencias autónomas. Estas últimas mantienen una posición privilegiada al expresar su opresión y definir sus luchas contra ella, pero están también en constante comunicación, ayuda mutua y solidaridad entre ellas.

Política prefigurativa

Esto nos lleva a considerar la segunda característica calificativa del anarquismo contemporáneo, la política prefigurativa: el compromiso

de definir y realizar una trayectoria anarquista dentro de las estructuras y actividades colectivas del movimiento revolucionario. Además de la definición de Buechler en el Capítulo 3 (n.), el concepto también se ha definido como "la idea de que un movimiento social transformador necesariamente debe anticipar las formas y los medios de la nueva sociedad esperada" (Tokar 2003) o como el "compromiso del anarquismo para derrocar al capitalismo empleando una estrategia que sea una representación embrionaria de un futuro social anarquista" (Morland y Carter 2004: 79), una "intrusión del futuro en el presente" (Marcuse 1969: 90– 1). Este tipo de esfuerzo es ampliamente reconocido como el principal punto de referencia de cómo deberían funcionar los grupos anarquistas, como lo demuestra una abundancia de articulaciones a ese efecto en los "sellos" o "principios de unidad" de los grupos y redes, como los de la red del Centro de Medios Independientes (IMC 2001):

Todos los Centros de Medios Independientes reconocen la importancia del proceso para el cambio social y están comprometidos con el desarrollo de relaciones no jerárquicas y antiautoritarias, desde relaciones interpersonales hasta dinámicas grupales.

Otro ejemplo es de un colectivo anarquista local en los Estados Unidos (Unbound, sin fecha):

Somos antirracistas, antiautoritarios, pro-homosexuales, trans-inclusivos, sexualmente positivos, gordos y feministas. No creemos en esperar hasta después de la revolución. Creemos que si quieras un mundo mejor, debes comenzar a actuar como si nada. Es por eso que elegimos trabajar dentro de una estructura no jerárquica y antiautoritaria. Todas las decisiones se toman por consenso. No hay jefes. Ninguno de nosotros quiere tener un jefe, y ninguno de nosotros quiere

ser un jefe.

La naturaleza generalizada de tales compromisos nos permite ver las formaciones anarquistas de hoy en día como "experimentos explícitos y conscientes, todas formas de decir: 'No solo estamos diciendo No al capital, estamos desarrollando un concepto diferente de política, construyendo un conjunto de conceptos diferentes de relaciones sociales, prefigurando la sociedad que queremos construir" (Holloway 2003). Lo que se encuentra aquí es un respaldo generalizado de los esfuerzos para promulgar la transformación anarquista no solo en la sociedad "sino también en los procesos, estructuras, instituciones y asociaciones que creamos en este momento y cómo vivimos nuestras vidas" (Silverstein 2002).

Sugeriría que la mejor manera de entender la idea de la política prefigurativa es como una extensión y universalización del concepto anarquista de acción directa. La acción directa se ha definido en el Capítulo 1 como la acción sin intermediarios, mediante la cual un individuo o un grupo usa su propio poder y recursos para cambiar la realidad, de acuerdo con sus propios deseos.

Los anarquistas entienden la acción directa como una cuestión de tomar el cambio social en sus propias manos, interviniendo directamente en una situación en lugar de apelar a un agente externo (generalmente un gobierno) para su rectificación. Más comúnmente, la acción directa se ve bajo su apariencia preventiva o destructiva. Si las personas se oponen, por ejemplo, a la tala de un bosque, entonces tomar medidas directas significa que, en lugar de solicitar o participar en un proceso legal, intervendrían literalmente para evitar la tala, encadenándose a los árboles, o verter azúcar en los tanques de gas de las excavadoras, u otros actos de interrupción y sabotaje, cuyo objetivo es obstaculizar o detener directamente el proyecto. Sin embargo, también es posible hablar sobre la acción directa de manera constructiva. Así, bajo la premisa de la acción

directa, los anarquistas que proponen relaciones sociales desprovistas de jerarquía y dominación emprenden su construcción por sí mismos.

Hay que diferenciar aún más esta lectura de la política prefigurativa de la "propaganda por la acción". A pesar de la mala fama adquirida por este último término, que llegó a ser asociado estrechamente con bombas y attentados (sobre todo en las últimas décadas en el siglo diecinueve), la propaganda por el hecho puede entenderse más ampliamente como apuntando a la naturaleza potencialmente ejemplar de toda acción anarquista. En tal caso, la propaganda anarquista más efectiva siempre será la implementación y exhibición real de las relaciones sociales anarquistas: es decir, la práctica de la política prefigurativa. Es más fácil para las personas comprometerse con la idea de que las personas pueden existir sin jefes o líderes cuando tal existencia se muestra, aunque sea en una escala limitada, en la práctica real en lugar de simplemente argumentar en el papel. La afirmación de Gandhi de que "el negocio de un reformador es hacer posible lo imposible dando una demostración ocular de la posibilidad en su propia conducta" (Gandhi 1915). Bajo el estandarte de la acción directa, sin embargo, la política prefigurativa puede verse como algo más que un accesorio para la estrategia revolucionaria. Se parece, más bien, como el núcleo de la estrategia en sí –los medios por los que se crean relaciones sociales anarquistas. Esto ayuda a comprender la formulación zapatista de que la lucha es por "la conversión de la dignidad y la rebelión en libertad y dignidad"–. La dignidad es el medio, la dignidad el fin, no hay distinción (EZLN 1994/5, Holloway y Pelaez 1998).

Una clara indicación de la importancia que los anarquistas otorgan a la política prefigurativa es su papel decisivo en la definición de su solidaridad y disposición para colaborar con los movimientos no

anarquistas. Con frecuencia, los anarquistas se encuentran aliados, de manera ad-hoc o bastante regular, con movimientos autoorganizados de trabajadores migrantes, asociaciones campesinas, iniciativas antimilitaristas, campañas contra la brutalidad policial, etc., que no tienen una orientación explícitamente anarquista. Esos grupos pueden no tener una crítica radical del capitalismo, centrar completamente su trabajo en un solo tema o limitar sus agendas políticas a reformas en instituciones particulares en lugar de buscar el tipo de transformación social que los anarquistas respaldan. Sin embargo, si uno pregunta por qué los anarquistas se sienten más cómodos trabajando con algunos grupos no anarquistas que con otros, lo que uno encuentra es que la elección normalmente gira en torno al proceso interno de estos grupos. Es su trayectoria general hacia métodos de organización cara a cara, sin líderes, y su esfuerzo por trascender los patrones sexistas o racistas entre sus propios miembros, lo que en gran medida determina la solidaridad y la voluntad de los anarquistas de cooperar con ellos. Esto no quiere decir que los anarquistas no den a conocer sus diferencias con tales grupos o cuestionen lo que ven como sus perspectivas limitadas, pero una vez que la comodidad básica con sus estructuras internas está establecida, las diferencias generalmente toman la forma de debates (a veces acalorados) entre aliados, en lugar de cuestionar la alianza misma. De manera similar, los anarquistas se sienten mucho menos cómodos cooperando con grandes ONG burocráticas que no ponen un fuerte énfasis en las estructuras internas horizontales, incluso si toman una posición bastante radical sobre el capitalismo, promueven un análisis de múltiples temas o enfatizan empoderamiento de las bases hacia afuera.

La centralidad de la política prefigurativa con respecto a la cosmovisión de los anarquistas actuales es imposible de exagerar. El esfuerzo para crear y desarrollar el funcionamiento horizontal en

cualquier entorno de acción colectiva, y para mantener una conciencia constante de la dinámica interpersonal y la forma en que podrían reflejar los patrones sociales de exclusión, son tan importantes como planificar y llevar a cabo campañas, proyectos y acciones directas. En el discurso anarquista contemporáneo, nunca se alega que las consideraciones de eficiencia o unidad justifiquen un debilitamiento de este énfasis. El desarrollo de estructuras no jerárquicas en las que la dominación se ve constantemente desafiada es, para la mayoría de los anarquistas, un fin en sí mismo.

Las premisas para la política prefigurativa normalmente se establecen en términos de una correspondencia deseable entre la visión de los anarquistas de una sociedad futura y su praxis actual, entre lo que los anarquistas piensan que debería ser la sociedad y los aspectos equivalentes de cómo se organizan y se relacionan con ellos entre sí en sus propios grupos. Sin embargo, existe cierto margen para la aclaración teórica en términos de las perspectivas que podrían considerarse para fundamentar tal punto de vista. Antes de explicar por qué esto es así, permítanme señalar que esta formulación es resistente a tres de los argumentos inmediatos que se pueden presentar en su contra. Primero, a pesar de las impresiones que podría generar, la política prefigurativa no depende necesariamente de la noción de un "punto de descanso postrevolucionario", que los argumentos ofrecidos al final de este capítulo pondrán en duda. La referencia a una espera de la nueva sociedad no necesita suponer que dicha sociedad sería inmutable. Las imágenes en cuestión conservan su fuerza siempre que se asuma un fuerte grado de diferencia cualitativa entre una sociedad futura y la actual, por ejemplo en términos de ausencia de instituciones clave como el Estado y el sistema de trabajo asalariado, o la proliferación generalizada de experimentos con las relaciones sociales libertarias.

En segundo lugar, la idea de política prefigurativa no implica

necesariamente el requisito objetable de que la visión de una nueva sociedad debe constituir un plan detallado o una cuenta "gruesa" de los valores sociales prevalentes y sus correspondientes arreglos institucionales, técnicamente hablando, dos conjuntos de lo mismo. El número de atributos (en este caso, los de la sociedad imaginada y los del movimiento) pueden corresponder en diversos grados, independientemente del número de elementos que se comparan. El grado de detalle de la visión no afecta a la medida en que nuestras actividades actuales pueden decir que corresponden a ella. Además, la correspondencia en cuestión se puede considerar en términos completamente negativos. A diferencia de las implicaciones de la definición de Tokar, también se podría hablar de una política prefigurativa que procede solo con vistas a las características que uno cree que no deberían existir en una sociedad futura, y se esfuerza por evitarlos en círculos activistas. Qué "reemplazará" estas características (por ejemplo, cómo se relacionarán las personas, o el uno al otro en ausencia del sexismo) puede verse como el lugar de experimentación y desarrollo, sobre el cual no se puede decir nada más allá de la inexistencia de cualquier característica social que los anarquistas rechacen.

Tercero y último, la idea no implica necesariamente una relación entre visión y praxis en la que la primera es una constante y la segunda una variable. También está disponible una noción más dialéctica, en la que los dos están en un proceso constante de definición mutua, con experimentación en la práctica que informa visiones futuras y viceversa. Sin embargo, es importante considerar los términos precisos en los que los anarquistas entienden su compromiso con las políticas prefigurativas. En una primera lectura, el tema puede parecer sencillo: se trata de ser coherente, de "practicar lo que se predica". No tiene sentido pensar una cosa y hacer otra. Sin embargo, una interpretación tan directa es insuficiente para interpretar los compromisos anarquistas con la

política prefigurativa.

El estado cuestionable de tal interpretación surge de la observación de que se puede ver que casi cualquier movimiento u organización que postula una agenda para el cambio social muestra tal coherencia, al crear instituciones internas y dinámicas que reflejan su agenda de cambio social. Las ONG que promueven referéndums como una herramienta importante para la renovación democrática a menudo los usan también en sus propias estructuras. Favorecen, por ejemplo, los procedimientos mediante los cuales se consulta a todos sus miembros, y votan para ratificar decisiones estratégicas de campaña y aspectos clave del funcionamiento de la organización. Del mismo modo, los partidos de centroizquierda que abogan por una legislación sólida sobre la acción afirmativa casi siempre alientan a las mujeres, las minorías y las personas con discapacidad a solicitar puestos dentro de los órganos políticos del partido o su administración. En ambos casos, las medidas son fácilmente justificables por correspondencia entre visión y praxis. Por supuesto, el hecho de que la aplicación de un valor sea común no significa que todavía no deba invocarse. Sin embargo, el punto es que este no es un valor particularmente interesante o inspirador desde una perspectiva específicamente anarquista. Para dar un ejemplo más extremo: ¿no son algunos neofascistas europeos también "prefigurativos" en sus políticas? Después de todo, sus organizaciones mantienen jerarquías estrictas, diferencias "tradicionales" de roles y estatus entre hombres y mujeres, un grupo con mentalidad de líderes, exclusión de las minorías étnicas y preservación de las desigualdades de clase. En otras palabras, están hechos conscientemente para encarnar su sociedad fascista deseada. ¿Este hecho agrega una pizca de valor a la forma en que los anarquistas ven a tales grupos, o los hace menos objetables para los anarquistas?

Lo que este último ejemplo pone de relieve es que las políticas prefigurativas, vistas estrictamente en términos de consistencia abstracta o "practicar lo que se predica", se pueden considerar solamente con dificultad como un valor independiente para los anarquistas. Quizás el neonazismo es un ejemplo demasiado provocativo, así que echemos un vistazo a los grupos "progresistas" volviendo al caso de las ONG. Creo que es seguro decir que la mayoría de los anarquistas no creen que los referéndums sean una idea en la que valga la pena poner mucha energía, debido a varias críticas que enfatizan su capacidad de ser internalizados en el funcionamiento del sistema actual (por ejemplo, los referéndums no desafían la estructura básica del Estado, están abiertos a un alto grado de manipulación desde arriba y pueden convertirse en una herramienta de cooperación entre las clases (cf. Linder 1998, Mendelsohn y Parkin 2001). Del mismo modo, los anarquistas no tendrían ninguna razón especial para apreciar el hecho de que los miembros de una ONG voten sobre sus decisiones estratégicas, si las preguntas aún las formula un comité permanente o si continúa obteniendo una distinción entre los directores y la bases. La correspondencia entre una determinada visión y la praxis de sus titulares no es demasiado si uno rechaza ambas.

Para comprender el significado de la política prefigurativa, uno debe ir más allá de verla como una cuestión de consistencia abstracta. Esto puede suceder cuando esta característica se considera dentro de los términos de un contexto discursivo particular, el único en el que la consistencia entre visión y praxis se puede plantear frente a una perspectiva que se dice que carece de ella. El contexto en cuestión es el antagonismo en curso entre anarquistas y corrientes socialistas autoritarias, en particular las de la tradición leninista. La referencia al leninismo puede sonar como una preocupación anticuada, pero es importante enfatizar que el antagonismo en cuestión todavía está vivo en el medio radical. Los

partidos leninistas y sus grupos continúan manteniendo una presencia muy visible y manipuladora en los movimientos anticapitalistas y antiguerra, y los anarquistas han encontrado que es necesario confrontarlos en casi todos los cruces de resistencia en la última década (SchNEWS 2001, Munson 2002). En el contexto de este antagonismo, los anarquistas a menudo han presentado argumentos que se basan en una ruptura sentida entre la visión y la praxis en la perspectiva política de los leninistas. Por un lado, continúa el argumento, los socialistas autoritarios profesan una visión de "comunismo puro" sin gobierno, donde las personas se comportan socialmente "sin fuerza, sin coerción, sin subordinación" (Lenin, 1918). Por otro lado, su praxis procede a través de estructuras autoritarias, justificadas como el medio más eficiente para conquistar el Estado que posteriormente se supone que "se ha de marchitar" (vea Adamiak 1970). Téngase en cuenta que lo que permite a los anarquistas postular su crítica del socialismo autoritario a lo largo de tales líneas es la suposición tácita de una unidad de visiones, o de fines, entre ellos y los leninistas. Esta suposición tácita es lo que genera la posibilidad de invocar la política prefigurativa como un valor. Mientras que el análisis anterior de Política prefigurativa es en términos generales bastante trivial, es la falta de esta característica en el leninismo lo que hace a los anarquistas enfatizar su existencia en su propio movimiento. Este tipo de maniobra argumentativo se puede ver que vuelve a las primeras críticas anarquistas al socialismo autoritario. Lo encontramos en la afirmación de Bakunin de que los marxistas se contradicen diciendo que "el anarquismo o la libertad es el objetivo, y el Estado o la dictadura es el medio" (Bakunin 1873: 179), y en la insistencia de Berkman de que Marx y Engels enseñaron que el anarquismo vendría del socialismo. Dijeron que primero debemos tener el socialismo, pero que después del socialismo habrá anarquismo, y que sería una condición para vivir más libre y hermosa de la sociedad que el socialismo" (Berkman, 1929).

Poner el foco en la política prefigurativa en su contexto apropiado de la adversidad entre los anarquistas y la izquierda revolucionaria estatista es importante por otra razón que nos permite abordar todo el tema desde un ángulo diferente, ya que en el contexto de esta controversia la política prefigurativa resulta que no es una cuestión de coherencia abstracta, sino más bien un valor de naturaleza estratégica. Esto, creo, es un fundamento motivacional más atractivo para sumar a la perspectiva. Lo que dice la interpretación estratégica de la política prefigurativa es que la correspondencia entre visión y praxis es necesaria para lograr objetivos revolucionarios. En el contexto de la crítica del socialismo autoritario, la acusación es que dichos órganos revolucionarios no logran sus visiones, es decir, comunismo puro, que para los propósitos actuales podemos aceptar que es idéntico a los objetivos anarquistas, debido a la desconexión entre tales visiones y los métodos y las estrategias utilizadas para abordarlos. En tal sentido, el fracaso de todos los intentos históricos de alcanzar la anarquía/comunismo por medio de un partido socialista de vanguardia no se debe a las deficiencias de individuos particulares (Lenin, Mao, Castro), ni a las circunstancias adversas "objetivas" en cuantos intentos se hicieron y que los llevaron a "degenerar" (cf. Castoriadis 1964). Más bien, los anarquistas afirman que estos intentos estuvieron condenados desde el principio debido a la separación entre el proceso revolucionario y sus resultados deseados, una separación que reside en la reproducción acrítica de las estructuras autoritarias y burocráticas dentro del movimiento revolucionario. No se trata de practicar lo que se predica por el bien, sino de argumentos estratégicos sobre el camino revolucionario apropiado.

No se puede construir un movimiento revolucionario en este sentido y esperar que no emerja como un factor condicionante decisivo para todo el proyecto de transformación social. En el momento en que uno se enfoca simplemente en la toma del poder

del Estado y mantiene una organización autoritaria para ese propósito, mientras deja la construcción de la sociedad libre para "después de la revolución", el camino ya ha sido cerrado. Quizás nadie haya expresado esta idea con más fuerza que Emma Goldman (1925), escribiendo en crítica explícita al golpe de estado bolchevique:

Toda experiencia humana enseña que los métodos y los medios no pueden separarse del objetivo final. Los medios empleados se convierten, a través del hábito individual y la práctica social, en parte integral del propósito final; influyen en él, lo modifican y, en la actualidad, los objetivos y los medios se vuelven idénticos... Ninguna revolución puede tener éxito como factor de liberación a menos que los medios utilizados para promoverla sean idénticos en espíritu y dependencia con los propósitos a alcanzar. El período de la revolución real, la llamada etapa transitoria, debe ser la introducción, el preludio de las nuevas condiciones sociales. Debe ser del espíritu de la nueva vida, armonioso con la construcción del nuevo edificio. La revolución es en vano a menos que esté inspirada en su ideal supremo. Los métodos revolucionarios deben estar en sintonía con los objetivos revolucionarios. Los medios utilizados para impulsar la revolución deben armonizar con sus propósitos. En resumen, los valores éticos que la revolución debe establecer en la nueva sociedad deben iniciarse con las actividades revolucionarias del llamado período de transición. Este último puede servir como un puente real y confiable para una vida mejor solo si se construye con el mismo material que la vida a alcanzar.

Visto en el contexto de tales críticas, la perspectiva estratégica de la política prefigurativa inicialmente adopta la apariencia de una

postura negativa o defensiva: se deben evitar las estructuras autoritarias para evitar los fracasos asociados con los proyectos revolucionarios que los contienen. Sin embargo, la perspectiva estratégica también tiene un aspecto positivo o proactivo. Los esfuerzos para desarrollar una organización no jerárquica pueden ser vistos como el aspecto "constructivo" de la acción anarquista directa. En este sentido, la búsqueda de políticas prefigurativas es un aspecto inseparable del proyecto anarquista en el sentido de que los colectivos, las comunas y las redes en las que participan hoy en día están involucrados en la base de las realidades que reemplazarán a la sociedad actual. Los proyectos de base administrados colectivamente son, en este sentido, las semillas de una sociedad futura "dentro del casco de lo viejo". Esta orientación está cerca de la declaración de Gustav Landauer:

Uno puede tirar una silla y destruir un cristal; pero... [solo] oradores ociosos, consideran el Estado como tal o como un fetiche que uno puede aplastar para destruirlo. El Estado es una condición, una cierta relación entre los seres humanos, un modo de comportamiento entre los hombres; lo destruimos contrayendo otras relaciones, comportándonos de manera diferente el uno con el otro... Somos el Estado y continuaremos siendo el Estado hasta que hayamos creado las instituciones que forman una comunidad y sociedad reales. (Landauer, 1910).

Si este es el caso, entonces para que el cambio social tenga éxito, los modos de organización que reemplazarán al capitalismo, el Estado, las divisiones de trabajo de género, etc., deben prepararse junto (aunque no en lugar de) el ataque a las instituciones actuales. Si las personas quieren una sociedad que se caracterice por una cooperación no jerárquica y la erosión de las instituciones y comportamientos dominantes, y si se cree que dicha sociedad

procede directamente de las realidades que desarrollan los movimientos actuales, entonces claramente el movimiento actual debería esforzarse hacia formas no jerárquicas que se llevarán adelante a medida que tales realidades proliferen. "El proceso mismo de construir un movimiento anarquista desde abajo se ve como el proceso de consociación, autoactividad y autogestión que finalmente debe producir ese yo revolucionario que puede actuar, cambiar y administrar una sociedad auténtica" (Bookchin 1980).

Esto en cuanto al aspecto estratégico. Sin embargo, hay otra forma, y quizás incluso más fuerte, de dar cuenta del impulso anarquista hacia una política prefigurativa de acción directa. Esto consiste en lo que se puede llamar una motivación individualista (refiriéndose al aspecto individualista de todo anarquismo). Creo que la mayoría de los anarquistas estarán de acuerdo en que el objetivo de sus luchas no es solo ayudar a lograr la transformación social a lo largo de las líneas anarquistas, sino también liberarse en el mayor grado posible. En tal lectura, la motivación para que los anarquistas participen en una política prefigurativa radica simplemente en su deseo de habitar las relaciones sociales liberadas, cualesquiera que sean las ventajas estratégicas que también tenga. En palabras del colectivo anarquista estadounidense que publica CrimethInc. (2001),

nuestra revolución debe ser una revolución inmediata en nuestra vida diaria; todo lo demás no es una revolución, sino una exigencia de que una vez más las personas hagan lo que no quieren hacer y esperen que esta vez, de alguna manera, la compensación sea suficiente. Aquellos que asumen, a menudo inconscientemente, que es imposible lograr sus propios deseos y, por lo tanto, que es inútil luchar por ellos mismos, a menudo terminan luchando por un trato o causa. Pero todavía es posible luchar por nosotros mismos, o al menos el experimento debe valer la pena; por lo tanto, es crucial que

busquemos un cambio no en nombre de alguna doctrina o gran causa, sino en nombre de nosotros mismos, para que podamos vivir vidas más significativas. Del mismo modo, debemos tratar ante todo de alterar los contenidos de nuestras propias vidas de una manera revolucionaria, en lugar de dirigir nuestra lucha hacia los cambios históricos mundiales que no viviremos para presenciar. De esta manera, evitaremos los sentimientos de inutilidad y alienación que resultan de creer que es necesario "sacrificarse por la causa" y, en cambio, vivir para experimentar los frutos de nuestras labores.

En una línea similar, Terrence Hodg (sin fecha) comenta:

La revolución es ahora, y debemos dejar que los deseos que tenemos sobre el futuro se manifiesten en el aquí y ahora lo mejor que podamos. Cuando comenzamos a hacer eso, dejamos de luchar por alguna condición abstracta para el futuro y en su lugar comenzamos a luchar para ver esos deseos realizados en el presente. A través de este proceso comenzamos a retroceder el velo de sumisión y dominación hacia la periferia de nuestras vidas, comenzamos a reclamar el control sobre nuestras propias vidas... Ya sea que el proyecto sea una ocupación ilegal, un intercambio de comida gratis, un acto de sabotaje, una estación de radio pirata, un periódico, una demostración, o un ataque contra una de las instituciones de dominación, no se considerará una obligación política, sino una parte de la vida que uno se esfuerza por crear, como un florecimiento de la existencia autodeterminada.

Esta interpretación también se presta para integrarse en la corriente de anarquismo ilegalista/insurreccionalista/posibilista, que es prominente en Italia y Grecia y tiene una forma cruzada en Estados Unidos (cf. Bonanno 1998, Anónimo 8 2001). En esa lectura,

se puede ver que la liberación personal y la confrontación con un orden social homogeneizador y opresivo proporcionan la motivación del otro. Por lo tanto, por un lado, es la experiencia del individuo de su restricción dentro del mundo administrado, de su posición de subyugación a lo largo de múltiples ejes de dominación, y del aparato coercitivo que controla cada encrucijada desobediente, lo que proporciona un impulso directo para tomar medidas para hacer las cosas de otra manera. Por otro lado, la confrontación o construcción es en sí misma un sitio de liberación, ya que ofrece al individuo la oportunidad de descubrir y expresar sus propias características y potencialidades, así como explorar espacios sociales antagónicos y cualitativamente diferentes (Landstreicher 2001):

La proyectualidad de uno se vuelve explícitamente insurreccional y anarquista cuando uno reconoce que la autodeterminación tiene que ir de la mano con un ataque destructivo contra toda autoridad, cada institución de poder y toda forma de control social. La anarquía no es una causa por la cual uno se sacrifica, pero la práctica necesaria de autorrealización en el mundo actual. Luchamos contra la explotación y la dominación, porque no queremos ser explotados ni gobernados. Nuestra generosidad egoísta reconoce que nuestra propia autorrealización solo puede completarse en un mundo en el que cada individuo tiene el mismo acceso a todo lo que necesita para darse cuenta de sí mismo como un ser singular, por lo tanto, la necesidad de destruir toda autoridad, todo el orden social, para abrir la posibilidad de todo lo que la vida puede ofrecer.

En términos del desarrollo ideológico del anarquismo, este replanteamiento de los objetivos anarquistas en términos de dominación y liberación experimentadas directamente representa un renacimiento del individualismo anarquista, que ahora se articula

en tiempo presente más que como un principio para una sociedad futura.

Políticas de tiempo indeterminado

El tercer y último rasgo de calificación del anarquismo contemporáneo es su apertura, que evita la retórica de un punto de descanso postrevolucionario. En esta sección final sostengo que tal tendencia es sostenible, y examino sus implicaciones para los conceptos anarquistas de transformación social.

En general, los anarquistas ya no tienden a entender la revolución, incluso si usan el término, como un evento del horizonte, sino como un proceso continuo. Esto se opone al imaginario político del anarquismo tradicional, que sin lugar a dudas incluía la noción de revolución como un evento, un momento de gran cambio escalonado y cualitativo en la vida social. Bakunin (1866) habló de "una revolución universal y mundial... [la] formidable coalición reaccionaria solo puede ser destruida por el mayor poder de la alianza y acción revolucionarias simultáneas de todas las personas del mundo civilizado". Ciertamente es cierto que los anarquistas llevaron esta visión de la revolución a un paso del milenarismo grosero, al insistir en que el horizonte revolucionario puede ser atravesado durante momentos excepcionales. La revolución española de 1936 y los levantamientos franceses de mayo de 1968 son los ejemplos más obvios de eventos que fueron interpretados por los anarquistas de esta manera, con su fugacidad y localización no haciendo nada para disminuir su importancia cualitativa (cf. Bookchin 1994, Gregorie y Perlman 1970). Sin embargo, estos fueron

momentos excepcionales. El fracaso final de estos eventos y el deterioro de los raros "éxitos" revolucionarios en pesadillas autoritarias degradó la moneda de la Revolución para el movimiento anarquista. Con el resurgimiento del anarquismo en las últimas décadas, el horizonte revolucionario se ha vuelto cada vez más atraído por el tiempo presente, que culmina en su completa absorción como una dimensión potencial de la vida cotidiana. El enfoque de Colin Ward en las interacciones cotidianas sin alta jerarquía y alienación (Ward 1973), y las muchas exploraciones influenciadas por los situacionistas de una micropolítica anarquista de resistencia y reconstrucción en la vida diaria, son contribuciones prominentes a este proceso.

El enfoque en el tiempo presente, relacionado con la comprensión de la política prefigurativa ofrecida anteriormente, fue expresado con creciente fuerza por los anarquistas a lo largo del siglo XX. A menudo, esto se hizo en relación con una tendencia abierta que evitó la retórica de un punto de descanso postrevolucionario para el proyecto anarquista. Para Landauer (1911: 107), "el anarquismo no es una cosa del futuro, sino del presente; no es una cuestión de demandas sino de vida". Para Rocker (1938),

el anarquismo no es una solución patentada para todos los problemas humanos, no es una utopía de un orden social perfecto, como se le ha llamado tan a menudo, ya que en principio rechaza todos los esquemas y conceptos absolutos. No cree en ninguna verdad absoluta, ni en objetivos definitivos para el desarrollo humano, sino en una perfección ilimitada de los arreglos sociales y las condiciones de vida humanas, que siempre se esfuerzan por formas más elevadas de expresión, y a las cuales por esta razón se puede no asignar un término definido ni establecer un objetivo fijo.

Ahora Rocker basa su postura, por un lado, en el rechazo de los absolutos y, por otro, en la afirmación de que los arreglos sociales muestran una propensión inherente al cambio. Para él, sin embargo, el cambio en cuestión se considera en términos optimistas: una sociedad libre tiende a una mejora, que no puede ser limitada en su alcance. Lo que quiero hacer ahora es ofrecer dos argumentos diferentes, de carácter más pesimista, que creo que corroboran la postura abierta que anima el movimiento anarquista contemporáneo. Ambos argumentos concluyen que incluso la realización más completa de los objetivos sociales anarquistas no significan la culminación del proyecto anarquista.

Debe aclararse que el pesimismo de estos argumentos no está relacionado con las afirmaciones a menudo formuladas de que el anarquismo es imposible debido a una naturaleza humana intrínsecamente egoísta, competitiva y/o malévolas. A esto, los anarquistas solo necesitan responder con sus propios argumentos familiares, refiriéndose a la complejidad de los seres humanos y a la importancia de las relaciones sociales para dar forma a nuestro comportamiento y nuestra individualidad, así como a sus argumentos de "estado de la naturaleza" que se basan en evidencias antropológicas para el efecto de que las sociedades cazadoras-recolectoras muestren relaciones sociales anárquicas (Sahlins 1971). Sin embargo, al invocar una inestabilidad inherente del comportamiento humano individual, o al anticipar un flujo constante de relaciones entre comunidades diversas y descentralizadas, los anarquistas también niegan a su proyecto la posibilidad de una estabilidad milenaria. Aquí se puede presentar el primer argumento pesimista: es imposible asegurarse de que incluso bajo cualquier condición que los anarquistas consideren más fructífera para la sociabilidad y la cooperación, algunos individuos y grupos podrían no renovar con éxito los patrones de explotación y dominación en la sociedad. Este tipo de argumento ha sido evadido

por los anarquistas, que han respaldado la expectativa inspirada por Kropotkin, de que una revolución en las condiciones sociales, económicas y políticas alentaría un patrón esencialmente diferente del comportamiento humano, ya sea porque ahora sería capaz de florecer libremente en condiciones propicias, o porque la revolución eliminaría todos los obstáculos para el desarrollo del lado cooperativo/igualitario/benevolente de los seres humanos.

Otros, sin embargo, han prestado atención a la advertencia y la han internalizado en cierta medida. Permítanme ver dos ejemplos de trabajos recientes de inspiración anarquista que lo han hecho. La primera es la novela *The Dispossessed* (Los desposeídos) de Ursula K. Le Guin, quizás el intento más honesto de retratar una sociedad anarquista en funcionamiento, ya que la sociedad con la que trata está lejos de ser perfecta o sin problemas. El protagonista, Shevek, se ve impulsado a abandonar su sociedad anarquista en la luna de Anarres, no porque rechace sus ideales anarquistas centrales, sino porque ve que algunos de ellos ya no se reflejan adecuadamente en la práctica, mientras que otros necesitan ser revisados para dar más lugar a la individualidad. En los ciento setenta años desde su establecimiento, después de la secesión de una masa de anarquistas revolucionarios del planeta natal de Urras, la sociedad Anarresti ha sido testigo del crecimiento de la xenofobia, las jerarquías informales en los sindicatos administrativos y un aparato de control social a través de presión personalizada y de grupo. Todo esto contribuye a una conformidad que dificulta la autorrealización de Shevek en su búsqueda de su proyecto de vida, el desarrollo de un enfoque innovador en física teórica. Shevek encarna la continua importancia de la disidencia incluso después de la abolición del capitalismo y el gobierno. A través de su partida y fundación del Sindicato de Iniciativa, se convierte en un revolucionario dentro de la revolución e inicia el cambio dentro de la sociedad anarquista (Le Guin 1974: 316):

"Fue nuestro propósito todo el tiempo, nuestro Sindicato, este viaje mío, sacudir las cosas, agitar, romper algunos hábitos, hacer que la gente haga preguntas. ¡Comportarse como anarquistas!"

El proyecto de Shevek renueva el espíritu de disidencia y no conformismo que animó la creación original de la sociedad anarquista en Anarres en primer lugar. Como observa Raymond Williams, este puerto dinámico irradia *The Dispossessed* como "una utopía abierta: forzada a abrir, después de la congelación de los ideales, la degeneración de la mutualidad en conservadurismo; desplazado, deliberadamente, de su condición armoniosa lograda, la estasis en la que el modo utópico clásico culmina, en un experimento inquieto, abierto y arriesgado" (Williams 1978). La utopía, en este sentido, no significa una sociedad "perfecta" (como Rocker usa el término) sino relaciones sociales que son cualitativamente diferentes y mejores.

Una utopía abierta similar es la visión de una sociedad alternativa presentada en el libro *bolo'bolo* por el autor P M con sede en Zurich. Este libro no solo reconoce sino que atesora el tipo de inestabilidad y diversidad de las relaciones sociales que pueden ser introducidas por la eliminación de todo control externo sobre el comportamiento de individuos y grupos. El antisistema mundial llamado *bolo'bolo* es un mosaico en el que cada comunidad (*bolo*) de alrededor de quinientos residentes es tan autosuficiente nutricionalmente como sea posible, y tiene una autonomía completa para definir su ethos o "sabor" (*nima*). La estabilidad se logra mediante un contrato social mínimo pero universal (*sila*), impuesto por la reputación y la interdependencia (PM 1985: 68–70). Este contrato garantiza, por ejemplo, que cada individuo (*ibu*) puede abandonar su *bolo* nativo en cualquier momento, y tiene derecho a raciones de un día (*yalu*) y

vivienda (gano), así como a tratamiento médico (bete), en cualquier bolo. Incluso sugiere un código de duelo (yaka) para resolver disputas. Sin embargo,

no existen leyes o normas humanistas, liberales o democráticas sobre el contenido de los nimas y no hay un Estado que las haga cumplir. Nadie puede evitar que un bolo se suicide en masa, muera por experimentos de drogas, se vuelva loco o se sienta infeliz bajo un régimen violento. Los bolos con un nima bandido podrían aterrorizar regiones o continentes enteros, como lo hicieron los hunos o los vikingos. Libertad y aventura, terrorismo generalizado, la ley del club, redadas, guerras tribales, venganzas, saqueo, todo vale. (77–8)

Si bien la mayoría de los anarquistas pueden no querer llegar tan lejos, el punto aquí es que cualquier teoría anarquista que reconozca la ausencia de ley y autoridad también debe responder a la posibilidad de un resurgimiento de patrones de dominación dentro y/o entre comunidades, incluso si en cierto momento han sido superados conscientemente. Así, los anarquistas se sentirían atraídos a aceptar que "el precio de la libertad eterna es la vigilancia eterna" (Phillips, 1852).

Si el primer argumento desafía la posibilidad de lograr un "punto de descanso postrevolucionario" anarquista, el segundo lo cuestiona en el nivel conceptual. Está cerca de lo que creo que Noam Chomsky tiene en mente con su observación de que el anarquismo constituye "una lucha sin fin, ya que el progreso para lograr una sociedad más justa conducirá a una nueva comprensión de las formas de opresión que pueden ocultarse en la práctica y la conciencia tradicionales" (Chomsky 1986).

La generalización de la resistencia anarquista para encapsular no solo el Estado y el capital, sino todas las formas de dominación en la sociedad (regímenes de desigualdad y exclusión sistemáticas como el patriarcado, la supremacía blanca y el trabajo alienado) mueve sus nociones de transformación social más allá de su formulación previa como reemplazo de instituciones para la redefinición de patrones sociales en todas las esferas de la vida. Sin embargo, tal generalización también significa un cambio en la comprensión de los horizontes del proyecto anarquista. Si bien ha sido posible hablar dentro de un marco coherente sobre la abolición de las instituciones, la forma en que los anarquistas han llegado a conceptualizar la dominación (bajo la influencia de las críticas que emanan de movimientos radicales feministas, antirracistas y de liberación homosexual) lo presenta con un concepto al que la idea de abolición no se adhiere tan fácilmente. En tal lectura, de hecho, una condición sin ninguna forma de dominación o discriminación en la sociedad es literalmente impensable. Esto se debe a que, para hablar de la abolición de la dominación, es necesario tener acceso a su imagen total, a toda la gama de posibles patrones de desigualdad social y exclusión, y nunca podremos estar seguros de tener una imagen tan completa.

Para aclarar esto, piense por un momento en los ideales que se dice que animaron la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, como presente en pasajes famosos como "Sostenemos que estas verdades son evidentes, que todos los hombres son creados iguales", etc. Este pasaje hoy nos parece justamente irremediablemente hipócrita, y no solo porque habla de "hombres". Samuel Johnson señaló la amarga ironía "de que escuchamos los ruidosos gritos de libertad entre los poseedores de los negros" (Johnson 1775). Thomas Jefferson era, después de todo, un esclavista, como lo fueron muchos de los otros signatarios de la

Declaración. Todos eran representantes de la sección más próspera de la élite colonial, su riqueza descansaba no solo en la esclavitud sino también en el despojo genocida de los pueblos indígenas de América del Norte.

Sin embargo, si bien la hipocresía o la ceguera voluntaria parecen ser explicaciones obvias en retrospectiva, no es seguro que todo se atribuya a dichos factores. Hoy todavía podemos preguntar con honestidad si los "Padres Fundadores" estadounidenses realmente se dieron cuenta, en medio de sus declaraciones de libertad e igualdad, que los africanos y los indígenas estadounidenses eran seres humanos, y que la esclavitud, el genocidio y la negación de los derechos de las mujeres estaban en absoluta contradicción a sus propios principios declarados. Incluso si nos parece imposible pensar lo contrario, ¿se puede decir lo mismo con seguridad acerca de sus actitudes hacia otras formas de discriminación que nos son evidentes hoy en día, como las que estaban en contra de los niños? conscientes de que hasta la década de 1880 la edad de consentimiento sexual para las mujeres en los EE UU era de diez años, y que la primera legislación estatal en materia de protección para los niños se aprobó solo en 1875 (en Nueva York). ¿Y qué hay del reconocimiento bastante reciente de que las personas discapacitadas no son inferiores "mentalmente", o que las prácticas no heterosexuales no son pecaminosas ni antinaturales? A la luz de lo que parece haber sido un completo desconocimiento de tales ejes de desigualdad y opresión, parece probable que tales formas de dominación estuvieran completamente "fuera del radar" para las personas en el pasado.

Esto lleva al quid de mi segundo argumento: ¿cómo podemos saber que no hay formas de dominación que permanecen ocultas para nosotros hoy, así como reconocemos que algunas estaban ocultas para nuestros predecesores? Si al menos estamos

preparados para albergar dudas sobre este asunto, entonces ya no podemos ponernos en una posición desde la cual podamos hablar con coherencia sobre la abolición de todas las formas de dominación. Aquí la objeción de que los escritores de la *Declaración de Independencia* estaban lejos de ser anarquistas es irrelevante, ya que la historia del movimiento anarquista es igualmente vergonzosa a este respecto. Los casos de intolerancia absoluta en torno al racismo, el sexismoy la homofobia son más abundantes en la literatura anarquista de lo que a muchos anarquistas les gustaría recordar.

Pierre Joseph Proudhon, como revelan algunos de sus fragmentos inéditos, era un misógino y antisemita despreciable. "La condición principal del hombre es dominar a su esposa y ser el amo", escribió, mientras que "las mujeres saben lo suficiente si saben cómo reparar nuestros calcetines y arreglar nuestros filetes" (Proudhon 1875, citado en Hyams 1979: 274. Cf. Copley 1989). "El judío", además, "es el enemigo de la humanidad. Es necesario enviar esta raza de regreso a Asia, o exterminarla" (Proudhon sin fecha, citado en Edwards 1969: 228n. Cf. Makhno 1927).

Los escritos de Bakunin también están plagados de actitudes antisemitas y antialemanas (Bakunin 1873: 104ff y 175ff). Kropotkin y muchos otros anarquistas rusos apoyaron la Primera Guerra Mundial (Avrish 1967: 118–9). Y ya en 1935, el destacado periódico anarquista español *Revista Blanca* aún podía llevar la siguiente respuesta editorial, típicamente homofóbica, a la pregunta "¿Qué hay que decir sobre esos camaradas que son anarquistas y se asocian con invertidos?":

No pueden ser vistos como hombres si ese "asociado" significa algo más que hablar o saludar a los degenerados sexuales. Si eres anarquista, eso significa que eres más moralmente recto y físicamente más fuerte que el hombre promedio. Y al que le gustan los invertidos no es un hombre

real y, por lo tanto, no es un verdadero anarquista (citado en Cleminson 1995).

Aunque nadie elige a sus antepasados ideológicos, tales declaraciones nunca deberían obligar a los anarquistas a respaldar un escepticismo saludable sobre la amplitud de sus propios relatos contemporáneos de dominación. Como resultado, la idea del fin de todas las formas de dominación se convierte en una imposibilidad epistemológica. No podemos pensar en tal estado de cosas ya que no poseemos la lista completa de características que se supone que están ausentes. Es cierto que hoy podemos tener una mejor idea sobre las formas de dominación simplemente porque hay más voces que las expresan. Los movimientos que respaldan la liberación indígena, homosexual y juvenil han tomado su lugar mucho más vívidamente en la esfera pública en los últimos años, y por lo tanto contribuyeron a la articulación de la resistencia a la dominación en formas que no se han explorado antes. Pero esto no es suficiente para asegurarnos de que todos los ejes posibles a lo largo de los cuales opera la dominación han sido expuestos.

Si se insiste en la necesidad potencial de una agencia anarquista bajo cualquier condición, entonces la noción de una "sociedad anarquista" como un objetivo alcanzable pierde su significado. En la mayoría de los casos, una "sociedad anarquista" es una sociedad en la que todos son anarquistas, es decir, una sociedad en la que cada persona ejerce una agencia contra el dominio y la dominación. Sin duda, la frecuencia de la necesidad de hacerlo puede disminuir en gran medida, en comparación con lo que un enfoque anarquista consideraría necesario en las sociedades actuales. Sin embargo, no hay razón para pensar que alguna vez se pueda eliminar de forma permanente. ¿Dónde deja ese estado de cosas a los anarquistas hoy?

La conclusión principal de que los anarquistas pueden (y a menudo

lo hacen) sacar la disociación de su proyecto de un punto de descanso postrevolucionario es transponer su noción de revolución social al tiempo presente. Retroalimentando la base individualista de las políticas prefigurativas discutidas anteriormente, los modos de interacción anarquistas (no jerárquicos, voluntarios, cooperativos, solidarios y lúdicos) ya no se consideran características para modelar una sociedad futura, sino más bien como un potencial presente de interacción social aquí y ahora. Tal enfoque promueve la anarquía como cultura, como una realidad vivida que aparece en todas partes con nuevas formas, se adapta a diferentes climas culturales, y debe extenderse y desarrollarse experimentalmente por sí mismo, ya sea que uno crea o no que puede convertirse, en algún sentido, en el modo predominante de la sociedad. Además, equivale a promover la visión de la anarquía como una característica de la vida cotidiana, en entornos mundanos como "una ayuda colectiva, una comida de fiesta, un mercado negro... una sociedad de protección del vecindario, un club de entusiastas, una playa nudista" (Hakim Bey 1991). La tarea de los anarquistas, entonces, no es "introducir "una nueva sociedad sino realizarla tanto como sea posible en tiempo presente.

PARTE II: ANSIEDADES ANARQUISTAS

CAPÍTULO 4: PODER E IGUALDAD

Liderazgo y poder en la organización anarquista I

Se me ha pedido que responda a preguntas para nuestro grupo, tome decisiones y efectúe declaraciones. Incluso pensáis que está bien definir nuestro grupo para visitantes, extraños. De alguna manera, el grupo nunca te interroga por este comportamiento... No eres el jefe. Supérate... Es como si creyeras que llamarte anarquista te hace limpio y puro y ya no estás sujeto a autoexamen o crítica. Habéis hecho que el término sea repulsivo para mí.

– Anon.

"Qué es ser una chica en un club de chicos anarquistas"

Hasta ahora, esta tesis se ha centrado en el análisis del movimiento anarquista en términos de su cultura política, historia reciente y pensamiento ideológico. Comenzando este capítulo, adopto un enfoque más comprometido que se desarrolla e interviene en varios temas de debate que están en el centro de las preocupaciones del movimiento en la actualidad. Mientras que la voz empleada hasta ahora ha sido la del investigador curioso,

manteniendo una postura relativamente neutral hacia el contenido sustantivo de las posiciones anarquistas, los siguientes capítulos adoptan la voz del activista anarquista reflexivo que está pensando dentro de estas posiciones, y busca una aclaración desde una perspectiva anarquista sobre las tácticas de controversia y dilemas en el movimiento.

Elegí tomar el tema del liderazgo y el poder en la organización anarquista como el primer tema de dicha intervención por dos razones. Primero, porque en cualquier observación prolongada de discusiones activistas es claramente el tema más recurrente y agudo de la introspección. En segundo lugar, y más importante, porque la discusión de estos temas implica la clarificación de conceptos centrales en la teoría anarquista como el poder, la autonomía y la solidaridad, que merecen prioridad en el orden de tratamiento.

Dado que la naturaleza enredada y multifacética de la discusión actual requiere una atención amplia, se divide en dos capítulos. En este primero, comienzo con una exposición de las ansiedades en torno al término "liderazgo" en el discurso anarquista contemporáneo. Luego paso a una discusión más conceptual del liderazgo como poder. A partir de fuentes anarquistas y no anarquistas, desarrollo una triple comprensión del poder que puede aclarar en gran medida el debate. El primero y el más básico es el "poder para" (L. *potentia*), o la capacidad de cambiar la realidad. Se ve que esto genera dos modos de poder adicionales y distintos en su aplicación a las relaciones humanas. Estos son el "poder sobre" (L. *potestas*), un concepto relacionado con el control, la coerción, la imposición y la dominación, y el sentido estándar en el que el término se aborda en la literatura académica, y el "poder entre", un concepto relacionado con influencia, iniciativa y co-inspiración en entornos no coercitivos, más o menos igualitarios, que es desarrollado por el destacado escritor eco-feminista Starhawk.

Luego examino la forma en que las condiciones estructurales de la organización anarquista minimizan el papel del "poder sobre" dentro de ella, en particular en su manifestación como aplicación racionalizada. Como resultado, sostengo que las ansiedades anarquistas en torno al poder en el movimiento deberían ser remontadas a dos fuentes diferentes: desigualdades permanentes de acceso al "poder-para" y falta de transparencia en el ejercicio dinámico del "poder-entre".

Con respecto al primer tema, sostengo en este capítulo que tales desigualdades pueden entenderse útilmente como resultado de las desigualdades de lo que llamo "recursos activistas" –materiales así como habilidades y acceso a redes– que condicionan la capacidad de participar en las actividades del movimiento.

En esta concepción puede haber mecanismos conscientes fundamentados para hacer que la influencia sea más accesible. El segundo tema, discutido en el próximo capítulo, analiza la tensión entre el ejercicio abierto o encubierto, formal o informal de la influencia no coercitiva. Aquí, ofrezco una crítica sostenida de los argumentos predominantes que invocan "La tiranía de la falta de estructura", en la que la falta de organización formal es vista como la fuente de influencia invisible e inexplicable.

Sin embargo, estos argumentos no solo son conceptualmente inadecuados en sus afirmaciones explicativas, sino que también son problemáticos desde el punto de vista normativo en sus propuestas para subsumir la influencia en las estructuras formales y en los foros de discusión.

Estas propuestas ignoran la insuficiencia de esa última para planificar de manera segura las actividades ilegales y, lo que es más importante, su refuerzo del patriarcado. Sobre estas consideraciones, los espacios para el poder informal, invisible y detrás de la escena se consideran tanto necesarios como deseables.

Como una resolución diferente a las ansiedades planteadas por ella, sugiero algunos elementos de una "cultura de solidaridad" en torno al ejercicio radical del poder, discutiendo el concepto de solidaridad desde una perspectiva anarquista.

"Pero no tenemos líderes..."

Seamos claros al respecto: a pesar de toda la política prefigurativa, el horizontalismo y el sentarse en círculo durante las reuniones, existen claramente desigualdades de poder en el movimiento anarquista. Hay situaciones observables en las que algunos activistas tienen constantemente una mayor presencia personal, inician con mayor frecuencia acciones y proyectos, asumen cargos de responsabilidad y hablan y son escuchados más que otros. En los casos más extremos, algunos colectivos anarquistas se han convertido en camarillas, o han caído bajo el dominio de un liderazgo visible y más o menos permanente. En otras situaciones, el miedo de los activistas a cualquier cosa que pueda verse como una dinámica de liderazgo impide la iniciativa, lo que lleva al estancamiento y al desempoderamiento.

Una cuestión importante es la "demografía" del poder, el hecho de que las posiciones del liderazgo anarquista reflejan abrumadoramente los régimenes de dominación en la sociedad en general. Los lugares de poder desproporcionado en los círculos anarquistas tienden a ser habitados por hombres con más frecuencia que mujeres, los blancos con más frecuencia que los no blancos, las personas capaces con mayor frecuencia que los discapacitados, y a menudo hay un comportamiento racista, sexista, heterosexista, etc.

Volveré sobre este aspecto más tarde. Sin embargo, debe enfatizarse que la pregunta de quién tiene un poder desproporcionado y por qué, está conceptualmente separada de qué es el poder y cómo se ejerce. Puede haber una élite demográficamente diversa. De manera más realista, puede haber una distribución desigual del poder en los grupos que son intencionalmente homogéneos, como un grupo feminista compuesto exclusivamente por mujeres y negros (o un grupo feminista compuesto por hombres y blancos).

El reconocimiento de estas realidades, y la necesidad de "tratar" con ellas de alguna manera, ha generado un gran debate en el movimiento en los últimos años. Existe un amplio reconocimiento en el movimiento, de la naturaleza grave y a menudo crónica de estos problemas, así como muchos esfuerzos genuinos y extensos para enfrentarlos, especialmente sobre la conexión con los regímenes de dominación (Anónimo5 sin fecha, CWS sin fecha, Martínez 2000, DKDF 2004, Crass 2004a, Aguilar 2005).

Las preocupaciones desproporcionadas sobre las relaciones de poder surgen constantemente en las reuniones, durante las acciones y en las conversaciones pasajeras, haciendo eco de las mismas preocupaciones que las feministas y activistas por la paz han enfrentado desde los años 60.

Realmente, no es sorprendente que la discusión sea tan difícil. Después de todo, los anarquistas y otros movimientos de base están experimentando con el "territorio desconocido" de las relaciones sociales no jerárquicas, yendo en contra de su propia socialización como niños, adolescentes y trabajadores. Prole Cat (2004) escribe:

En todos los lugares donde observamos la sociedad capitalista hay una organización jerárquica... Los hábitos y las

perspectivas que acompañan a tal arreglo social no desaparecen automáticamente cuando uno atraviesa las puertas del movimiento revolucionario... Sin renunciar explícitamente a la política anarquista, los [activistas] a menudo comienzan a derivar en modos de comportamiento que son decididamente autoritarios. O quizás su vida de activistas se convierta en una larga lucha entre su deseo de lograr un cambio social y un esfuerzo consciente para sofocar sus impulsos de "liderar". Los líderes y los seguidores son subproductos de una sociedad autoritaria: esta es la materia prima a partir de la cual debemos construir la sociedad libre. Debemos comenzar nuestras relaciones igualitarias hoy, entre nosotros mismos, si queremos vivir en un mundo libre mañana.

Mientras tanto, el concepto de "liderazgo" ocupa una posición incómoda en el vocabulario político del movimiento anarquista. La palabra está sujeta a descontentos conflictivos (Freeden 1996: 76–7), fijándola con connotaciones positivas y negativas. La asociación negativa para los anarquistas es el liderazgo como una posición de autoridad y mando; el líder como político o general, al cual los anarquistas son naturalmente antagónicos. Prole Cat, debido a que piensa que este es el único problema relevante, termina negando la validez de las preocupaciones:

La solución es la simplicidad en sí misma: deje que los líderes lideren y los seguidores los sigan. Hasta cierto punto, lo mejor es permitir que las personas caigan en los roles con los que se sienten más cómodas (iya que lo harán de todos modos!). No podemos cambiar a las personas de la noche a la mañana, ni debemos intentarlo. Más bien, nuestra tarea debería ser discernir dónde están los límites entre el liderazgo y la autoridad, y actuar en consecuencia. La presencia de

sanciones... separa el ejercicio de la autoridad del liderazgo legítimo. No debemos preocuparnos demasiado por Las implicaciones autoritarias del liderazgo. Hagamos que nadie tenga poder sobre otro, es decir, que ninguno pueda castigar de ninguna manera a otro que no esté de acuerdo. Si se cumplen estas condiciones, estaremos bien encaminados. ¡El liderazgo no es autoritario, la autoridad sí!

Sin embargo, tal descarte fácil del tema es claramente un caso de pensamiento confuso. Sobre la base de este argumento, debería parecer que todo el movimiento anarquista está experimentando algún tipo de psicosis colectiva en torno al liderazgo, imaginando un problema donde realmente no existe. Aún así el hecho de que la mayoría de los anarquistas no crean que haya un problema, y parece muy poco probable que lo haya, no es nada más que una ilusión. Más fundamentalmente, aquí existe una comprensión limitada del "poder" que lo reduce a la capacidad de castigar (o amenazar con castigar). A este último se le llama "autoridad", aunque está mucho más cerca de lo que nosotros llamamos "coerción".

Otras dificultades se presentan en una declaración de Murray Bookchin (2003):

Muchos individuos en grupos anteriores como la CNT no eran solo "militantes influyentes", sino líderes directos, cuyas opiniones recibieron más consideración, y merecidamente, que las de otros porque se basaban en mayores experiencia, conocimiento y sabiduría, como rasgos psicológicos que se necesitaban para proporcionar una orientación efectiva. Un enfoque serio con respecto al liderazgo reconocería la realidad y la importancia crucial de los líderes, sobre todo para establecer las estructuras formales y reglas necesarias que puedan controlar y modificar efectivamente las

actividades de los líderes y recordarlas cuando la membresía decida que se está haciendo mal uso de su respeto o cuando el liderazgo se convierta en un ejercicio abusivo de poder.

Lo que falta en esta formulación esta vez es una consideración de la distribución igualitaria de las cualidades y posiciones de liderazgo. Una cosa es reconocer que el liderazgo es una cualidad útil, pero otra muy distinta es preguntar quién lidera cuándo. La formulación de Bookchin limita cualquier problema con el tema del liderazgo a la posible eliminación de tales posiciones y su consolidación en un poder inexplicable, al tiempo que pasa por alto si estas posiciones están o no continuamente habitadas por los mismos individuos. Sin embargo, uno puede dudar si un enfoque "serio libertario" puede conformarse con lo que es, esencialmente, un llamado a la meritocracia. Incluso si la distribución de la influencia depende por completo de la "experiencia, conocimiento y sabiduría", aún puede ser muy desigual si ciertas personas que tienen estas cualidades dirigen constantemente al grupo mientras que el resto lo sigue. ¿Esto no tiene consecuencias para los anarquistas?

Más allá de esto, es cuestionable si tales cualidades son las únicas que deben tenerse en cuenta al preguntar quién debería influir en las actividades anarquistas. Parece que para Bookchin, el único criterio para evaluar las estructuras anarquistas es su utilidad para avanzar en un programa revolucionario. Esto encierra un conjunto de valores intrínsecos, más que instrumentales, que los anarquistas encuentran en sus grupos: que estén fomentando espacios, facilitando la autorrealización de los individuos y proporcionándoles un entorno creado para superar la alienación y los comportamientos opresivos arraigados.

Muchos anarquistas también albergan sospechas sobre las imágenes del líder carismático "progresista" (por ejemplo, Gandhi,

King, Mandela), ya que entra en conflicto con sus propias imágenes de resistencia como un esfuerzo autodirigido y cara a cara con las comunidades, en el que las personas obtienen apoyo e inspiración horizontalmente entre sí, y la ratifican en lugar de recurrir a una figura carismática. El liderazgo tampoco es una cualidad que los anarquistas tienden a atribuir al papel de su movimiento dentro del proceso revolucionario en general. Aunque las generaciones anteriores de anarquistas a veces podrían, si se habla del movimiento anarquista como un "liderazgo de ideas" para "las masas explotadas" (Makhno et. al. 1926), muchos anarquistas contemporáneos considerarían tales términos fuertemente paternalistas. En lugar de "organizar a la gente" de manera transitiva, los anarquistas tienden a confiar en la capacidad de las personas para organizarse en torno a sus propias luchas y formar redes de solidaridad con otras iniciativas autónomas.

Por otro lado, hay al menos algunos tipos de liderazgo que los anarquistas tienden a usar con aprobación. Uno que parece poco controvertido es el corolario de la proposición anterior, a saber, que una lucha debe ser "dirigida" por aquellos que tienen el interés más cercano en ella. Creo que los anarquistas no encontrarían nada problemático con la afirmación de que las mujeres deberían liderar luchas antipatriarcales, o que las personas de color deben liderar las luchas contra el racismo. En este sentido, el liderazgo está conectado con la descentralización y la subsidiariedad política, por lo que se podría decir que las decisiones se toman "lo más cerca posible" del "punto de lucha". Aquellos que tienen interés crucial en una lucha (o una campaña, acción o movilización dada) deben dirigirla, deben tener la voz decisiva sobre su progresión y configurar los parámetros a lo largo de los cuales se les pide a sus aliados que la apoyen y expresen su solidaridad. En tal situación, los aliados verían como totalmente aceptable prestar atención y acomodarse, hasta cierto punto, a las necesidades y solicitudes expresadas por el líder.

Si bien este sentido de liderazgo probablemente sea bien aceptado en el movimiento anarquista, sucede en términos algo diferentes del sentido que preocupa a los activistas: liderazgo dentro de redes y colectivos más o menos continuos, localmente fundamentados. Aquí, algunos anarquistas han intentado reclamar el concepto de "liderazgo" como un valor positivo, articulándolo como la función de personas que principalmente empoderan a otros y ayudan a facilitar la actividad autodirigida de un grupo. Así, por ejemplo, en lugar de identificar el liderazgo necesariamente con una estructura coercitiva, Chaz Bufe propone un "nuevo modelo" en el que "el liderazgo es permeable: cualquiera que tenga suficiente motivación y compromiso, probablemente formará parte del liderazgo multifacético, de facto y siempre cambiante, dentro de una organización jerárquica" (Bufe 1998). Mientras que Chris Crass, tal vez un poco optimista, afirma que "los modelos organizativos del anarquismo anti-jerárquicos, igualitarios u horizontales facilitan el mayor número posible de personas para compartir roles de liderazgo, poder y toma de decisiones". (Crass 2004b) Este sentido de liderazgo tiene como temas centrales el voluntarismo, la temporalidad y la rotación y, como tal, es probablemente lo suficientemente limitado como para ser aceptable para muchos anarquistas. Sin embargo, algunas aclaraciones serias están en orden en cuanto a lo que significan todas estas palabras, dónde están las líneas rojas y cómo hacer que suceda.

Del liderazgo al poder

Comencemos por abordar el tema observando algunos usos de la palabra "liderazgo" en el lenguaje común. En términos más

generales, el verbo "liderar" invoca una sensación de diferenciación espacial: liderar es estar al frente, adelante. Esto es cierto si estamos hablando de una canción que lidera las listas, de un candidato o atleta que lidera una carrera, o de una persona que conduce a otras hacia un destino. Pero la diferencia entre los primeros dos ejemplos y el tercero es si este "estar adelante" simplemente describe un posicionamiento relativo, o también una relación transitiva por la cual quien está liderando está actuando sobre quien está dirigido o le sigue. Cuando decimos que "la banda de samba lidera la marcha", podemos tener en cuenta cualquier posibilidad. Si el curso de la marcha está predeterminado y conocido de antemano por los manifestantes, entonces decir que la banda lidera (y que los manifestantes siguen) solo describe su posición relativa: la banda está simplemente al frente. Pero también podemos describir una situación en la que la agencia está en el trabajo, donde el curso no se conoce de antemano o se supone que es diferente, y el movimiento de la banda determina a dónde va el resto de la marcha. Aquí la banda está llevando a los demás en una dirección determinada. Esta segunda imagen expresa más plenamente la transitividad del verbo "conducir", el sentido del verbo más asociado con una posición de "liderazgo", y de hecho el que está más cerca de su origen (del inglés antiguo, *Itfdan* "ir con uno", causante de "viajar", *lidan*).

Generalizando ahora desde el segundo sentido, podemos ver que el liderazgo en el contexto anarquista relevante de un grupo o red de afinidad podría definirse más ampliamente como la posición de uno o más individuos en un grupo que tienen una gran influencia en las acciones de la comunidad en su conjunto. Liderar, en su sentido político más simple, significa dirigir las acciones de uno mismo y de los demás, ocupar una posición dentro del grupo que tiene una gran parte en determinar hacia dónde se mueve. El propósito de esta aclaración verbal es apartar el término liderazgo y centrarse en el concepto mucho más útil de poder. El liderazgo "como tal", como

una mera descripción de la posición de una persona, carece de importancia política si no está conectado al poder como un concepto central. Incluso en su noción más primitiva y simple como un efecto deliberado sobre la realidad (cf. Russell 1938), el poder está claramente presente en todos los fenómenos de liderazgo, pero ¿qué tipos de poder implican las diferentes instancias de "liderazgo" en la organización anarquista? ¿Cómo podrían los anarquistas comprender mejor el funcionamiento y la distribución del poder dentro de sus propias redes? ¿Y qué problemas presentan las diferentes formas de poder para los anarquistas?

Permítanme disipar rápidamente la idea errónea de que los anarquistas se oponen al poder "como tal" y, por lo tanto, se adhieren a un objetivo imposible (Newman 2001, cf. Glavin 2004). Esto es falso por su lenguaje político, en el que los anarquistas hablan constantemente de "empoderamiento": "Como un objetivo positivo, celebrar el "poder de las personas" y buscar formas de "devolver el poder a las bases". El concepto de empoderamiento tiene un valor positivo en el discurso anarquista. El empoderamiento es visto como un proceso por el cual las personas literalmente adquieren poder, ya sea en términos psicológicos, es decir, alcanzar la confianza en sí mismos para iniciar un cambio en su situación con la creencia de que sus acciones serán efectivas, o en términos más concretos, es decir, tener acceso a recursos y capacidades que son necesarios para llevar a cabo ese cambio. Por otro lado, los anarquistas quieren "luchar contra el poder", o al menos "los poderes fácticos", bajo los cuales las personas están sistemáticamente sujetas a la dominación (bajo el Estado, el capitalismo, el patriarcado). Esto indica, no un "rechazo del poder", sino un uso más matizado y diferenciado del concepto.

Sobrepoder como Dominación

Las discusiones sobre el poder en la literatura académica estándar gravitan abrumadoramente en torno a la comprensión del concepto inaugurado por Max Weber. Aunque las definiciones de Weber del término difieren ligeramente entre sus diversos escritos, todos conciben el poder como dominación (Herrschaft), que consiste en la imposición de la voluntad de un actor sobre otro. Por lo tanto, Weber dice que el poder es "la probabilidad de que un actor dentro de una relación social esté en posición de llevar a cabo su propia voluntad a pesar de la resistencia, independientemente de la base sobre la que se base esta probabilidad" (Weber 1947: 152) o, en una versión más condensada, "la posibilidad de imponer la voluntad de uno sobre el comportamiento de otras personas" (Weber 1954: 323).

Esta concepción del poder se trasladó a la teoría política estadounidense a través del trabajo de Robert Dahl y otros escritores pluralistas. En su primer artículo "El concepto de poder", Dahl enfatizó una visión del poder como una relación de influencia más que como una particularidad de las personas. Esto sugiere que el poder se puede definir en la siguiente fórmula: "A tiene poder sobre B en la medida en que puede lograr que B haga algo que B no haría de otra manera" (Dahl, 1957: 80) Más adelante en el mismo artículo, ofrece una definición ligeramente diferente, por la cual el poder implica "un intento exitoso de A para conseguir que B haga algo que de lo contrario no haría" (p.82). La diferencia entre las dos declaraciones es de capacidad versus éxito, entre la posesión del poder y su ejercicio. La definición de Dahl no especifica conflicto voluntades o intereses, y por lo tanto incluye el poder presente en la persuasión o en una solicitud. Por esta razón, me gustaría reservar la

expresión "poder-sobre" para los casos de conflicto, observable o latente, entre las voluntades y/o intereses de los actores (más sobre esto a continuación)

Bachrach, Baratz (35f.), y Dahl (2003: 38–43), ofrecen tipologías similares de *power-over* (poder-sobre) que son útiles como regla general. Estas se refieren a la fuerza, la coerción, la manipulación y la autoridad. Difieren en cuanto a por qué cumple B.

La fuerza se usa cuando A logra sus objetivos frente al incumplimiento de B al despojarlo de la elección entre cumplimiento e incumplimiento.

La coerción sucede en el acto en que B cumple en respuesta a la amenaza creíble de sanción de A (o de "privación"). Ante un cálculo de costo/beneficio desventajoso creado por la amenaza, B cumple con su propia libre voluntad.

La manipulación se produce cuando A miente u omite deliberadamente información al comunicar sus deseos a B. Este último cumple sin reconocer ni la fuente ni la naturaleza exacta de la demanda sobre él.

La autoridad se ejerce cuando B cumple con la orden de A por el reconocimiento de B de que A tiene derecho a demandar la orden y que B tiene el deber correspondiente de obedecer.

El análisis posterior de Dahl sobre la operación del poder, con su enfoque en el comportamiento observable en la toma de decisiones en la esfera pública (Dahl 1961), ha sido objeto de muchas críticas debido a su "naturaleza [superficial] y restrictiva... conduciendo a una celebración injustificada del pluralismo estadounidense, que

describió como el cumplimiento de los requisitos de la democracia" (Lukes 2005: 15). Así, Bachrach y Baratz (1970) argumentaron en contra de la estipulación de una encrucijada de toma de decisiones como el único lugar en el que el poder se ejerce, señalando que esto también ocurre en momentos de no decisión. Señalaron la manipulación al nivel de las "reglas del juego" políticas, con la configuración de "valores, creencias, rituales y procedimientos institucionales predominantes", que operan de manera sistemática y consistente en beneficio de ciertas personas y grupos [a menudo un grupo minoritario o de élite] a expensas de otros" (43). Los que se benefician se colocan en una posición ventajosa para defender y promover su interés. Por lo tanto, el poder también está presente "cuando A dedica sus energías a crear o reforzar valores sociales y políticos y prácticas institucionales que limitan el alcance del proceso político a la consideración pública de solo aquellos asuntos que son relativamente beneficiosos para A" (1970: 7). Lukes (2005: 27–8) acepta el correctivo de Bachrach y Baratz, y comparte su actitud desilusionada hacia el pluralismo. Sin embargo, él dice que están perdiendo otra dimensión del poder, en el que el conflicto en sí no es determinable. A también puede ejercer poder sobre B por influir, dar forma, o predeterminar sus propias necesidades. De hecho, ¿no es el ejercicio supremo del poder lograr que otro u otros tengan los deseos que se desea que tengan, es decir, asegurar el cumplimiento controlando los pensamientos y deseos?

El poder como manipulación, para Lukes, está presente de una manera más profunda que con el protagonista de Bachrach y Baratz, que simplemente carece de información. También se dice que la manipulación ocurre en el nivel de conciencia de la persona, no solo en escenarios interpersonales discretos sino como un mecanismo social. La invocación de Lukes de la metáfora del "Gran Hermano" involucrada con este concepto (Lukes 30, cf. Orwell 1949, Goldstein 2002) lo lleva a argumentar que lo que está en juego con el poder en

general es que A hace que B realice algo contra sus propios intereses. Entonces o B es un juez adecuado de sus propios intereses, lo que hace que el conflicto conduzca a la coerción o la fuerza, o bien B se convierte en un juez inadecuado de sus propios intereses debido a la profunda manipulación social de sus propios valores o deseos. Los intereses reales de B, para Lukes, son un asunto empírico dentro de un marco "normativo específico".

Ahora podemos relacionar el concepto de poder sobre el concepto anarquista de "dominación". Para expresar las cosas en los términos invocados anteriormente, se puede decir que en el sentido anarquista relevante, una persona es dominada cuando está involuntariamente sujeta a cualquier número de relaciones sociales que impliquen el uso sistemático de la fuerza, la coerción y la manipulación.

La ubicación es, por definición, involuntaria: las personas no eligen los determinantes de sus perspectivas de vida, la clase social en la que nacen, la raza y el género con los que se identifican: a través de la traducción al vocabulario de la filosofía igualitaria redistributiva, es como si nacer otra cosa que hombre blanco rico fuera calificado como de "mala suerte bruta" (cf. Dworkin 1981, Cohen 1989). Permanecer dentro de estas relaciones tampoco es voluntario, ya que un esfuerzo colectivo para cambiar las relaciones sociales es mucho más costoso que retenerlas. Incluso bajo la dudosa suposición de que los países occidentales siguen siendo (o han sido) democracias liberales, las reglas del juego político legitimado pueden permitir a una persona, actuar con cierta libertad dentro de las relaciones sociales existentes. Pero los desafíos a la lógica básica de estas reglas son reprimidos con ferocidad proporcional a sus posibilidades de éxito.

Como sensación de poder, la palabra dominación es más amplia que otros conceptos, como "jerarquía" o "estratificación", que

describen la estructura de muchas de las relaciones sociales a las que se oponen los anarquistas, pero no todas. En un enfoque de "vieja escuela":

El análisis anarquista... parte del hecho de que todas nuestras instituciones principales tienen la forma de jerarquías, es decir, organizaciones que concentran el poder en la parte superior de una estructura piramidal, como corporaciones, burocracias gubernamentales, ejércitos, partidos políticos, organizaciones religiosas, universidades, etc. Luego muestra cómo las relaciones autoritarias inherentes a tales jerarquías afectan negativamente a los individuos, su sociedad y su cultura. (McKay et. al 2003 §A)

Sin embargo, las imágenes de todos los problemas de la sociedad como resultado de la organización en estructuras piramidales de arriba hacia abajo son bastante unidimensionales. Hablar de jerarquía implica que las desigualdades de estado son visibles; ya sea porque están formalizados (por ejemplo, en las relaciones entre un CEO y un secretario), o porque uno puede identificar su presencia en un comportamiento particular o enunciado. Sin embargo, como aclaran las ideas de las feministas, antirracistas y activistas homosexuales con respecto a la fluidez y desencarnación de las relaciones de poder, la falta de libertad de los seres humanos a menudo es insidiosa, reproducida a través de actos performativos en los que los protagonistas pueden no ser conscientes de sus roles. Si bien todos los esquemas de dominación son mantenidos por prácticas autoritarias y/o disciplinarias de reproducción social, no todos muestran jerarquías identificables. Foucault ha explorado cómo el poder se articula en los "capilares" de las relaciones sociales, en la gramática cultural, las prácticas rutinarias, los mecanismos e instituciones, en una forma mucho más sutil y potente que en sus expresiones más duras como la violencia militar [Foucault 1988: 16

–49, Foucault 1980; cf. mayo de 1994, Simpson 1994, Passetti 1996 (Foucault y anarquismo) y Call 2002, Adams 2002a, Glavin 2004 (postestructuralismo y anarquismo]. Estas ideas alimentan la formulación de un concepto que trasciende las características estructurales de la jerarquía. Es sobre la base del análisis implícito de las relaciones sociales actuales, que el concepto de dominación se introduce en el discurso anarquista.

Muchas veces, la persona dominada solo puede señalar simbólicamente una fuente encarnada de su falta de libertad. La necesidad de hacerlo explica el continuo atractivo de la idea de "la clase dominante" entre los anarquistas. Aquí hay que señalar que podría tener sentido hablar de una clase dominante en ciertos contextos, como en el mapeo de la superposición de membresías de gobiernos, juntas corporativas, burocracias y otros entes influyentes para cualquier cosa, pero no todos los casos de privación en el mundo globalizado son directamente atribuibles a la agencia de un miembro particular de esta clase dominante.

Lo que queda por comentar en relación con el poder es el concepto de autoridad. La introducción de la manipulación como factor estructural tiene implicaciones importantes para la discusión en curso sobre la legitimidad de la autoridad política y su conexión con el poder, en gran parte a raíz del ataque "anarquista filosófico" de Robert Paul Wolff contra el concepto de autoridad legítima. La visión radical del poder, con su atractivo para las afirmaciones empíricas, ofrece un desafío renovado a los argumentos sobre la autoridad legítima en la sociedad jerárquica, esta vez desde un punto de vista anarquista más completo.

Wolff realiza un ataque anarquista filosófico contra la noción de autoridad *de jure*, un derecho filosóficamente fundamentado del mando y el correspondiente deber de obedecer. Este es distinto de

la autoridad *de facto*, donde B reconoce el derecho de A a ser obedecido, dejando a un lado la cuestión de si B tiene obligación de hacerlo. La autoridad se reconoce cuando B cumple porque A puede ordenar, independientemente de que B pueda o no tener la obligación de cumplir. A menudo, el reconocimiento a algunas autoridades es tan habitual que la obediencia es automática e irreflexiva (Dahl 2003: 42). Para Wolff, la cuestión es si la autoridad es moralmente legítima independientemente de su reconocimiento de facto. Movilizando una explicación kantiana del deber absoluto de defender la propia autonomía, Wolff rechaza cualquier abdicación de la autonomía sin razones que la respalden (Wolff 1971).

La dirección principal de las respuestas a las críticas de Wolff han sido argumentaciones que comienzan con casos de una abdicación temporal de la autonomía que incluso el anarquista filosófico más firme justificaría, por ejemplo, seguir las "órdenes del médico" u obedecer a una persona elegida para dirigir una tarea específica. La defensa de la autoridad política limitada en el Estado se extrae: se establecen parámetros en los que se justifica la pérdida de la autonomía particular. Joseph Raz (1990: 5) propone que la autoridad es legítima cuando es la mejor manera de coordinar lo que debe hacerse de todos modos.

Las autoridades están justificadas en términos de una tarea que deben cumplir. El derecho a gobernar es el resultado de una necesidad de ser gobernado [sic!]. Una necesidad que surge de las necesidades de la comunidad y sus miembros... La autoridad solo se justifica en la medida en que sirve a estas necesidades e intereses [de la comunidad]. Tenemos el deber de obedecer a una autoridad legítima porque hacerlo servirá a intereses y necesidades que tenemos razones independientes (es decir, independientes de esa directiva) para servir. (Raz, cf.12–5)

En tal "concepción de servicio" de la autoridad, la justificación de ésta, se vuelve puramente instrumental, basada en su "preferencia" (133–7) de razones independientes:

Puede haber prácticas coordinadas justificadas (de segundo orden) que establezcan a una persona u organismo como autoridad coordinadora, es decir, que sean capaces de determinar con autoridad cuándo hay un problema de coordinación y qué hacer al respecto, y tales prácticas pueden estar justificadas.

Dichas prácticas son reglas que justifican la legitimidad de una autoridad (dentro de los límites apropiados). Nos hacen a todos capaces de resolver los problemas de coordinación mejor de lo que podríamos hacerlo cuando intentamos juzgar por nosotros mismos si hay un problema de coordinación y si se cumplen las condiciones subjetivas para su solución. (10)

La esencia de esto es la justificación de que la autoridad es legítima, dejando de lado los problemas de consentimiento, cuando es más efectivo obedecer las directivas de algunas personas sin cuestionarlas para "seguir adelante", en lugar de que todos tengan que pensar y decidir por sí mismos. Esto sigue siendo un intento de "asimilar la autoridad a un derecho a gobernar en uno de sus otros usos" (4). Si el deber de obedecer a una autoridad legítima no es más que el deber de "defender las instituciones justas" de la manera más efectiva, según las concepciones rawlsianas, entonces Raz afirma que la justicia de las instituciones puede evaluarse de acuerdo con los requisitos de la "concepción de servicio".

Esta puede ser una respuesta adecuada al anarquismo estrictamente "filosófico", que Raz identifica en otro lugar como un

"grupo de consideraciones recurrentes sobre la conveniencia intrínseca de las personas a conducir su propia vida bajo sus propias luces".

El caso para la validez de un reclamo de autoridad debe incluir consideraciones justificativas suficientes para compensar tales contra-razones. Esa es una razón por la cual el caso es difícil de hacer. Pero si los anarquistas tienen razón al pensar que nunca se puede hacer, esto se debe a razones contingentes y no a ninguna inconsistencia en la noción de una justificación racional de la autoridad, ni en la noción de autoridad sobre los agentes morales (Raz 1988: 57. cf. Roberson 1998).

Sin embargo, no aborda el argumento del anarquista político de que la autoridad nunca puede cumplir con el "concepto de servicio" en una relación jerárquica, debido al conflicto de intereses siempre presente (aunque a menudo oculto) entre aquellos que reclaman el derecho de mando y aquellos que reconocen su deber de obedecer; un conflicto de intereses permanente entre gobernantes y gobernados.

Esto puede verse como "razones contingentes", solo que el asunto de "contingencia" es ahora si la autoridad se reclama o no en el contexto de jerarquías permanentes y concentraciones de riqueza y poder. Aunque los anarquistas políticos no necesitan discutir contra cualquier pérdida de autonomía como tal, todavía pueden argumentar que siempre es un gran error hacerlo en una sociedad jerárquica.

Esto también se refleja en los debates tradicionales sobre el consentimiento.

Si la autonomía continúa siendo vista como un punto de partida inicial, entonces cualquier consentimiento a la autoridad estatal

debería implicar el consentimiento a las "prácticas de coordinación de segundo orden de Raz que establecen a una persona u organismo como autoridad de coordinación".

Sin embargo, si (nuevamente con Lukes) es una característica de la sociedad jerárquica que manipula el reconocimiento de los propios intereses de las personas, esto podría incluir su percepción de qué escala de coordinación se requiere para cumplir con sus necesidades e intereses reales.

Por lo tanto, para Raz sería simplemente otra "contingencia" que una sociedad impulsada por el crecimiento basado en el comercio mundial de alimentos y energía y un desarrollo tecnológico de alta intensidad requiera coordinación en una escala, intensidad y sofisticación muy alejada de lo que es necesario en una sociedad descentralizada basada en la quasi autosuficiencia local en alimentos y energía, bajas emisiones de carbono y crecimiento con rendimiento negativo o cero.

Aquí, los anarquistas políticos pueden decir que justificar la autoridad gubernamental en el mundo real significaría justificar el modelo anterior, lo que de ninguna manera es una opción obvia (ver capítulo 7).

Poder para y poder como influencia

Lukes argumenta que "el núcleo común absolutamente básico o la noción primitiva que subyace detrás de todo análisis de poder es la noción de que A afecta de alguna manera a B" (2005: 27–8). Ahora claramente A y B pueden ser personas o grupos. Pero si B es un objeto físico, por ejemplo, un bloque de madera, y A lo mueve de aquí para allá, entonces todavía tiene sentido hablar de la acción

como una manifestación de poder: El poder de A para alterar la realidad física. Entonces, quizás una noción aún más básica es que A tiene poder en la medida en que A puede alterar la realidad, material y/o social. Este poder es antecedente a su uso: "está ahí" en la medida en que se puede predecir el éxito de los intentos del poseedor de la capacidad de influir en los objetos físicos o el comportamiento de otra persona (en una cadena jerárquica de mando, por ejemplo, la predicción del éxito constante sería muy fiable). Esta noción de poder-para, *potencia* (poder hacer) o, en castellano, *poder* ("ser capaz de") es distinta de la movilización de ese poder (susceptible de ser descubierto y desarrollado) por su poseedor.

La relación entre este concepto de potencia y la idea de poder como influencia (ya sea que se trate o no de un conflicto de intereses) es que son de un orden analítico diferente. El poder-sobre siempre tiene su origen en el poder del partido dominante. La fuerza no se puede aplicar sin alguna medida de esfuerzo corporal, un aspecto del poder-para, incluso si es suficiente con apretar una palanca o un gatillo (y que alguien haya construido la máquina). A no puede coaccionar a B sin ser capaz de exigir cualquier privación que especifique la amenaza inherente de la coerción (o sin poder darle a B la ilusión de que puede hacerlo). La coerción podría implicar, además de la fuerza, que A actúe para movilizar recursos y consentimiento en torno a una privación impuesta a B por personas distintas de A (a menudo de manera racionalizada). Si el juez no tuviera capacidad para hablar, leer y escribir, no podría efectuar ningún poder sobre el prisionero, aunque por ley "tiene" ese poder.

En un empleo clásico que la distinción entre el poder-para y el poder-sobre puede generar, Baruch Spinoza argumenta:

[El hombre] siempre se esfuerza en lo que a él respecta en

preservar su propio ser y (dado que todo hombre tiene derecho en la medida en que tiene el poder [potentia], ya sea sabio o ignorante), se esfuerza y lo hace por el derecho soberano de la naturaleza...

... Por otra parte, se deduce que cada hombre está sujeto al derecho de otro mientras esté bajo el poder del otro [sub potestate habere], y tiene el control de su propio derecho en la medida en que puede repeler toda la fuerza, tomar la venganza que le plazca por las lesiones que le causaron y, en general, vivir como elija vivir. (Spinoza 2000/1677, cap.2 §8–9, pp.41–2)

El poder–para, sólo puede actuar en la medida en que uno no es objeto de poder–sobre, concibiendo este último de forma genérica, independientemente de su origen y motivación. La diferencia entre esto y el enfoque de Weber sobre el poder es que Spinoza toma el punto de vista del hombre que se resiste a la dominación. Si bien la primera oración de la cita de Spinoza podría interpretarse como "el poder hace lo correcto", también podría leerse más subtextualmente, recordando el lugar de la "Naturaleza" en la filosofía de Spinoza.

La naturaleza, en la ética, es la totalidad del ser, o Dios, una realidad que es para Spinoza completamente determinista (Spinoza 1677). Esto explica por qué se usa el término "tener el control del derecho de uno", en lugar de Libertad, que de nuevo tiene un significado muy específico. Para Spinoza, en el curso determinista de Dios o la Naturaleza, el poder y el derecho son idénticos porque son ambos delirios (alucinaciones), pertenecientes al "segundo nivel" de conocimiento (que necesita ser trascendido junto con sus pasiones resultantes para lograr la "libertad humana").

Más materialmente, hay que tener en cuenta la distinción que se hace en la segunda declaración entre tener un "derecho" y estar "en

control del propio derecho". La subyugación, o la dominación, o el estar en el lado receptor del "poder-sobre", es para Spinoza estar sujeto al "derecho" de otro, que ese otro posee en la medida en que tiene potencia, o "poder-para".

John Holloway, que ve los conceptos como una relación "dialéctica" y "oposicional", también le ha dado un giro marxista reciente a la relación entre poder-para y poder-sobre. Refundición de la teoría marxista europea de alienación en términos de relaciones de poder, dice que el punto de partida del "poder-para" (poder hacer) es una capacidad para cambiar fundamentalmente el entorno material, como se refleja en las imágenes del homo faber. Sin embargo, la reproducción de las relaciones sociales capitalistas consisten en una conversión constante de "poder-para" en "poder-sobre": la transferencia del control de las capacidades humanas, principalmente en la forma de vender la fuerza de trabajo. Esto aliena a los humanos de su capacidad para hacer y los pone bajo el dominio del capital. Por lo tanto, Holloway sugiere una concepción de la lucha social centrada en la noción de liberar "poder-para" de su conversión en "poder-sobre" (Holloway 2002: 36-7):

El poder-para existe como poder-sobre, pero la potencia se somete a y está en rebelión contra el poder-sobre, y el poder-para es por lo tanto absolutamente dependiente de la metamorfosis del poder... El intento de ejercer el poder-para de una manera que no implique el ejercicio del poder sobre los otros, inevitablemente entra en conflicto con el poder-sobre... el poder-para, si no se sumerge en el poder-sobre, puede existir, abierta o latentemente, solo como poder-contra, como antipoder.

Tal concepción puede ser atractiva para fines ilustrativos particulares, pero tiene dos defectos principales. Primero, no es

especialmente útil para nuestra discusión actual. Tal análisis del poder tiene lugar en el nivel de la sociedad en su conjunto, en el que se asumen desde el principio las relaciones de producción capitalistas. No podemos concebir a los colectivos anarquistas como sitios en los que opera el mismo tipo de antagonismo. La cuestión no es, en nuestro caso, cómo operan los sentidos de poder objetables en la sociedad en su conjunto, sino con qué formas de poder podríamos tener un problema dentro de las estructuras ya antagónicas del movimiento libertario. Esto no quiere decir que estas estructuras estén necesariamente libres de poder. Sin embargo, es difícil argumentar que cualquier forma de poder objetable dentro de las agrupaciones anarquistas opera de la misma manera y se genera por las mismas razones que en la sociedad capitalista.

La segunda razón relacionada es que este marco presenta poder-para y poder-sobre en un antagonismo binario, y no sirve para explicar formas de influencia en las relaciones sociales que no son claramente casos de poder-sobre. Anteriormente anoté que el poder-sobre no agota todos los significados de influencia. Lukes (32–33) pregunta si la persuasión es en realidad "poder". Responde con un "sí y no". Sí, porque B hace algo que no habría hecho sin la intervención de A. No, porque bien podría decirse que B acepta autónomamente las razones de A, que es la causa de la acción de B. Frente a esta contradicción, Lukes invoca una irresoluble "antinomia kantiana" entre causalidad y autonomía, y deja las cosas como están.

Sin embargo, la influencia sin fuerza, coerción o manipulación, de hecho sin conflicto de intereses, es un área más amplia que normalmente se deja sin examinar. Muchas de estas interacciones no implican razones expresas. Imagine que A le pide a B un pequeño favor (un vaso de agua, o vigilar la bicicleta). Si B otorga el favor, en la práctica rara vez implicará una consulta previa sobre los motivos

de A. Esto se debe a que A y B comparten códigos culturales que se encuentran en el fondo de su explicación tácita y mutua de la situación. Aún así, A hace que B haga algo que B no hubiera hecho de otra manera. Pero seguramente importa poco si B no lo hubiera hecho porque no quería, o porque no se le había ocurrido hasta que A lo sugirió. A claramente tiene poder sobre B en el primer escenario, pero hay formas de poder cuya operación está tan distante de los significados centrales del poder (como conflicto de voluntad o intereses visibles o latentes) que requieren un examen por separado. Esto sugiere una visión del poder cooperativo, donde los individuos influyen en el comportamiento de los demás, pero su cooperación sigue siendo concordante con la autonomía de cada actor.

Poder-con o poder-entre

Tal perspectiva se describe en la triple distinción entre las formas de poder ofrecidas por la escritora ecofeminista Starhawk. Sus dos primeras categorías son paralelas a las anteriores. El poder-sobre se refiere al poder a través de la dominación, ya que se "ejerce en el lugar de trabajo, en las escuelas, en los tribunales, en el consultorio del médico. Puede gobernar con armas físicas o mediante el control de los recursos que necesitamos para vivir: dinero, comida, atención médica, o controlando recursos más sutiles: información, aprobación, amor" (Starhawk 1987: 9). La segunda categoría es "poder desde adentro", paralelo al poder-para, que es "similar al sentido de dominio que desarrollamos como niños pequeños con cada nueva capacidad de desarrollo: la euforia de estar de pie erguido, de caminar, de hablar las palabras mágicas que transmiten nuestras necesidades y pensamientos... Podemos sentir ese poder en los actos de creación y conexión, plantar, construir, escribir,

limpiar, sanar, calmar, jugar, cantar, hacer el amor".

A estos, Starhawk agrega una tercera forma, poder-con o poder-entre "el poder de un individuo fuerte en un grupo de iguales, el poder no para mandar, sino para sugerir y ser escuchado, para comenzar algo y verlo suceder".

En otro lugar ella habla del poder-entre como "la influencia que podemos ejercer en un grupo de iguales; nuestro poder para dar forma al curso del grupo y cambiar su dirección" (1987: 10 y 268). Para otros usos similares de "poder-con" en la literatura feminista, ver Eisler 1988, Woehrle 1992).

El poder-para se encuentra claramente en la misma posición generativa con el poder-con, como con lo hace con el poder-sobre: cuanto menos puede uno hacer cosas (para comunicar y movilizar capacidades, habilidades y recursos), menos puede influir en otros, sea o no en contra de sus intereses.

La idea de poder-con también es útil porque nos proporciona una categoría de poder que no está vinculada al poder y es capaz de ser ejercida tanto positiva como negativamente desde una perspectiva anarquista. De hecho, Starhawk ubica los temas centrales de "liderazgo" en grupos horizontales alrededor de las maquinaciones de poder-con.

Estas serán discutidos en el próximo capítulo. Primero, sin embargo, podemos tratar el aspecto relativamente menos problemático del poder en términos "estáticos" –el acceso desigual a la influencia entre los individuos, las diferencias de "poder-para" y, en consecuencia, lo que puede generar el "poder-con".

Igualdad y "Recursos activistas"

Ahora, en su definición, Starhawk no aclara en qué consiste la igualdad de un "grupo de iguales". Supongo, sin embargo, que lo que ella tiene en mente es un grupo que no está estructurado jerárquicamente y no tiene mecanismos internos de coerción. Significaría que el poder-sobre, a primera vista, está ausente de la situación (criticaré esta suposición en el próximo capítulo). Sin embargo, un sentido en el que está mal suponer sin calificación que los miembros del grupo son iguales, es su capacidad para ejercer el poder-con (cuán empoderados están). Por lo tanto, podríamos aclarar que los patrones problemáticos de liderazgo en los grupos anarquistas pueden verse como resultado de una distribución desigual del poder-con. El poder-con se distribuye de manera desigual, siendo ejercido por algunos individuos más que por otros. Por lo tanto, las personas que tienen influencia pueden no ser un problema como tal, pero los anarquistas insistirían en la conexión crucial con la igualdad en el acceso a esa influencia y, en consecuencia, en la distribución de "liderazgo" cuando éste es visto a lo largo del tiempo.

Starhawk apela a los grupos para identificar cómo opera la influencia entre ellos y evaluarla, de modo que "aquellos que no tienen mucha influencia puedan comenzar a considerar si la quieren y cómo obtenerla". Como parte de este proceso, a aquellos que tienen un reparto desigual del poder se les pide que ejerzan un "liderazgo receptivo... el arte de ejercer poder con formas que fomenten la libertad", que "se vea a sí mismo como una condición temporal. En lugar de usar habilidades, conocimiento, información y experiencia para afianzarnos en una posición de poder, los compartimos, tratamos de difundirlos lo más ampliamente posible

entre otros. Todos pueden ver cómo se eligen los líderes, y cómo ellos mismos pueden asumir más responsabilidad y obtener más poder en el grupo" (271–2). En esa lectura, las personas que se encuentran en posiciones de liderazgo deben redistribuirlo.

El punto, nuevamente, es que la redistribución implica alguna forma de igualdad como objetivo. No es una "igualdad de poder", ya que esta es una noción realmente poco clara, sino tal vez algo así como "igualdad de acceso a la influencia" en los círculos activistas, cuando todos pueden, si lo desean, contribuir de manera genuinamente igual a la definición de la dirección del movimiento, a la toma de decisiones colectivas, y más generalmente a cambiar el mundo. Significa que cualquiera puede obtener fácilmente las habilidades, los recursos, el reconocimiento y el apoyo que necesita para ser efectivo y sentirse valorado. La fórmula de "acceso igualitario a la influencia" es adoptada por las definiciones teóricas de democracia (cf. Gould 1988, Christian 1990), lo que no quiere decir que tal ideal encuentre alguna medida de realización dentro del Estado "democrático". Más importante aún, nos da una forma concreta de entender la aserción de "todos somos líderes". Para observar nuevamente la palabra liderazgo, Starhawk (269–270) intenta esta distinción:

En células o grupos de afinidad, que son pequeños e íntimos, cuando las personas son relativamente iguales en experiencia relevante y compromiso, se conocen bien y tienen tiempo para desarrollar confianza, el poder y la responsabilidad se pueden compartir por igual y todos pueden sentirse empoderados. Tales grupos no son, en realidad, sin líderes, sino más bien "llenos de líderes": todos en el grupo se sienten empoderados para comenzar o detener cosas, para desafiar a otros o enfrentar desafíos, para avanzar o retroceder.

"Todos líderes" puede ser una descripción más adecuada, pero sea cual sea el lenguaje que usemos, el punto principal es que lo que hace que dicho liderazgo sea aceptable es que se distribuye por igual (en el caso "sin líderes", lo que se distribuye por igual es nada). En cualquier grupo de personas, si todos poseen una cantidad de liderazgo aproximadamente igual en diferentes momentos, entonces esto es mejor que si algunas personas lo poseen la mayor parte del tiempo, y mucho mejor que si muy pocas personas hacen de líderes –tienen toda la influencia sobre cómo van las cosas– todo el tiempo. Cuanto más distribuido está el acceso de las personas a la influencia (con el tiempo y donde les importa), más se entiende el lema "todos somos líderes". Sin embargo, para abordar la (re) distribución, necesitamos una idea más clara sobre los fundamentos del poder en los movimientos sociales, en su aspecto material y sociológico ¿Qué genera la capacidad de influir en otros activistas? ¿Y en qué medida pueden (algunos) de estos factores ser igualados?

La literatura impulsada empíricamente por las redes de movimientos sociales proporciona una serie de ideas valiosas sobre el funcionamiento de la influencia dentro de ellas. En un estudio etnográfico del grupo anarquista Earth First! (¡Primero la Tierra!) de Manchester, Jonathan Purkis (2001) conceptualiza la influencia desigual como resultado de las desigualdades en el "capital cultural", tomando prestado el término de Bourdieu, "la cantidad colectiva de conocimiento adquirido, habilidades y perspectiva estética que permite que grupos o individuos se produzcan como un grupo viable de fuerza social". Así, por ejemplo,

aunque Phil se describió a sí mismo como el "coordinador" de MEF! (Manchester Earth First!) Había pocas dudas de que otros grupos políticos en Manchester lo percibían como el líder. Esto parecía ser reforzado por el capital cultural que

tenía a su disposición: acceso a los hogares, a una máquina de fax y servicios electrónicos, amistades personales con varios de la media docena de miembros originales de UKEF! (United Kingdom Earth First!), y empleo con una organización "comprensiva". Su posición estable en Manchester aseguró que, independientemente de lo que estuvieran haciendo otros activistas, siempre parecía un poco en cabeza. (12)

De manera similar, el sociólogo Mario Diani (2003: 106) invoca una visión "relacional" del liderazgo en los movimientos sociales en general. Los roles de liderazgo pueden resultar de

la ubicación de ciertos actores en el centro de los intercambios de recursos prácticos y simbólicos entre las organizaciones del movimiento. Esto no generará dominación, si con eso nos referimos a la capacidad de los actores para imponer sanciones sobre otros para controlar su comportamiento, sino más bien diferentes grados de influencia. Esto último puede consistir, por ejemplo, en la capacidad de los actores para promover el trabajo de coalición entre las organizaciones del movimiento.

Mientras que una narración proveniente del activista Chris Crass, narra los desarrollos en su grupo Food Not Bombs (Comida, no bombas) (Crass 2002):

Comenzamos a identificar posiciones de liderazgo en el grupo y mantuvimos debates abiertos sobre el poder y formas estratégicas de repartirlo... viendo diferentes niveles de responsabilidad como escalones para ayudar a las personas a hacer cosas concretas, construir su participación, aumentar su sentido de lo que son capaces y desarrollar las habilidades

necesarias para el trabajo... [se trata también de alentar, reconociendo que las personas con frecuencia tienen enormes inseguridades sobre si son lo suficientemente buenos, tienen suficiente experiencia, tienen algo que valga la pena decir y dudan de que alguien piense que son lo suficientemente capaces].

Crass llama a este proceso "desarrollo de liderazgo", un término con el que todavía me siento bastante incómodo, ya que resuena demasiado al lenguaje paternalista de la política de renovación urbana, así como con el lado más oscuro de la teoría de gestión (cf. Hammonds 2000). Pero lo importante para nuestros propósitos es que estos y otros análisis apuntan hacia la idea de "recursos activistas" como una candidata atractiva como moneda de influencia dentro de los movimientos sociales nominalmente no jerárquicos. Por lo tanto, me gustaría desarrollar cierta claridad sobre la igualación del tipo de recursos que se requieren para una influencia efectiva en el activismo. Como punto de partida para la adaptación, podemos usar la tipología sugerida por Jo Freeman (1999: 241: –265). Ella divide los recursos activistas en tangibles e intangibles. Los recursos tangibles identificados son dinero, espacio y publicidad. Los recursos intangibles se dividen en no especializados (tiempo, compromiso) y especializados: experiencia, acceso a redes, acceso a tomadores de decisiones y estatus dentro del movimiento y en el sistema político más amplio.

La lista de recursos que Freeman, desarrolla para analizar el movimiento de mujeres, no es del todo relevante para nuestros propósitos. El acceso a los tomadores de decisiones y al estatus dentro de la política, por ejemplo, puede ser ignorado como algo periférico a las preocupaciones anarquistas. Pero el verdadero problema es que el análisis de Freeman está condicionado por la falta de una agenda igualitaria. Al tratar los recursos especializados

de manera instrumental, Freeman convierte su desigualdad legítima en una definición: "Su característica esencial es que son poseídos por solo unos pocos participantes; solo unos pocos realmente necesitan poseerlos, ya que el punto de rendimientos decrecientes se alcanza muy rápidamente. Primero, si la distribución desigual es la "característica esencial" de algunas cosas, entonces estas cosas están "distribuidas desigualmente", y son no "especializadas". ¿Todos los recursos materiales, que también están distribuidos desigualmente, son "especializados"? Freeman obviamente piensa que no lo son, y tiene razón porque eso claramente perdería el significado de "especializado", lo que apunta a algo que tiene que ver con una división del trabajo. La aceptación incuestionable de la lógica de la especialización y la eficiencia ignora la posibilidad de que se pueda mejorar la igualdad alterando o reduciendo la rigidez de la división del trabajo, al menos en términos de las relaciones entre los individuos dentro de un grupo colectivo dado. Sin embargo, en el modelo de Freeman, "especializado" es solo un código para "desigual". Como resultado, la desigualdad se convierte en parte del modelo; la definición excluye pensar que los recursos "especializados" son propensos a la igualación, o que lo son, al menos en parte.

Más fundamentalmente, debemos cuestionar la diferenciación tangible/intangible. Hacer referencia al dinero –la expresión legal de una relación social–, como un recurso "tangible" es inexcusablemente reificante (Marx 1857: cap. 5, cf. Lukacs 1967/1920). Más bien, el punto sobre estos recursos no es si o no son tangibles, lo que no explica nada acerca de su desigualdad, sino más bien si implican o no un juego de suma cero⁵, ya sea que la

5 En teoría de juegos no cooperativos, un juego de suma cero describe una situación en la que la ganancia o pérdida de un participante se equilibra con exactitud con las pérdidas o ganancias de los otros participantes. Se llama así porque si se suma el total

posesión/uso/consumo de un recurso por una persona impida/excluya/disminuya que otra persona haga igual. La camioneta solo se puede usar para un propósito a la vez. Si uso dinero para comprar X, no puedo usar el mismo dinero para comprar Y. Por otro lado, puedo enseñarle fácilmente una habilidad o darle información, duplicando efectivamente el recurso en cuestión sin agotarlo para mí mismo. A tales recursos de suma no nula debemos agregar la publicidad, en la medida en que esté en formatos electrónicos accesibles (en cuyo caso, otros recursos de suma cero se convierten en un problema: computadoras, impresoras, acceso web...).

Del mismo modo, es cuestionable si, como piensa Freeman, el punto sobre los recursos "no especializados, intangibles" es que "cualquier participante podría contribuir con ellos si así lo desea". Precisamente por las diferentes limitaciones que las personas tienen en su tiempo, es decir, su tiempo no se rige únicamente por sus inclinaciones, este recurso es desigual. El tiempo también es un recurso de suma cero: no puedo dedicar mi tiempo a diversas cantidades de actividades a la vez, y no puedo darle más tiempo del que dispongo. En cuanto al compromiso, que Freeman define como "la voluntad de tomar riesgos o entretener inconvenientes", todos, excepto los existencialistas, están de acuerdo en que, al menos en cierta medida, depende de las circunstancias personales: la edad, la biografía, las experiencias, etc. El compromiso es que, aunque no es cero, es más difícil de duplicar que las habilidades y el acceso a las redes. También lo son la energía y los recursos como la confianza, la articulación y el carisma, que analizo a continuación. Teniendo en cuenta estos puntos y dando ejemplos de relevancia

de las ganancias de los participantes y se resta las pérdidas totales el resultado es cero. El go, el póker y el juego del oso son ejemplos de juegos de suma cero. (N.e.d.)

contemporánea, permítanme sugerir ahora mi propia tipología de recursos activistas:

Obviamente, esta es solo una posible asignación. Quizás se puedan identificar otros recursos que den influencia a una persona en agrupaciones colectivas anarquistas, y se pueden sugerir diferentes subdivisiones. Sin embargo, la tipología ofrecida aquí proporciona material suficiente para la discusión. Ahora podemos preguntar: ¿qué mecanismos de igualación voluntaria están disponibles para cada tipo de recurso? Solo estoy buscando mecanismos voluntarios porque solo ellos tienen alguna posibilidad de ser una aplicación en el movimiento anarquista.

Comenzando con recursos de suma cero, podemos considerar dos formas distintas de redistribución voluntaria: compartir y colectivizar. Compartir redistribuciones de una persona a otra o más personas. La persona que comparte somete la porción que comparte a discreción de la persona con quien comparte. Si tengo una camioneta, puedo compartirla con usted por un día y someterla a su discreción, con o sin un acuerdo explícito sobre el propósito para el cual la usará. También puedo compartir permanentemente un recurso de suma cero con una persona o grupo. En este caso, aceptamos que el uso de la camioneta, que solía estar sujeto a mi exclusivo criterio, ahora también está sujeto a la toma de decisiones por parte de otras personas. En cuanto al dinero, estoy familiarizado con tres casos en los que los activistas anarquistas ganaron un millón de libras y más por herencia. En dos casos, parte del dinero se usó para establecer fondos de activistas que financian proyectos. En otro, se creó un fondo donde varios grupos de todo el país solicitaron y recibieron diez mil libras cada uno para establecer centros sociales.

La colectivización (o poner en común) redistribuye de varias personas como individuos a las personas como grupo, sometiendo el

uso del recurso completo a su toma de decisiones colectiva, donde antes diferentes partes del mismo quedaban a discreción de cada individuo. Nuevamente, el dinero es el ejemplo más obvio. Esta vez, sin embargo, el dinero colectivizado también puede ser dinero potencialmente accesible para las personas. Los miembros de un grupo pueden ir y recaudar donaciones o fondos para su actividad por separado y luego agruparlos. Si varios anarquistas tienen acceso individual a lo que llaman una "blag", un truco para conseguir dinero blanco de alguna institución, pueden convertirlo en un *blag* colectivo mediante la creación de un fondo que se puede utilizar para las acciones. Pueden además compartir el dinero al tomar decisiones sobre el dinero accesible para las personas que no tienen un *blag*. Los espacios están sujetos a la misma lógica. Los espacios personales se pueden compartir y los espacios colectivos se pueden establecer. Si, en un lugar determinado, el único espacio disponible para reuniones o para hacer pancartas es una casa grande propiedad de una cooperativa activista, entonces los miembros de esta cooperativa y su entorno tendrán acceso desproporcionado al espacio y, por lo tanto, una influencia desproporcionada en el movimiento. Una solución es alquilar una casa más pequeña para vivir y canalizar el resto de sus beneficios de vivienda para operar un centro social.

Pasando a los recursos de suma no nula, aún pueden observarse prácticas de compartir y colectivizar, pero bajo diferentes parámetros. En el caso de compartir, un recurso de suma distinta de cero, como una habilidad, o alguna información, o un archivo de video, puede duplicarse de una persona a otra. La importancia de redistribuir (en realidad multiplicar) tales recursos ya es ampliamente reconocida en los círculos anarquistas, como se expresa en una declaración reciente de un miembro del colectivo que dirige la librería anarquista Blackstar en Nueva Zelanda (AlexandeR 2004):

Todavía veo un lugar para las cualidades de liderazgo representadas por diferentes personas en diferentes momentos... con esto quiero decir que reconocemos las habilidades o experiencia particulares de una persona en un área, digamos acción creativa directa o investigación o lo que sea, y eso puede significar que el colectivo escucha más atentamente a esas personas, o tal vez se les asigna un rol de facilitador (para usar un término querido por mi). Sin embargo, estas posiciones deben rotarse y debe haber habilidades compartidas regularmente para garantizar que todos los que lo deseen puedan asumir roles particulares.

El acceso a las redes es otro recurso activista clave que se puede compartir de esta manera. Dado que los medios activistas locales tienden a estar bastante integrados, este tipo de recurso necesita una redistribución particular cuando se trata de actividades a gran escala, como la coordinación de acciones directas simultáneas o campañas a más largo plazo. Sin embargo, a menudo es una condición importante para el trabajo diario. Debido a la naturaleza altamente descentralizada de los movimientos activistas, la capacidad de iniciar y llevar a cabo acciones está fuertemente condicionada a la capacidad de comunicarse con las personas fuera del entorno personal. Por lo tanto, el acceso a las redes se puede considerar en términos de la cantidad y la calidad de los enlaces de comunicación que una persona tiene con otros activistas, en particular aquellos fuera de su grupo inmediato o área local.

Los enlaces de comunicación no existen entre los grupos como tales. Son los individuos dentro de los grupos los que se comunican entre sí, unos más que otros. En su etnografía de redes activistas en Barcelona, Jeff Juris (2004: 49) identifica, como los nodos de red más importantes, las personas que descifran, combinan y recombinan

códigos culturales, permitiendo así la circulación de información entre diversas formaciones de red. [Entre ellos hay] "relajadores sociales", que procesan y distribuyen información a través de los nodos interconectados de una red en particular, y "comutadores sociales", que ocupan posiciones nodales clave dentro de múltiples redes y pueden canalizar flujos de comunicación entre alternativas de sectores en movimiento. A través de estas prácticas concretas de redes, las redes activistas se expanden, diversifican o contraen. Sin embargo, a pesar del discurso predominante del igualitarismo, los transmisores de redes, y aún más, los comutadores de redes ocupan posiciones clave de poder, lo que les permite influir significativamente en el flujo, la dirección y la intensidad de la actividad de la red.

La difusión más amplia de tales capacidades de red puede contribuir significativamente a igualar el acceso a la influencia. En el nivel más básico, la conectividad de una persona aumenta enormemente por la conciencia y el acceso a los espacios de comunicación con individuos de diversos grupos y lugares. Pueden ser reuniones regionales o internacionales, listas de correo electrónico y foros web. Más allá de esto, la familiaridad con la iteración del arco de las redes relevantes (quién está en contacto con quién, quién está trabajando en qué) también es un recurso que se puede transferir. Más sustancialmente, sin embargo, el aspecto cualitativo de los lazos de redes está determinado en gran medida por la afinidad personal, el conocimiento mutuo y la confianza. Estos también pueden extenderse, por ejemplo, por activistas que se confían mutuamente y se presentan entre ellos a amigos igualmente confiables.

Ahora llegamos a recursos que no son suma cero, y que también son difíciles de transferir. Algunos, como el compromiso y la energía, ni siquiera son recursos estables para un individuo determinado: el

primero cambia con las prioridades y circunstancias, el segundo a menudo está condicionado por la salud, el estado de ánimo y la disposición. Una combinación tan compleja de factores influye en estos recursos que es difícil ver cómo se pueden transferir conscientemente. Además, hay un grupo de recursos que se pueden identificar en el área de la comunicación interpersonal y la dinámica de grupo cara a cara. La posesión de rasgos y habilidades individuales como el discurso articulado, la confianza en uno mismo, las convicciones fuertes, incluso la apariencia externa, ciertamente juegan un papel en la capacidad de una persona para influir en los demás. Aunque a veces tales recursos se pueden adquirir o desarrollar conscientemente, transferirlos es una cuestión diferente; parece haber algo inmediatamente extraño en las imágenes de los anarquistas que se dan entre sí "entrenamiento de carisma" y lecciones de articulación, personalidad y ánimo. Lo que es angustioso de esta imaginación es que una vez más, evoca el enfoque de tales cualidades en el mundo de los negocios y estadista, donde poseerlos es importante para generar influencia. Por lo tanto, el estado de estas cualidades como recurso ya está desestabilizado. ¿Por qué tales cualidades se nos presentaron como recursos en primer lugar? ¿Está nuestro proceso de pensamiento sobre los recursos siendo influenciado por suposiciones problemáticas, trasladadas desde ámbitos de interacción jerárquicamente organizados donde existe el poder-con, pero como complemento de un poder más abierto? ¿Los diferentes entornos de la acción humana otorgan a estas cualidades diferentes grados de importancia, en cuanto a generar influencia? Por ejemplo, un entorno competitivo parecería requerirlos más que uno más dinámico. En un contexto anarquista, claramente se necesita más confianza y articulación para convencer a una gran asamblea de aceptar un curso de acción, que para organizar una acción autónoma con otras cinco personas. Estas anomalías plantean el segundo problema en torno a la organización anarquista: las formas micropolíticas en que se ejerce el poder, sus protocolos formales e informales. Me referiré a esto en el próximo

capítulo.

CAPÍTULO 5: PODER, INVISIBILIDAD Y SOLIDARIDAD

Liderazgo y poder en la organización anarquista II

Siempre debes tener un plan secreto. Todo depende de esto: es la única pregunta. Para no ser conquistado por el territorio conquistado en el que llevas tu vida, para no sentir el horrible peso de la inercia destruyendo tu voluntad y arrojándote al suelo, para no pasar una noche más preguntándote qué hay que hacer o cómo conectarte con tus vecinos y compatriotas, debes hacer planes secretos sin respiro. Planifica la aventura, planifica el placer, planifica el pandemonium, como lo deseas; pero planifica constantemente.

CrimethINC,
Recetas para el desastre (Olympia, 2004)

Hasta ahora, la discusión sobre el poder se ha centrado en el acceso igualitario a la influencia no coercitiva, describiendo los

componentes de los diferenciales de poder entre los individuos, y observando cómo pueden cambiar con el tiempo con una reparación igualitaria. Pero esto no envuelve completamente los debates anarquistas actuales sobre el poder. La cuestión de cómo funciona el poder una vez que se ejerce merece una discusión separada de cómo se distribuye el acceso a él en primer lugar. La desigualdad en términos de la capacidad básica para participar es un problema, sin importar cómo se lleva a cabo esa participación o qué proceso se utiliza para tomar decisiones colectivas. Por el contrario, incluso una influencia igualmente distribuida puede ser abusada y abusiva. El problema aquí, entonces, no es la distribución del poder sino la dinámica del poder en acción: los canales por los que fluye y la cuestión de qué tan sintonizados están esos flujos con las ideas anarquistas sobre el cambio social.

Ahora nos movemos, entonces, a las diversas ansiedades y dilemas que los anarquistas tienen en torno a lo que llaman su "proceso". Es erróneo restringir la noción de proceso al proceso de toma de decisiones. Las preguntas sobre "el proceso" incluyen preguntar si algo necesita ser entendido, "decidido" en absoluto, y si es así, por quién y en qué tipo de escenario. En realidad, con esta palabra, los anarquistas se refieren al proceso más amplio de comunicación y coordinación orientada a objetivos que está teniendo lugar en el movimiento. Si la atención a los diferenciales de acceso significa mirar el "qué" del poder, entonces la atención a algo como el "proceso", ampliamente entendido, significa mirar el "cómo" del poder. Preguntar sobre el "cómo" del poder es preguntar sobre su aspecto de interacción, sobre la forma en que los anarquistas realizan la actividad dinámica de la organización. Algunas de las preguntas más problemáticas que surgen aquí involucran las formas en que los anarquistas germinan sus esquemas y complots. Esto ocurre con mayor frecuencia en el entorno íntimo y, para algunos, inexplicable de redes de cadena de amigos y grupos de afinidad

fluida.

Antes de abordar el tema en su nivel sustantivo, deben hacerse tres aclaraciones. La primera se refiere a la descentralización como principio funcional del movimiento anarquista. La segunda se refiere a la distinción entre coerción y ejecución, y la incompatibilidad de esta última con sanciones sociales difusas. La tercera se refiere a la ejecución como la línea de separación entre el anarquismo y la democracia.

Descentralización

En el capítulo anterior, la discusión se desató con "recursos escurridizos", como el carisma y la iniciativa, y su papel continuará examinándose a continuación. Primero, sin embargo, se deben establecer algunos marcadores con respecto a la zona básica en la que la interacción anarquista se lleva a cabo. Las "reglas del juego" en la organización anarquista son muy diferentes de las que se tienen en la esfera pública en general, y esta diferencia es en gran parte lo que causa la falta de claridad y la confusión al pensar en el ejercicio de la forma de poder en la óptica anarquista. Puede obtenerse cierta claridad inicial al observar más de cerca un concepto anarquista conocido: "descentralización", especialmente preguntando cuál es la relación entre la descentralización como "valor" y la descentralización como un principio funcional de facto.

La descentralización a menudo se cita en las discusiones de los anarquistas sobre la pregunta "¿Es importante la decisión sobre X y por quién?". Esta pregunta a menudo se confronta en grandes reuniones anarquistas, y el siguiente relato se basa en la observación

de las reuniones bimensuales de la red Dissent!, que se organizó contra la reciente reunión del G8 en Escocia. En esas reuniones, a menudo se hizo referencia a la "descentralización" al proponer no tomar una decisión sobre X. Parte de esto se debió a fatiga: las reuniones grandes son asuntos muy aburridos, y el proceso de consenso que es un pilar de la toma de decisiones en la cultura política anarquista exige mucho de la atención. Sin embargo, ya sea de forma consciente o predeterminada, el espacio para la toma de decisiones a un nivel de toda la red parece haber sido muy pequeño.

La mayor parte de la actividad que ocurrió dentro de la red fue en el terreno de grupos de afinidad, grupos de trabajo y redes individuales en gran medida autónomos. Pero incluso si era solo una excusa, la descentralización todavía se expresaba como un principio, como un valor, o al menos como una regla general ampliamente aceptada. A veces, un activista diría algo en el sentido de que "una sesión plenaria no debe microgestionar a los grupos más pequeños; debemos confiar en las personas para que sigan con sus planes y proyectos siempre y cuando estén trabajando dentro de los principios de la unidad".

Se vio que la descentralización implicaba autonomía dentro de algunos perímetros definidos, típicamente los "principios de unidad" (en el caso de Dissent! eran las señas de identidad de la PGA). La descentralización a menudo también se citaba como un principio de subsidiariedad, ya que en "X debería decidirse en la escala más baja apropiada". Sin embargo, esta es una noción engañosa. Si bien la subsidiariedad es un principio importante para promover la autonomía económica y social En el caso de las comunidades, tiene poco significado en una red fluida que no tiene una ubicación geográfica como tal, ni un centro, ni una estructura vertical. En tal entorno, es difícil entender qué podría significar "escala".

Tome el siguiente escenario observado: una sesión plenaria de la red está discutiendo cosas como transporte o soporte legal. Las

personas en la reunión citan "descentralización" y acuerdan que estas decisiones deben tomarse en un grupo de trabajo. Al mismo tiempo, estos grupos de trabajo tienen roles y miembros en toda la red de todo el país, y por lo tanto suceden en la misma "escala" como el plenario. Nada de ellos es "local", por lo que son centros de poder.

Para describir lo que está sucediendo, se podría decir que el plenario, un "centro" temporal de poder colectivo o influencia en la red (que solo existe en sus convocatorias bimensuales) está "sembrando" varios "centros" nuevos en que las personas tienen una nueva historia en la cabeza sobre quién hace qué. Pero lo que podemos ver ahora es que si hablamos de centros, lo que hace la descentralización es que no sean menos sino más influyentes. Cuando la gente dice que quiere "descentralización", la gramática de la palabra nos haría pensar que quieren un proceso que deshaga algo más, ya sea un proceso o una condición de centralización, de agregación de poder en pocos lugares. La interpretación de la descentralización en la sesión plenaria es que significa que debe haber un proceso para aumentar el número de "lugares" (presenciales o virtuales) donde se ejerza el poder, evitando al mismo tiempo las desproporcionadas agregaciones de poder, y/o transferir el existente a nuevos locales (un principio de igualdad promulgado en un número cada vez mayor de destinatarios).

Esta fórmula, sin embargo, no distingue entre diferentes tipos de poder. Se puede hacer para acomodar el poder-sobre como receptor legítimo de la descentralización, en lugar de abolirlo. Para agudizar aún más la diferencia, aislemos la descentralización del poder-sobre. Imagine que el comité central del partido comunista gobernante de la República Popular de Titoslavija ha decidido, por cualquier motivo, descentralizar su uso del poder, otorgando a las autoridades provinciales más autonomía frente al gobierno central

(en la planificación económica, por ejemplo). No importa que las autoridades provinciales estén organizadas jerárquicamente y sean de un solo partido, democrático o no, esto sigue siendo descentralización. Pero en tal caso, la transferencia de poder a nuevos centros requeriría dos cosas. En primer lugar, debería definirse y gestionarse con anticipación, establecer protocolos para la ejecución de nuevas funciones y servicios por parte de las autoridades provinciales, capacitar a nuevos funcionarios, etc. Segundo, requeriría algún tipo de mecanismo de legitimación, como una enmienda a la constitución del partido.

Con los anarquistas, sin embargo, la transferencia de poder a nuevos centros no se gestiona ni se legitima. En la práctica, lo que suele suceder con la creación de nuevos centros o lugares de poder es que, cuando se reúna el plenario, varias personas que deseen ofrecer voluntariamente su tiempo y esfuerzo para avanzar en estas cosas ya habrán formado grupos de trabajo, abiertos para que otros se unan.

En este ejemplo, entonces, "la decisión" del plenario de "descentralizar" se reduce a un anuncio de un hecho consumado. Esto plantea la cuestión de la legitimación. Al principio, uno pensaría que el hecho de que el plenario haya acordado que la creación de grupos de trabajo es buena y constituye algún tipo de ratificación y, por lo tanto, un mecanismo de legitimación. Pero, ¿qué pasaría si los grupos de trabajo simplemente anunciaran su existencia, sin tratar de generar discusión en el plenario?

A menos que con el propósito del grupo pareciera que las personas involucradas fueran extrañas o controvertidas, el anuncio pasaría sin discusión (a lo sumo con algunas preguntas de aclaración). En otras palabras, la gente vería la misma "legitimidad" en los grupos de trabajo, incluso si se les puede llamar así, independientemente de si dieron o no su consentimiento explícito en una sesión plenaria. Es difícil ver cómo los miembros del grupo de

trabajo se aceptan de alguna manera, ya que la cuestión de la delegación y el mandato es muy difícil aquí. "La membresía" en el grupo de trabajo está abierta para que las personas se unan, y puede cambiar en cualquier momento. A diferencia de Titoslavija, entonces, quién se une a los grupos de trabajo no es administrado, sino generado por individuos sin mayor supervisión.

Lo que revela esta discusión sobre la cultura anarquista de la descentralización es que, aunque a menudo se trata como un valor, la descentralización es también un "principio organizador" del movimiento anarquista en un sentido empírico. El movimiento ya está descentralizado de manera observable. Además, como acabamos de decir, una atención más cercana revela que los activistas tienden a reproducir esta forma de organización por defecto. Lo que quisiera ir más lejos al sugerir es que esta cultura profundamente arraigada de descentralización se basa en el hecho de que es estructuralmente inevitable. Esto se debe a que "el elefante en la cacharrería" a menudo se ignora durante las discusiones sobre el proceso anarquista debido a la ausencia de control.

Entre control y coerción

El concepto de "control" introducido aquí está ausente de las tipologías de poder revisadas en el capítulo anterior. El control se entiende como una variante particular de un término relacionado, la "coerción".

Lo último, hemos dicho, es la extracción del control mediante una amenaza de privación. Ahora no debería esperarse que los

anarquistas digan que quieren una sociedad "sin coerción" como tal, o que no usarían la coerción ellos mismos. Si alguien me ataca, hoy o en una "sociedad anarquista", ciertamente intentaré detenerlo. La transformación social también implicará algunas formas de coerción no defensiva, por ejemplo contra los propietarios (sobre violencia, ver capítulo 8). Incluso en las comunidades de cazadores-recolectores y horticultores en las que muchos anarquistas buscan señales sobre la vida no jerárquica, existe el uso de "sanciones sociales difusas" –rechazo, marginación, exclusión– cuya aplicación o amenaza coaccionan el comportamiento sociable para algunos (Barclay 1990).

El control, por otro lado, es una coerción que tiene dos atributos adicionales. Primero, está racionalizado e institucionalizado. El control es una coerción que sigue procedimientos y pautas formales, de modo que tanto la víctima como el autor saben qué comportamientos se esperan de ellos. Por lo general, es una forma de coerción contra la cual la sociedad considera ilegítimo y/o ilegal defenderse, es decir, está vinculada a una forma legal/racional de autoridad política de facto (Weber, 1958). En segundo lugar, es en la coerción donde la amenaza es permanente. Los medios y protocolos para el control están constantemente disponibles para el ejecutor. El coercitivo, sin mayor especificación, puede tener que "inventar" sus propios medios y estrategia para la coerción. Ambos aspectos diferencian el control de la coacción como un fenómeno esporádico o difuso.

Claramente, los anarquistas "se oponen" a la aplicación de la ley: después de todo, es cosa del Estado. Sin embargo, lo que a menudo pasa desapercibido es que los anarquistas pueden y utilizan la coerción, en forma de sanciones sociales difusas: chismes, marginación, rechazo a trabajar con alguien, o manifestaciones públicas de desconfianza. Las sanciones sociales amenazan en la

medida en que para una persona pueden contaminar sus relaciones con otros miembros de un grupo o, en última instancia, inducir a abandonarlo. La marginación como resultado en un grupo de anarquistas puede no parecer muy costoso, en comparación con las amenazas emitidas por el Estado, o incluso el difuminar las sanciones en una comunidad tribal, donde la supervivencia de uno puede depender de la cooperación. Sin embargo, el costo no es ni excesivo ni insignificante, solo podría ser así si no hubiera un propósito en participar en el movimiento. Por ejemplo, a menudo existe un alto grado de superposición entre el medio político de los activistas y su entorno social, siendo camaradas la mayor parte de los amigos. Por lo tanto, un individuo también enfrenta el costo de desplazarse a la periferia de su entorno social, perdiendo lazos de amistad y oportunidades de interacción social con personas de ideas afines fuera del círculo activista. Este costo es mayor, si el mayor número de amigos son activistas, y menor en la medida en que los lazos de amistad individuales que se crearon a través del activismo puedan continuar.

Sin embargo, el punto es que, si bien las sanciones sociales pueden constituir una forma de coerción (que los anarquistas pueden tener otras razones para no objetar "como tales"), no son algo sobre lo que se pueda construir un edificio de control, tomados por sí mismos, no ceden fácilmente a la permanencia y la racionalización que conlleva la aplicación de las normas. Son por su naturaleza empleables de forma esporádica y difusa. Más allá de las sociales, las sanciones disponibles que pueden ejercerse en un movimiento social en red son casi iguales a cero. Los anarquistas no tienen ejército ni policía, ni medios para movilizar sanciones económicas entre ellos. Cuando se trata de eso, entre los activistas apenas hay recursos para que A evite que B haga algo que B quiere hacer con firmeza, o para que A haga que B haga algo que B se niega a hacer. Ciertamente no hay forma de institucionalizar la movilización de estos escasos

recursos.

La falta de sanciones apropiadas, entonces, hace que la coerción institucionalizada no solo sea indeseable para los anarquistas en su política, sino que sea estructuralmente imposible. Esto es importante; porque donde a priori no se obliga a cumplir, solo puede haber anarquía. Las relaciones humanas en las redes activistas seguirán patrones anarquistas casi por defecto. El movimiento está haciendo un buen trabajo prefigurando las relaciones anarquistas simplemente porque el control está completamente ausente de sus estructuras. Quizás esto solo sea posible con las actividades dislocadas del movimiento activista, no comprobadas en el terreno más desordenado de la vida comunitaria, la producción de alimentos, etc. No estoy preguntando si este incumplimiento absoluto puede o no funcionar en una sociedad anarquista, donde las relaciones abarcan todas las áreas similares (creo que puede, en la medida en que haya facilidad de movilidad entre las comunidades, lo que hace que el costo de la secesión sea bajo). Pero lo que no se puede negar es que, en lo que respecta al movimiento contemporáneo, la descentralización y la autonomía son hechos, y están ahí porque la falta de posibilidad para el control sostiene la totalidad de las actividades anarquistas sobre la base de una asociación puramente voluntaria.

Anarquismo y Democracia

Una vez que cambiamos nuestra comprensión del proceso anarquista de esta manera, podemos entender lo que más nubla nuestro proceso de pensamiento: el continuo desarrollo del debate

en términos democráticos. Si bien existen paralelismos importantes entre algunos de los valores que animan las prácticas de proceso colectivo de los activistas y los que aparecen en el discurso democrático contemporáneo, especialmente en torno a la "participación", la "inclusión" y la "deliberación", todavía existe una diferencia fundamental entre las coordenadas de debate. El discurso democrático supone, sin excepción, que el proceso político resulta, en algún momento, en decisiones colectivamente vinculantes, que estas decisiones están legitimadas. Incluso bajo condiciones estrictas de amplia participación y debate libre y abierto (Gould 1988, Cohen 1998) no cambia el hecho de que se considere que el resultado tiene una naturaleza obligatoria. Decir que algo es colectivamente vinculante no tiene sentido si cada persona toma una decisión sobre si está obligado a ello. Vinculante significa exigible y exigible es un supuesto de fondo de la democracia. Pero los resultados del proceso anarquista son inherentemente imposibles de aplicar. Es por eso que el proceso no es "democrático" en absoluto, ya que en democracia el punto de igual participación en la determinación de decisiones es que esto es lo que legitima la aplicación posterior de estas decisiones. El anarquismo, entonces, no representa la forma más radical de democracia, sino un paradigma completamente diferente de acción colectiva.

Por lo tanto, el estado de las "decisiones" en un entorno anarquista se vuelve fundamentalmente cuestionable. Veamos las condiciones circunstanciales de tales decisiones en el movimiento anarquista, el proceso de consenso que los activistas emplean casi universalmente. Mucho se ha escrito sobre la mecánica de la cooperación. La toma de decisiones en el consenso, su diferencia con la unanimidad y los valores intrínsecos que los activistas ven en dicho proceso: la provisión de veto calificado como respeto manifiesto por el individuo y el proceso de discusión facilitado como un estímulo para la superación creativa de las diferencias o la

coexistencia a pesar de ellas (Coover et. Al. 1977, Butler y Rothstein 1998, Herndon 2001). En otras partes he considerado la práctica cultural de la señalización manual que acompaña al proceso de consenso, señalando las varias formas de "mayoritarismo suave" que implica (Gordon 2002). Lo que rara vez se pregunta es cuál es realmente la función del proceso de consenso. Un autor lo ve como una máquinaria política ritualizada, persuadiendo a las personas a través de la "facilitación" y reformulando la ilusión del asentimiento (Difference Engine 2005). Por lo tanto, se dice que el consenso funciona como un mecanismo de legitimación falso:

Es imposible no percibir dentro del modelo de organización de consenso el legado de la soberanía decisionista y constitucionalista. La teoría del consenso se basa en este fundamento metapolítico: un acto fundador, un poder, establece el campo dentro del cual la acción propiamente constituida no solo es posible sino que se exige. Aquí la legitimidad del modelo de toma de decisiones, el hecho de que es un recipiente para el ideal supuestamente más alto del acuerdo universal, sirve como factor constitutivo, el fundamento para la legitimación... Entendido como el punto de liberación como tal el consenso, la política se convierte en el teatro de la ciudadanía, en el cual el mito fundador de la nobleza y el contrato social se promulga ad nauseum [sic], situándose para siempre en contra de ellos, aquellos a quienes se les impondría autoridad sin fundamento.

De hecho, en la medida en que las personas buscan consenso para la legitimación, son parte de una resaca democrática. Pero, ¿qué sucede si reconocemos el punto sobre la no aplicación, haciendo desaparecer la necesidad de legitimidad democrática? Bajo un nuevo conjunto de parámetros, características como el consenso pueden explicarse no solo como la incorporación de los principios

anarquistas (valorando la voz y las preocupaciones de todos, y abordando de una manera que se aleja del modelo de política adversario y competitivo), ni solo como un artefacto de la cultura política (que contribuye a la reproducción de una identidad política colectiva distinta), pero también desempeña funciones funcionales importantes en la producción de resultados concretos del proceso político. En un sistema que se basa completamente en la asociación voluntaria, el cumplimiento de las decisiones colectivas también es voluntario. El consenso es lo único que tiene sentido cuando las minorías no tienen la obligación o la sanción de cumplir, porque el consenso aumenta la probabilidad de que una decisión sea realizada voluntariamente por quienes la tomaron.

Tal perspectiva también nos permite ver de manera diferente la función de los portavoces, delegados o representantes en el movimiento anarquista. Si asumimos que lo que los representantes deciden entre sí, luego tiene que ser seguido por aquellos a quienes representan, entonces, obviamente, queremos preguntar quien dio a estos representantes su mandato, y cuáles son su naturaleza y alcance. Quizás consideremos una buena práctica que los "delegados" lleguen a la reunión con una "posición inicial" basada en el consenso anterior en su propio grupo, y que tengan algunas pautas de su grupo sobre cuán flexible se puede ser. También podemos ser estrictos y esperar que para que tal decisión sea legítima, tendría que ser ratificada por los grupos locales. De hecho, todo esto haría que la decisión fuera más democrática, pero solo porque son factores atenuantes de la presencia básica de la aplicación de las normas. Si este fuera el caso, a los anarquistas no les está yendo muy bien en ser "democráticos", porque los delegados a los consejos de portavoces rara vez reciben un mandato específico, ni son elegidos. Por lo general, aquellos que tienen el tiempo y el dinero para viajar se reúnen para hacerlo, y en la reunión en sí, nadie verifica qué grupos locales están representados. Pero los

portavoces no pueden tener forma de hacer cumplir su decisión y, por lo tanto, no requieren legitimidad. A lo sumo, un consejo de portavoces es un mecanismo útil para utilizar la cabeza juntos, generar "decisiones" para las cuales los portavoces pueden anticipar que los individuos que no están presentes seguirán voluntariamente. El consenso de un consejo de portavoces será factible en la medida en que los portavoces estén literalmente "representados". Esto significa que no están designados para tomar decisiones en nombre de otra persona, sino que piensan como piensan los demás, y es probable que planteen y resuelvan los problemas que otros plantearían. Una vez más, los consensos resultantes son de utilidad práctica simplemente porque no generan una decisión, sino lo que esencialmente sigue siendo una propuesta, mientras se garantiza mediante la discusión la probabilidad de aceptación voluntaria de otras personas que no están presentes en la reunión, porque sus preocupaciones ya se habrán anticipado en la configuración de la propuesta de "decisión".

La confrontación con la no exigibilidad, entonces, revela que "el punto de decisión" es una pista falsa para nuestra atención al funcionamiento de la influencia. Sin vigilancia, la decisión se convierte en un concepto difuso y puede verse fácilmente como una cuestión de consulta y acuerdo. Donde realmente ocurren los dilemas en torno al proceso es en torno a la operación de influencia fuera de cualquier estructura formal de "toma de decisiones", que es la mayor parte de la organización anarquista cotidiana. Las preocupaciones sobre este ejercicio de influencia esencialmente invisible y detrás de escena son mucho más pertinentes para las discusiones de los anarquistas. Implican la naturaleza autónoma de ejercer poder-con, como la instancia anterior en la que un grupo de trabajo ya se había establecido sin preguntar a nadie. Se agrega otra dimensión cuando se descubre que, dentro de las redes grandes, tiende a existir una subred fluida pero identificable de personas que

habitualmente se dan cuenta de su acceso al poder, y no de manera muy pública. La existencia de tales subredes o grupos de liderazgo ha causado una gran ansiedad a los anarquistas, y menos aún a aquellos que se han encontrado dentro de uno. Muchos activistas están familiarizados con esta dinámica y es una preocupación conjunta para la rendición de cuentas. Sin embargo, para comenzar la discusión, debemos tomar un desvío para despejar, de una vez por todas, una catarata de percepción errónea que desafortunadamente se ha formado en el pensamiento de muchos anarquistas sobre este tipo de poder.

La tiranía de la falta de estructura reconsiderada

Similar a otra expresión, "estilo de vida anarquista", la idea de una "tiranía de desestructuración" a menudo se invoca en el movimiento anarquista con poca o ninguna familiaridad con el argumento original que lo fundamentó (para el primero ver Bookchin 1994, Black 1998). Si bien lo que debemos enfrentar en última instancia es el sentido más laxo en el que los anarquistas usan la expresión, valdría la pena mirar primero el original.

La tiranía de la falta de estructura (en adelante TToS) es un ensayo escrito por la socióloga Jo Freeman bajo el seudónimo de Joreen. El ensayo argumenta que el presunto impasse en la liberación de las mujeres deriva del hecho de que los grupos de concienciación feministas han elevado la falta de estructuras formales y responsabilidades en sus actividades al nivel de un dogma incuestionable (Freeman 1970, cf. Freeman 1975). Sin embargo, este compromiso con la "falta de estructura" permite que las estructuras jerárquicas informales emergan y se perpetúen dentro de los grupos: una clase de líderes que constituyen un grupo interno, una red de

grandes amigos personales dentro del grupo. Mientras que para aquellos que no están en este grupo, la red constituye un grupo externo que permanece sin poder. Para perpetuar su estado, los grupos internos crean criterios por los cuales se juzga a las personas del grupo más amplio y limitan su participación a los roles o canales prescritos. La falta de estructura formal, dice Freeman,

se convierte en una cortina de humo para los fuertes o los afortunados para establecer una hegemonía incuestionable sobre los demás. Esta hegemonía se puede establecer fácilmente porque la idea de 'falta de estructura' no impide la formación de estructuras informales, sino solo formales... Las reglas sobre cómo se toman las decisiones son conocidas solo por unos pocos y la conciencia del poder se ve limitada por aquellos que conocen las reglas, siempre que la estructura del grupo sea informal. Aquellos que no conocen las reglas y no son elegidos para la iniciación deben permanecer confundidos, o sufrir delirios paranoicos de que algo está sucediendo de lo cual no están muy conscientes.

Freeman piensa que, a menos que un movimiento pueda superar este problema, no se desarrollará sino que se volverá hacia adentro, quedará atrapado en rituales estériles y dominado por las élites. Si los grupos continúan deliberadamente sin seleccionar quién ejercerá poder e influencia dentro de ellos, abdicarán del derecho de exigir que quienes lo hagan sean responsables de ello. Sin una estructura formal, se desarrollan desigualdades: algunos son libres de actuar sin referencia al grupo, mientras que otros se encuentran bloqueados en todo momento.

La solución que Freeman propone es reconocer que las desigualdades son inevitables, pero formalizar las estructuras grupales para que las jerarquías que generan se constituyan

democráticamente. Las posiciones que incurran en autoridad y poder de decisión deben delegarse por elección, distribuirse conscientemente entre muchos participantes, rotarse con frecuencia e incluir un requisito de ser responsable ante el grupo. La información debe difundirse ampliamente y con frecuencia, y todos deben tener el mismo acceso al dinero o al equipo del grupo. Como resultado, "el grupo de personas en puestos de autoridad será difuso, flexible, abierto y temporal".

Permítanme señalar de paso que la sugerente comparación con el famoso ensayo de Robert Michels "La ley de hierro de la oligarquía" está equivocada. Michels (1911) se refería a la formación de oligarquías en organizaciones de masas (particularmente partidos de clase trabajadora) que ya tienen estructuras formales. Su argumento es sobre la tendencia de las personas que ocupan posiciones dentro de tales estructuras a convertirse en un grupo de élite autorreproductor, destruyendo las aspiraciones democráticas del partido. En este sentido, sus argumentos de hecho refutan las expectativas de Freeman hacia el rescate de cualidades de estructuras formales a gran escala.

A menudo algunos anarquistas, partidarios de la "vieja escuela", citan TToS en apoyo de su fuerte sesgo hacia la organización formal, especialmente en la forma del modelo anarquista tradicional de federación de abajo hacia arriba. La mayoría son ambivalentes acerca de las ideas de Freeman, reconocen el problema que ella identifica, pero se alejan de sus conclusiones. De hecho, el objetivo principal de las críticas inspiradas por los anarquistas de la posición de Freeman ha sido rechazar sus conclusiones sobre la formalización de la autoridad dentro de los grupos, sin montar, sin embargo, un desafío formal de su análisis. En una refutación selectiva desde una perspectiva anarco-feminista, Cathy Levine insiste en que reconocer a las élites y formalizarlas es una concesión inaceptable a los

patrones osificados de la izquierda tradicional, que asocia precisamente con los movimientos de mujeres (y anarquistas), que para el caso, están dedicados a la superación del patriarcado. Defiende el modelo de organización voluntaria de asociación y enfatiza la necesidad de desarrollar un medio radical cuya cultura respete, nutra y sostenga a las personas, y evite la sombría mecanización que caracteriza las estructuras formales. "Lo que definitivamente no necesitamos son más estructuras y reglas, que nos brinden respuestas fáciles, o alternativas prefabricadas y no hay espacio para crear nuestra propia forma de vida. Lo que amenaza a la izquierda femenina... es la 'tiranía', que nos ha impedido relacionarnos con los individuos, o crear organizaciones de manera que no borren la individualidad con los roles prescritos, o liberarnos de la estructura capitalista" (Levine, sin fecha [1970]). Jason McQuinn (2002) continúa argumentando que los problemas que Freeman asocia con grupos sin estructura son tan frecuentes, si no más, en organizaciones formalmente estructuradas:

Es mucho más común (porque es probablemente mucho más fácil) que "los fuertes o los afortunados establezcan una hegemonía incuestionable sobre otros" al iniciar o hacerse cargo de organizaciones formales. Después de todo, ¿por qué molestarse en soplar "cortinas de humo" para ocultar la hegemonía inestable sobre un grupo pequeño e informal cuando es más fácil insinuarse en roles poderosos en organizaciones formales? Las personas que se dejan dominar en grupos informales también se dejarán dominar en grupos formales, y probablemente de manera más fácil y frecuente. En primer lugar, simplemente porque una estructura de dominación estará mucho más presente desde el principio.

Estos contraargumentos pueden ser válidos, pero no nos ayudan a encontrar un nuevo enfoque para el problema. Y hay un problema,

de lo contrario es difícil explicar por qué la idea de un TToS, y a veces el ensayo en sí, goza de una popularidad tan duradera entre los activistas. El ensayo apela a la intuición básica de que algo está mal con la dinámica que los grupos a veces desarrollan. Abordar este "algo" en otros términos podría ser más fácil si nos centramos, no en las propuestas, sino en las premisas básicas y el razonamiento de la TToS (*tiranía de la falta de estructura*). El argumento de Freeman tiene seis componentes:

1. El problema consiste en la existencia de una élite (o varios competidores) dentro del grupo de acción más grande.
2. Una élite informal es "nada más y nada menos" que una red de amistad dentro del grupo más grande, ya sea que preexista o se forme dentro de él.
3. El surgimiento y reproducción de una élite es causado por la falta de estructuras formales para la comunicación y la toma de decisiones en el grupo. En su ausencia, se crea un vacío de comunicación y se llena con las interacciones informales que los miembros del grupo de amistad mantienen como amigos, ya sea fuera de las reuniones del grupo o como un espacio privado de discusión durante ellos.
4. Además, se crea una dependencia: solo las élites informales retienen la capacidad de tomar decisiones y supervisarlas, porque concentran la información, los recursos, etc. necesarios que no son compartidos por el grupo.
5. Dado que es poco probable que una élite renuncie a su poder, incluso si se la desafía, "la única otra alternativa es estructurar formalmente al grupo de tal manera que el poder original [es decir,

el existente] se institucionalice... Si las élites informales están bien estructuradas y han ejercido una buena cantidad de poder en el pasado, tal tarea es factible".

6. A medida que las élites informales se convierten en formales, se introducen reglas para el control democrático (delegación, intercambio de información) que tienen la intención de ampliar la participación parcial y hacer que las posiciones de poder sean más responsables.

Dado que Levine y McQuinn desafían principalmente los puntos 5 y 6, el enfoque aquí estará en los anteriores. Las dos primeras declaraciones, para empezar, no son necesariamente ciertas. Las personas que disfrutan de posiciones internas de influencia dentro de un grupo pueden hacerlo como individuos, sin necesariamente funcionar como un grupo en sí mismo. Una persona puede tener una posición dominante porque argumenta con fuerza y agresividad, otra porque tiene acceso exclusivo a un determinado recurso, como una imprenta o un megáfono, y una tercera porque es el único, que tiene cierta habilidad, como contabilidad o investigación en Internet. Tal configuración no requiere que las personas en cuestión se comuniquen entre sí regularmente; es suficiente que cada una de ellas esté en condiciones de ejercer una influencia inexplicable sobre todos los demás a su manera. En segundo lugar, esas personas no son necesariamente amigos. En un nivel a gran escala de una red como la disidencia, por ejemplo, existe un grupo de liderazgo identifiable, pero mientras algunos de ellos son amigos íntimos, otros tienen una relación que puede describirse mejor como basada en la confianza y el cariño mutuo. Algunos de ellos están felices de organizarse juntos, pero no se soportan socialmente. Alternativamente, en un tiempo relativamente pequeño y estable, el grupo de amistad puede solapar enteramente el colectivo, pero todavía mostrar patrones internos de exclusión o dominación. Estos

patrones a menudo se cruzan entre sí en lugar de estar dispuestos alrededor de límites más o menos claros entre los subgrupos. Todas las personas pueden ser "amigas" entre sí, pero aún tienen problemas en sus relaciones.

Más básicamente, es cuestionable cuánta validez tiene realmente el concepto de la amistad de las élites, ya que existen diferencias serias entre cómo es cada tipo de grupo. Para funcionar, una élite del tipo retratada en la TToS parecería requerir una membresía bastante estable y relaciones fluidas entre sus miembros. De lo contrario, sería difícil funcionar como un foro para la coordinación política, especialmente dentro de un grupo más grande que necesita manipular constantemente. Pero los grupos de amigos rara vez trabajan así. Dentro de estos grupos, las personas tienen diferentes tipos de amistades (mejores amigos, buenos amigos, compañeros, amantes...), creando una compleja red de lazos que rara vez es monolítica. Además, el "estilo de vida activista" en Occidente también puede significar que estos grupos tienen una naturaleza muy fluida: las personas se agotan, se pelean entre sí, hacen nuevos amigos, emigran mucho, etc., cosas que a menudo suceden entre amigos que no son activistas también. Estas consideraciones no hacen que se niegue que el protagonista del análisis TToS –la élite de la amistad– nunca sea una realidad. El problema puede tomar la forma de un grupo más pequeño (de amigos) que domina al grupo más grande, y el análisis de Freeman es claramente relevante para sus propias experiencias en el movimiento de mujeres (Freeman 1976). Lo que se niega aquí, sin embargo, es la representación de la élite de la amistad como algún tipo de Primera Causa que se encuentra en "la" raíz del problema, que etiqueta lo circunstancial como esencial.

El enfoque en grupos antagónicos –"entradas y salidas", "élites informales" y "bandada confundida"– no solo establece límites

estrictos a la relevancia del análisis en TToS, sino que también expone sus premisas metodológicas altamente problemáticas. TToS es una explicación fuertemente estructuralista, en el sentido sociológico de la palabra. Se acerca a su objeto (en este caso, el colectivo) como un sistema e intenta analizar cómo está estructurado este sistema. Es solo en términos de las reglas formales e informales del sistema que procede el análisis estructuralista, mientras que las voluntades y los diseños de las personas que habitan en el sistema tienen un lugar menos significativo en el análisis que estas dimensiones estructurales. Así, las élites de la amistad "no son conspiraciones", sino el resultado de factores estructurales ineludibles. El estructuralismo puede ser de alguna utilidad para el análisis de la sociedad de masas o las burocracias impersonales, pero no es apropiado para situaciones cara a cara donde, después en general, se lleva a cabo una gran cantidad de comunicación directa. En particular, una versión tan fuerte del estructuralismo invita a la acusación de que es demasiado determinista en su visión de la relación entre las estructuras subyacentes y el comportamiento de los seres humanos colocados dentro de ellas, entre paréntesis, por ejemplo, la posibilidad de una agencia correctiva por parte de los líderes, quienes pueden darse cuenta que su posición, es problemática y toman medidas para rectificar la situación. La aplicación errónea también conduce a la paradoja según la cual se supone que las élites informales se esconden detrás de un "cortina de humo" y al mismo tiempo son fácilmente observables para "cualquier persona con un ojo crítico y un oído agudo". A menos que estos últimos órganos sean la única disposición de los científicos sociales, es difícil ver cómo una élite informal, basada en la amistad y habilitada por la desestructuración, podría permanecer oculta o sobrevivir a las críticas durante un período prolongado.

La dependencia de TToS de la parafernalia de la ciencia social "de

"valor libre" de los años 60 también limita el alcance de sus preguntas. El único tipo de juicio de valor disponible dentro del marco del ensayo es cómo los grupos cumplen con éxito sus objetivos, en este caso, construir un fuerte movimiento feminista. Como resultado, todas sus críticas a las élites giran en torno a la búsqueda de la eficiencia. Primero, los requisitos previos para ser parte de una élite informal son "antecedentes, personalidad y asignación de tiempo". No incluyen la competencia, la dedicación al feminismo, los talentos o la contribución potencial al movimiento". En segundo lugar, no hay espacio para todas las ideas buenas: "Las personas se escuchan porque gustan, no porque digan cosas importantes". Finalmente, las élites "no tienen la obligación de ser responsables ante el grupo en general". Todo el tiempo, nada se dice en la crítica de las élites como tales, solo de su constitución no meritocrática. Los requisitos previos para la membresía son precisamente los recursos que nos preocupaban al comienzo. Sin embargo, no se consideran inherentemente problemáticos, solo como una hormona desproporcionadamente importante. Incluso la "tiranía" no se atribuye a los grupos de élite, se atribuye a la desestructuración en sí misma, que crea un entorno "tiránico" porque se convierte en un mito autopropagado mientras oculta los "problemas reales" que la TToS pretende exponer.

Responsabilidad

Si bien tanto el análisis como las recomendaciones de la TToS resultan insatisfactorios, aún queda un caso por responder. Después de todo, el ensayo se dirigió a explicar y abordar un problema con el

que los activistas están completamente familiarizados; de lo contrario, es difícil explicar la continua popularidad vernácula entre los activistas de la expresión "tiranía de la falta de estructura", aunque no el contenido real del ensayo. La premisa de la TToS apela a una intuición básica de que algo está mal con la dinámica que los grupos a veces desarrollan.

El activista argentino Ezequiel Adamovsky da un buen ejemplo de esta preocupación al discutir el estado actual de las asambleas de vecindarios autónomos que se formaron después de la crisis de 2001 en Argentina. Él informa que la red de asambleas ha disminuido ampliamente, pero a un nivel muy pequeño y localizado. Él cree que esto se debe en parte a que el horizontalismo que caracterizó el surgimiento de las asambleas se había centrado tanto en el rechazo –de las pirámides de poder y una división jerárquica del trabajo– que no se pudo establecer una base positiva para la coordinación. Este fracaso condujo a la desintegración de algunas de las iniciativas autónomas, ya que los activistas reorganizaron las "certezas antiguas", el impulso para construir un partido de los trabajadores, quedó cómodamente aislado en círculos muy pequeños de familiaridad sin la capacidad de articular la lucha con la sociedad en general (citado en Kaufman 2005). Kaufman asocia aún más el colapso de los asaltos con la falta de "una distribución transparente de tareas y un claro método democrático de toma de decisiones... El miedo a delegar la responsabilidad se convierte en una especie de voluntarismo privilegiado: quien tenga las conexiones y el tiempo, ambos elementos de privilegio, para hacer algo lo hace. La evitación prevista del liderazgo jerárquico conduce a una negación abierta del poder, pero [permite] una estructura de poder informal sin nombre e invisible donde el carisma o la buena conexión se convierten en el factor definitorio para el liderazgo emergente. En la política de los movimientos, el 'espacio abierto' no estructurado se convierte en un sustituto sombrío para el proceso democrático".

En última instancia, lo que motiva tanto a Freeman como a Kaufman que la invoca, así como a las propuestas similares (y similarmente erróneas) de Bookchin (Biehl y Bookchin 1998) y los revivalistas de la Plataforma (cf. Makhno et. al.1926), es una legítima preocupación: la necesidad sentida de tener alguna forma de monitorear, verificar y hacer visibles las operaciones de influencia dentro de agrupaciones deliberadamente antiautoritarias. A muchos activistas les resulta desalentador cuando los proyectos en los que participan están influenciados sin su conocimiento, o cuando se encuentran participando en acciones y proyectos que no saben quién inició. Estar en una situación cuya historia de aparición es opaca y cuyo desarrollo posterior solo está marginalmente bajo el control de uno: esta puede ser la norma en entornos como el ejército, el lugar de trabajo o la escuela, pero los activistas tienen razón al pensar que no debería ser la norma en la organización anarquista donde el objetivo es actualizar las alternativas a las formas actuales de organización social. Es desconcertante sentir que la realidad se está formando alrededor de uno sin el aporte de uno, y que es un proceso oculto a la vista de uno.

Lo que muchas respuestas a estas inquietudes tienen en común es que abogan por reformas en las estructuras y procesos del movimiento, y amplifican dos temas: (a) La responsabilidad debe ser delegada, claramente ordenada y revocable; y (b) La influencia en el movimiento debe ejercerse de la manera más visible posible. El objetivo final hacia el cual se dirigen ambas propuestas a menudo se conoce como relaciones "responsables". Esta también es una palabra que a menudo se escucha entre los activistas cuando se discuten los temas que estamos tratando aquí. No hay duda de las intenciones sinceras de aquellos que plantean estas propuestas al hablar sobre el proceso. Muchos activistas que se han encontrado con un grupo que ha caído bajo el dominio de algunas personalidades fuertes

reconocerán las fuentes de (a), y aquellos familiarizados con las repetidas preocupaciones sobre el funcionamiento del la red UK EF! del Reino Unido, o el proceso global de PGA (Non-Network Sans Titre 2002) comprenderá las fuentes de (b). Las relaciones de poder responsables son la agenda que anima la TTOS, así como las "estructuras y regulaciones formales" de Bookchin que pueden "controlar y modificar efectivamente las actividades de los líderes" (Bookchin 2003). No es la única agenda, ya que tanto Freeman como Bookchin tienden a representar la efectividad como un objetivo principal para formalizar estructuras. Sin embargo, en términos de la discusión actual, así como con respecto a las motivaciones concretas de los activistas actuales, la responsabilidad es el enfoque significativo.

El problema más obvio con estas propuestas, como he dicho, es que son completamente poco prácticas: equivalen a pedirle al movimiento que cambie por completo su cultura política, colocándose en un molde completamente desconocido que necesita ser aprendido y seguido en contra de unos hábitos. También significa la detención efectiva de la fluidez natural del movimiento para adaptarlo a estructuras racionalizadas, perdiendo las ventajas de la alta conectividad y la rápida generación de acción que brindan las formas descentralizadas de organización en red. Sin embargo, para aquellos que persiguen la rendición de cuentas, el hecho de que los anarquistas parecen estar tan cómodos con sus hábitos actuales se considera lamentable, y una barrera para tener una política responsable y seria. Lo que no se detienen a analizar es la posibilidad de que los anarquistas puedan hacer algo aquí. Fundamentalmente, ahora me gustaría argumentar que la responsabilidad es de por sí un objetivo problemático desde una perspectiva anarquista. Esta posición necesariamente volvería problemáticas las estructuras formales que van a generar responsabilidad, constituyendo un argumento ascendente contra las estructuras formales más que las

objeciones finales a las maquinaciones de estas estructuras una vez en su lugar.

El concepto de responsabilidad tiene una gran cantidad de crédito desde la posición de los movimientos para el cambio social. Muchos activistas hablan de responsabilizar a las corporaciones por sus abusos o de responsabilizar a los políticos ante el público. Los anarquistas, que creen que las corporaciones y los políticos deberían ser abolidos, podrían tener menos uso para ese concepto, pero incluso con ellos conserva cierta fuerza retórica en el aspecto inmediato. En el caso de las corporaciones y los políticos, esto se debe a que la demanda de responsabilidad se dirige hacia una entidad que es más poderosa que la fuente de la demanda. Los anarquistas no sienten intuitivamente que exista un problema con el establecimiento de un mecanismo correctivo para mitigar los posibles abusos del poder desproporcionado de esa entidad, mientras exista. Así que siempre hay que aclarar que se dice que se es responsable ante los cuales, ¿para qué? Por supuesto, la rendición de cuentas fluye a la inversa: también decimos que un trabajador es responsable ante su jefe, en cuyo caso la rendición de cuentas refuerza la jerarquía en lugar de mitigarla. En tal caso, los anarquistas verían el concepto negativamente. El contraste entre estos casos agudiza el punto a menudo descuidado de que la rendición de cuentas, como tal, no implica una direccionalidad dada de las relaciones de poder (de arriba hacia abajo, de abajo hacia arriba o incluso horizontal). Más bien, necesitamos definirlo de una manera que pueda adjuntarse a cualquiera de los tres.

¿En qué consiste básicamente la rendición de cuentas, como una relación entre dos agentes? Al observar la responsabilidad de arriba hacia abajo y, en particular, el tipo de responsabilidad de abajo hacia arriba que los anarquistas apoyan cuando dicen que quieren "responsabilizar a las corporaciones", debemos entender que nuestra noción de responsabilidad tiende a incluir el ejercicio de

ciertos comportamientos de los agentes (por ejemplo, hacer que Dow Chemicals pague por Bhopal o, igualmente, hacer que deje de existir) a través de demandas respaldadas por sanciones. En una relación entre dos agentes A y B, A es responsable ante B si y solo si B tiene la capacidad de imponer sanciones a A en caso de insatisfacción de B con las actividades de A. La responsabilidad puede obtenerse en las relaciones jerárquicas, pero aún funciona de abajo hacia arriba, donde A es un funcionario electo y B es el órgano de elección que puede recordar a A o votar por alguien más, amenazando efectivamente con una sanción (esto es lo que Freeman o Bookchin propondrían). También puede operar jerárquicamente desde arriba hacia abajo, por supuesto, donde A es un empleado y B es la cabeza de su departamento que puede despedirlo. La rendición de cuentas también puede funcionar horizontalmente, como en un modelo de gobierno descentralizado de centro-derecha, donde las diferentes ramas del gobierno son responsables entre sí (Behn 2000). En este modelo, el gobierno descentralizado no es, por supuesto, "de abajo hacia arriba" para rendir cuentas de forma descentralizada en una política democrática participativa. Dicha definición basada en sanciones es genérica, entonces, y se obtiene independientemente de si la relación entre A y B es jerárquica, y de la dirección de esta jerarquía si la hay.

De alguna manera se puede argumentar que se puede formular un concepto diferente de rendición de cuentas específicamente para el "poder-con" no jerárquico, donde las únicas "sanciones" son ascendentes hacia los representantes y delegados elegidos, u horizontales contra sus pares, las cuales no vayan más allá del retiro de responsabilidades o confianza. En condiciones tan estrictas, ¿podrían los anarquistas aceptar sanciones? Quizás, pero bajo una serie de condiciones adicionales: que se acordaría la introducción de la responsabilidad elegida y la delegación, fácil de integrar y no convertirse en una pendiente resbaladiza bajo la cual se erosionaría

el conjunto original de condiciones. Circunstancialmente, la apuesta ya parece ser mala.

Pero incluso si la rendición de cuentas no implicara sanciones en absoluto, todavía tendría su propia condición previa. Sanciones o no, A no puede ser responsable ante B en ningún sentido si B no sabe acerca de las acciones de A. Aplicado al contexto actual, a lo que el problema realmente se reduce después de todos estos desvíos es a la visibilidad de la influencia en las redes anarquistas. El núcleo de todos estos dilemas se puede encontrar en torno a la influencia que los anarquistas usan de manera invisible, detrás de escena, donde los afectados no pueden nunca saber quién tuvo la influencia y cómo conspiraron para usarla.

El foro y la fogata

Hay dos "problemas" con la invisibilidad para aquellos que la eliminarían. El primero es que deben saber que, en algunos casos, es una necesidad, aunque desafortunada, como las acciones que requieren secreto para suceder, aunque inevitablemente afectarán a otras personas que no participaron en su organización. El segundo es que hay un sentido importante en el que los anarquistas se sentirían atraídos por valorar positivamente la existencia de poder invisible dentro de su propio movimiento, basado en una crítica feminista y antirracista de Foros privilegiados de influencia.

El primer dilema de "seguridad" consiste en el hecho de que muchas veces, un pequeño grupo de activistas puede ejercer, al menos en un momento dado, una gran influencia dentro del

movimiento. Estos momentos de influencia son, por un lado, centrales a la dinámica organizacional del movimiento en sí mismo, y por otro lado simplemente no son capaces de integrarse en ningún modelo de responsabilidad debido a lo que hace la invisibilidad más evidente: el secreto necesario. Cuando el poder se ejerce de manera ilegal, los anarquistas puede que no estén de acuerdo con la acción que genera y con los resultados que tuvo para otras personas además de los organizadores, pero tampoco pueden esperar que los organizadores sean "transparentes" sobre quién hará qué. El caso de Reclaim the Streets (RTS) es un ejemplo conmovedor de la dinámica de alto impacto y los dilemas que la acompañan. RTS se formó originalmente en Londres en 1991, cerca del comienzo del movimiento antirretrovírico, pero entró en su fase más prolífica a mediados de los 90 a través de la organización de fiestas callejeras masivas e ilegales. Las fiestas atrajeron a miles de personas y se fusionaron para reunir varias agendas: la recuperación del espacio urbano de manos de los desarrolladores; una crítica de la cultura del automóvil y el cambio climático; y el impulso de crear "Situaciones" espontáneas y no reguladas que muestran una ruptura cualitativa con la normalidad (Situationist International 1971) o, en términos más recientes, "Zonas Temporalmente Autónomas" en las que se suspende la presencia de autoridad y capitalismo (Hakim Bey 1985). El fenómeno de fiesta callejera alcanza su punto culminante el 18 de junio de 1999, el primer "día de acción global" coincidiendo con la cumbre del G8 en Colonia, cuando miles de personas bailando causaron una interrupción masiva en la ciudad de Londres. Como cuentan los organizadores, "el camino se convirtió en un escenario para el teatro ritual participativo... participativo porque la Fiesta callejera no tiene división entre el artista y el público, está creado por y para todos, evita toda mediación, se experimenta en el inmediato momento por todos, en un espíritu de camaradería subversiva cara a cara" (Jordan 1998: 141).

En cuanto a las dinámicas que tienen lugar una vez que la fiesta ha comenzado, puede aceptarse el argumento de Jordan sobre su carácter participativo. Sin embargo, muchos activistas han tenido problemas con el grado en que la organización de la fiesta era participativa o incluso visible. Los eventos fueron organizados en su totalidad por un pequeño grupo central de activistas de RTS, que trabajaban a tiempo completo desde una oficina en un suburbio de Londres e idearon los planes con minuciosidad. Los miles que participaron en las fiestas simplemente aparecieron en un lugar de reunión designado sin tener idea de lo que estaba por suceder. Como Jordan (143-4) relata, en un escenario

miles de personas emergen de la estación de metro Shepherd's Bush, nadie sabe a dónde van: el misterio y la emoción de todo esto es electrizante. Shepherd's Bush Green se paraliza cuando la gente se pone a trabajar... más adelante, una línea de policía ya ha cerrado la rotonda. La multitud sabe que este no es el lugar: ¿dónde está el sistema de sonido, los trípodes? Luego, como por un milagro de telepatía colectiva, todos se vuelven y desaparecen a la vuelta de la esquina; un sinuoso viaje a través de calles traseras, debajo de puentes ferroviarios y luego sobre una barrera y de repente están en una enorme autopista y justo detrás de las líneas policiales. La multitud extática gravita hacia el camión que lleva el sistema de sonido que está estacionado en el arcén La multitud ruge: ¡Hemos liberado una autopista a través de números absolutos, a través del poder de las personas!

Aquí no tuvo lugar ningún "milagro de la telepatía colectiva". Hubo varios activistas del grupo central de RTS que se encargaron de llevar a la multitud al asfalto, en una maniobra táctica cuidadosamente planificada que ninguno de los miles de asistentes conocía de antemano. La idea de un puñado de activistas que ejercen tanta

influencia sobre una multitud, aunque esté dispuesta, ha producido alarma a muchos anarquistas. Es importante enfatizar que nadie fue coaccionado: no tenía que presentarse en el evento.

Sin embargo, una vez que apareció, básicamente se encontraba en una situación en la que no tenía espacio para controlar lo que sucedía a su alrededor. Los ataques policiales, las lesiones y los arrestos no fueron una característica poco común de los eventos de RTS, y algunos de los organizadores que crearon la situación han sido considerados como un "cuadro" irresponsable.

Sin embargo, ¿podrían haber actuado de otra manera? Organizar un evento RTS exitoso parece ser inherentemente incompatible con un modelo de responsabilidad. Primero, técnicamente una discusión sobre la operación entre un gran número de personas, cada una de las cuales, por supuesto, tendría que opinar, llevaría mucho tiempo y sería interminable. Segundo, y más obviamente, las realidades de la vigilancia policial y la posible represión bajo las cuales RTS estaba operando descartaron la presentación pública de los tomadores de decisiones. Los eventos solo pueden ser organizados en secreto por un pequeño grupo.

Sin embargo, debe señalarse que el concepto de RTS también es compartir el poder porque es fácil de imitar, de hecho, las fiestas callejeras proliferaron a finales de los 90 en muchas otras ciudades del mundo, y por lo tanto sirvieron como una forma transferible de impacto. El grupo RTS original no estaba construyendo poder, y su capacidad de cambiar la realidad era algo que cualquiera podría hacer por sí mismo. Sin embargo, la táctica en sí es inherentemente incompatible con la visibilidad y, por lo tanto, con la responsabilidad. Que alguien más pueda adoptar la misma táctica solo crea otro espacio invisible, por lo que si bien no existe una "propiedad" exclusiva de la táctica RTS, todavía es invisible, incluso si puede proliferar.

El dilema es que, a pesar de estas dinámicas, es claro para los anarquistas que la experiencia de RTS fue inmensamente valiosa: el pequeño grupo de personas que estaban haciendo esto impulsaban anónimamente el movimiento hacia un fenómeno enorme al aplicar un concepto tan innovador y "sexy" de la acción directa, que fue muy inspiradora y significativa, politizó a una gran cantidad de personas y llevó la acción directa y la desobediencia civil con mucha fuerza a un entorno urbano.

Ahora, la posición alternativa sería decir que podemos reconocer algunas limitaciones a la visibilidad, como problemas de seguridad, sin renunciar a ella como un ideal. La invisibilidad, entonces, se convierte en una cuestión de desafortunada necesidad. Sin embargo, ¿qué pasa con la posición de que la invisibilidad es positivamente valiosa por otras razones además de la seguridad?

Tome el siguiente escenario. Emma es una activista que vive en una ciudad que tiene un ambiente anarquista fuerte y vibrante. Ella tiene una gran experiencia y compromiso, es una persona muy empática y afectuosa, y tiene muchos amigos. También tiene muchas cosas útiles que decir sobre la organización de acciones o proyectos. Emma también dice que es incómodo hablar en grandes reuniones. Ella cree que este es el resultado de patrones emocionales profundamente arraigados que se derivan de su socialización como mujer, y encuentra confirmación para ese análisis en las experiencias paralelas de muchas otras mujeres activistas, en la medida en que se han organizado talleres de mujeres para abordar este tema. La experiencia de hablar en un gran grupo de personas va acompañada, para ella, de una sensación de inquietud o, a veces, ansiedad, algo que ella ha notado que los hombres no sufren tanto. Cuando tiene algo que decir, se toma mucho tiempo para pensarlo, a menudo hablando sola si ve que nadie más lo está diciendo, a pesar de que

sabe que sus ideas valen la pena y que los demás la respetan y valoran.. Como resultado, Emma dice que prefiere ofrecer sus ideas a las personas de manera informal, en conversaciones personales o en grupos pequeños. Cuando tiene una buena idea para una acción, o alguna opinión sólida sobre cómo se deben asignar algunos recursos, prefiere hablar de ello con las personas en las que confía, tomando una taza de té de hierbas o paseando por el parque. Ella prefiere plantear una idea y ver cómo se desarrolla en el medio local en lugar de discutir en el transcurso de una reunión formal. Dado que sus ideas a menudo están muy bien pensadas y la gente confía en ella, Emma tiene una gran influencia en el curso de los acontecimientos: ejerce poder y, a veces, está claramente en una posición de liderazgo.

El comportamiento de Emma claramente no encaja en lo que consideraríamos como ejercicio de influencia responsable. Ninguno de sus usos de poder es transparente o visible para aquellos a quienes no elige mostrar. Por otro lado, a los anarquistas que tienen una fuerte crítica del patriarcado les resultará muy difícil criticar el camino que Emma ha elegido para empoderarse. Al igual que muchas mujeres (y hombres, y gays, y miembros de minorías visibles), Emma usará el poder de manera invisible o no usará nada. Esperar que se esfuerce por "superar" sus patrones emocionales y sentirse empoderada en las reuniones sería no solo condescendiente, sino sexista, porque incluye las condiciones del patriarcado que engendran estos patrones. El problema aquí es que el ideal de los privilegios de visibilidad "el foro", o el teatro público del poder, hacen que el alcance de las formas aceptadas de mover las cosas dependa de su grado de visibilidad, ya sea en el nivel de toda la red o en el nivel de un entorno local. Pero, como he demostrado, el foro, el lugar para ejercer una influencia visible en la esfera pública, es muy problemático. En términos de la discusión en la parte anterior, se debe ver que ejercer el poder con los límites del

foro requiere precisamente aquellos recursos que son más difíciles de compartir: confianza, articulación, carisma. No solo eso, sino que estos recursos solo se convierten en generadores de desigualdad en lugares formales y de reunión de toma de decisiones. Debido a que es tan difícil compartir este recurso, y debido a que su distribución actual refleja fuertemente los patrones de dominación en la sociedad, la única forma de igualar el acceso a la influencia que genera es minimizar su relevancia como recurso, para reducir el volumen de instancias en lo que importa tenerlo. Pero el punto real es que el foro reproduce el patriarcado. Cosas como la confianza pública son precisamente lo que el patriarcado tiende a negar a muchas mujeres. Adjuntar el uso aceptable del foro, con su visibilidad, corrige las publicaciones de objetivos de una manera que es desventajosa para muchas mujeres. Si bien las redes anarquistas pueden ser un entorno de apoyo para la autoprogramación y el empoderamiento, tal como están las cosas, es injusto decirle a una mujer "tienes que tener confianza en ti misma" como condición para participar. ¿Por qué tiene que hacer algo especial? ¿Es un esfuerzo cambiar para participar en igualdad de condiciones porque es una mujer que vive bajo el patriarcado? Al mismo tiempo, privilegiar el foro borra y deslegitima las múltiples formas de micropoder que las mujeres han desarrollado en respuesta al patriarcado, y las formas en que a muchas personas les resulta más cómodo empoderarse.

Esto significa que los anarquistas están obligados a reconocer que este proceso de poder invisible, subterráneo e incluso inexplicable no solo es inevitable en cierta medida (debido al hábito y el secreto), sino que también debe ser aceptado, ya que es coherente con su visión del mundo en Respetos importantes.

La búsqueda de responsabilidad, entonces, llega a un callejón sin salida. El lenguaje político introducido por esta agenda inevitablemente termina desafiando el estado del poder invisible, que no solo es una necesidad práctica sino que también tiene un valor político intrínseco desde una perspectiva feminista. ¿Dónde, entonces, deja esto las preocupaciones anarquistas sobre el proceso? No tengo presunciones acerca de ofrecer una "resolución" completa aquí, pero algunos de los vínculos apropiados de cualquier resolución de este tipo ya se pueden describir.

Primero, hay propiedades necesarias que una resolución necesitaría tener para ser activada en redes anarquistas, sin las cuales toda la discusión es irrelevante. Lo que debería quedar claro ahora es que el proceso del movimiento es algo que no se puede rediseñar artificialmente de acuerdo con ciertos principios, sin importar cuán ampliamente sea aceptado. En torno a cuestiones de proceso como en cualquier otro tema, las agendas anarquistas no están "diseñadas", evolucionan en la fructificación general de una conciencia colectiva, a través de la proliferación de códigos culturales compartidos, informados por innumerables experiencias de prueba y error, y transmitidos a través de la red de alta intensidad de comunicación verbal y simbólica entre activistas. Además, circunstancialmente, es precisamente porque los cambios generalizados en el movimiento anarquista tienden a ser ampliamente aceptados, si fueran a suceder, ya que los riesgos se ven muy mal por los defensores de las estructuras formales. Para que sus propuestas se realicen, el impulso cultural de una política en red muy rápidamente desarrollada tendría que ser revertido. Esto es poco probable, porque las personas valoran demasiado la organización informal en red, junto con sus aspectos invisibles de poder que son imposibles de desenredar de todo el paquete. Bookchin, según sus propios principios, tendrá que aceptar la

elección considerada de la mayoría.

A esto debemos agregar y enfatizar que la promoción de cualquier alteración en el proceso anarquista es en sí mismo un acto de poder, solo si es una iniciativa organizada. Tales ejercicios de influencia organizada en torno al proceso anarquista ya existen. La proliferación de la metodología de consenso, por ejemplo, no es simplemente el resultado del hábito y el impulso. También se genera en forma importante mediante talleres, que se ofrecen constantemente, para capacitar a las personas a usar el método, así como talleres sobre consenso en grupos grandes, "consenso rápido" durante las acciones, capacitación para facilitadores, etc. Esas actividades son actos de influencia deliberada en el proceso del movimiento, respaldadas por las decisiones informadas de quienes promueven el consenso. Existe, entonces, la capacidad de influir hábil e intencionalmente en el proceso del movimiento, no a través de "propaganda interna" sino a través de iniciativas autónomas, compromiso discursivo; en otras palabras, una forma de acción directa. Bajo el estandarte de la acción directa, las personas ejercen el poder de manera autónoma para iniciar el cambio, solo que ahora están "en casa" en el contexto de la propia actividad del movimiento. Este tipo de "dirección" orientada al proceso es solo un ejemplo de forma predominante en la que se ejerce una influencia a gran escala dentro de los movimientos en red, mediante la cual se forman agendas, los temas particulares se vuelven centrales para la movilización, los repertorios de acción se inventan y adoptan en otros lugares, y las formas de lenguaje político y estético se difunden entre los actores del movimiento social. Instintivamente conocedores de la proliferación de códigos culturales, los grupos de activistas han podido ejercer influencia mediante el montaje de acciones o iniciativas que muestran una agenda determinada, y esperan que otros se inspiren y sigan su ejemplo. Esto es precisamente a través de tal acción autónoma, la manera en que los

zapatistas, Reclaim the Streets, el primer grupo de Indymedia y muchos otros lograron con éxito su impacto en la evolución del movimiento, a menudo a escala mundial.

Las diferentes prácticas y hábitos en torno al proceso solo se producirán a través de dicha proliferación. La forma de la resolución, entonces, podría describirse como la promoción de códigos culturales en torno al ejercicio de influencia. No es un código de conducta, sino que habitualmente voluntariamente habitó orientaciones culturales que darían forma al comportamiento político. Por sí misma, la práctica de redistribuir los recursos de los activistas para igualar el acceso a la influencia requiere una cultura de redistribución que la convierta en un hábito más que en una contabilidad. Como un meme cultural en proliferación, los individuos o grupos podrían tomar la iniciativa y sugerir informalmente el intercambio de recursos a otros. Si esta práctica "se da cuenta", como lo hacen los coloquialismos y otros actos de arte cultural, entonces el intercambio de recursos se habrá convertido en algo que las personas tienen en mente por defecto.

Con el ejercicio del poder, el énfasis en el cambio cultural también es importante porque solo él (a diferencia de las estructuras y los protocolos) puede llegar más allá de lo que se distingue como "toma de decisiones" y al nivel micro del poder informal. Del contenido de tales orientaciones culturales puede decirse poco de antemano, ya que por definición solo una reflexión y experimentación más generalizada generará los códigos culturales reales que en realidad serían una respuesta a las preocupaciones en torno al proceso. Las preguntas concretas que los activistas se hacen a sí mismos al tomar decisiones sobre el ejercicio de la influencia es inevitablemente específico de la situación, y los recursos culturales que se movilizarían para tratar con ellos serían diversos y específicos de la ubicación, como se puede esperar de la praxis de evolución libre

integral a la cultura política anarquista. La confianza es que tales recursos culturales ayudarían a ejercer una influencia reflexiva en lugar de experimentar sin crítica. El "viaje" que a menudo acompaña a cada nueva experiencia de empoderamiento, haciendo que las acciones sean participativas y/o fácilmente copiables siempre que sea posible, así como alentar la consideración de las necesidades y deseos anticuados de aquellos a cuyas acciones inevitablemente afectarán de manera inexplicable. Además, tendrían que interactuar significativamente con las prácticas de redistribución de recursos discutidas en el capítulo anterior. Tal resolución está claramente lejos de ser "perfecta": siempre se abusará de la influencia.

Se puede hacer otro requisito más ambicioso de la resolución: si algo modificara la forma en que uno ejerce influencia en que la organización anarquista espera que se muestre, la "reflexión" por ejemplo, con la modificación, tendría que estar allí no como una restricción a la libertad, sino como su extensión. Cualquier orientación cultural anarquista hacia el poder implicaría que las personas se sientan más empoderadas, alentadas y emocionadas para crear, iniciar, hacer y, en general, cambiar la realidad, para ejercer poder. El ejercicio de la influencia debe ser la maximización de la libertad, ella misma debería ser activamente deseada, como una actualización de las cosas que los activistas valoran y quieren actualizar sin verlas como concesiones. En las condiciones más destiladas del voluntarismo, entonces, la pregunta relevante sobre tales orientaciones culturales no puede referirse a su fundamento moral como ley práctica apodíctica, sino a su motivación como prácticas reflexivas pero habituales.

Esta motivación se puede encontrar más fácilmente en el miembro restante de la tríada de conceptos que han sido un punto de referencia útil para los anarquistas desde la Revolución Francesa. Ya hemos hablado de igualdad y libertad, ahora podemos preguntar por

la solidaridad. Observe, en primer lugar, que a diferencia de la libertad, que es, en todas sus definiciones, aceptable para los anarquistas, como propiedad de un individuo o un grupo, y a diferencia de la igualdad, que en todas sus definiciones describe el resultado de una comparación entre individuos o grupos, la solidaridad es algo completamente diferente: una relación entre personas y entre grupos, que se basa en un sentimiento de identificación mutua. En uno de los raros intentos de ofrecer una definición general, Cohen y Arato (1992) han sugerido que la solidaridad es "la capacidad de las personas para responder e identificarse entre sí sobre la base de la reciprocidad, sin calcular ventajas individuales" y, sobre todo, sin compulsión. La solidaridad implica la voluntad de compartir el destino del otro, no como el ejemplo de una categoría a la que pertenece el yo, sino como una persona única y diferente". La solidaridad puede amplificarse y actualizarse en la práctica en diversos grados, por ejemplo, en las elecciones de los activistas sobre su uso de la influencia, y también puede promoverse activamente, pero en la medida en que la solidaridad modifica el comportamiento, lo hace como una motivación positiva, no como un deber limitante, y esto es lo que la hace la candidata más obvia para la motivación detrás de la adopción de una cultura de reflexión y consideración por parte de los anarquistas.

Algo más hay que decir, para terminar, sobre la forma de solidaridad que se puede ver trabajar en una cultura de este tipo. Siguiendo a Segall (2004) pero extendiendo sus distinciones, diría que la solidaridad puede entenderse de tres maneras amplias. Primero, como propiedad de los grupos, que es el contexto habitual para la discusión en teoría política, por ejemplo, la solidaridad social en el estado nacional. Lo que hace que esta forma de solidaridad sea inapropiada para los propósitos actuales es que se basa en criterios estables para la membresía (por ejemplo, ciudadanía común,

ubicación geográfica o grupo lingüístico) y, dado que se discute universalmente bajo supuestos que no desafían al estado, que pone entre paréntesis el antagonismo social con el supuesto de que la solidaridad expresa alguna forma de unidad colectiva en términos liberales, republicanos o nacionalistas. Un segundo tipo de solidaridad es una relación entre individuos (o grupos) y un colectivo al que definitivamente no pertenecen. Segall ve esta forma de solidaridad como "simpatía o identificación con un grupo del que uno no es miembro (al menos no a los ojos del mundo exterior). Hacer algo para transmitir solidaridad con el otro es transmitir un mensaje de unidad, o de reciprocidad del destino, con el otro. Por lo tanto, actuar en solidaridad aquí es actuar como si uno estuviera en una relación de solidaridad [grupal] con el otro". Esto, sin embargo, reduce la solidaridad a sus aspectos declarativos o performativos –ignorando los tipos de comportamientos concretos de ayuda mutua, hasta el peligro propio– que la "solidaridad" también incluye a menudo. El tercer tipo de solidaridad es antagónico y existe en la tensión entre la elongación y la no pertenencia que desafía la supuesta dicotomía entre las dos primeras formas. Donde la primera forma pasa por alto el antagonismo social, la solidaridad revolucionaria lo toma como punto de partida. Aquí el sentimiento de identificación, y la reciprocidad que motiva, se basa en culturas compartidas de resistencia y amplias visiones para el cambio social, y experiencias de confrontación con el orden existente, el "otro" antagónico contra el cual la solidaridad en la resistencia es inevitablemente forjada. Los modelos tradicionales de solidaridad revolucionaria, sin embargo, han tendido a concentrarse en la composición de clase (en la corriente principal del movimiento socialista) o en parámetros étnicos o nacionales aceptados de la identidad colectiva (en el anticolonialismo o el Poder Negro, ejemplo). Esto claramente no funciona con los anarquistas. Una descripción más detallada es que lo que estamos presenciando es una forma posmoderna de solidaridad tribal, que también es prefigurativa en su relación con una visión anarquista de una red de

comunidades de miembros difusos.

Mucho se ha escrito sobre la contribución de Internet al desarrollo de los movimientos anticapitalistas anarquistas y más amplios y su capacidad resultante para definir un nuevo terreno global de solidaridad (Cleaver 1998, Klei n 2000). Sin embargo, esto solo tendería a retratar cualquier movimiento tribalista como totalmente dislocado y virtual, lo cual no es el caso. Sin embargo, el tejido de las solidaridades tribales anarquistas procede principalmente del contexto cara a cara de los grupos de afinidad locales y los medios activistas, las pequeñas "células" y las "familias extendidas" donde la solidaridad primaria se genera en el nivel más íntimo de la confianza personal y la amistad. Las solidaridades a mayor escala se habilitan a través de la mayor intersección de estos medios locales, es decir, a través de la reproducción combinada de redes de confianza y afinidad entre activistas de diversos orígenes políticos anarquistas y no anarquistas. La dinámica especial asociada a la solidaridad tribal es que más allá del nivel de los lazos personales, existe una tendencia instintiva a extenderlo también a los miembros percibidos de la familia o grupo extendido de uno. Por lo tanto, el tipo de interacción que se puede observar entre activistas de diferentes países que se encuentran por primera vez es muy similar al de los parientes lejanos recién conocidos. La sensación de familiaridad, en estos intercambios, se basa inicialmente en el reconocimiento mutuo de varios indicadores de una cultura "activista", ya sea la presencia en un determinado lugar (sentadillas, demostración) o incluso señales visuales como el vestido y símbolos políticos. En otro ritual conversacional, se prueba la familiaridad o afinidad tribal a través de la búsqueda de conocidos mutuos, discusión política o relatando historias de acción política. La solidaridad tribal existe como una potencialidad que puede ser autorrealizada de una manera autoseleccionada, desestabilizando así los límites de la membresía y la no membresía. Amplificado y actualizado como

solidaridad, el tribalismo posmoderno de los anarquistas contemporáneos y sus primos lideraría sus elecciones en torno al poder para maximizar la inclusión, la reflexividad y la consideración.

CAPÍTULO 6: MÁS ALLÁ DE LA "DIVERSIDAD DE TÁCTICAS"

Reevaluación del debate anarquista sobre violencia

Es mejor ser violento, si hay violencia en nuestros corazones, que ponernos el manto de la no violencia para cubrir la impotencia. La violencia es cualquier día preferable a la impotencia.

Hay esperanza de que un hombre violento se vuelva no violento. No hay tal esperanza para el impotente.

– M K Gandhi (atribuido)

Las cuestiones de violencia política han generado un debate a menudo acalorado y divisivo entre los anarquistas contemporáneos. El propósito de este capítulo es explicar por qué este debate es tan difícil desenredarlo en alguna medida. La primera sección del contextualiza la discusión sobre la violencia en los acontecimientos recientes, hasta el presente compromiso inducido sobre "el respeto a la diversidad de tácticas". El segundo se acerca al concepto de violencia, haciendo hincapié en la naturaleza inevitablemente normativa de su definición. Después de una crítica de la literatura

existente, se sugiere una definición de violencia basada en el destinatario, según la cual un acto se juzga violento de acuerdo con su percepción incorporada como un ataque o un peligro deliberado. La tercera sección analiza la justificación de la violencia anarquista. Aquí considero a) preocupaciones sobre la inconsistencia entre la violencia y el espíritu anarquista de la política prefigurativa, b) dificultades con la retórica justificatoria anarquista sobre la violencia, y c) límites inherentes a cualquier empresa de justificación basada en la regla obvia pero correcta de "evitar la violencia en la medida de lo posible". Concluyo con comentarios sobre la capacidad de las actividades violentas para potenciar y desempoderar, sobre la venganza y sobre las condiciones necesarias para cualquier reconsideración anarquista de la lucha armada.

Contextualizando el debate actual

Los anarquistas en el siglo XIX y principios del XX situaron su discusión sobre la violencia en uno de dos contextos: la insurrección armada en masa o el asesinato de jefes de estado, industriales, etc. Hoy, por el contrario, el contexto principal en el que se menciona la "violencia anarquista" es la protesta violenta. Los eventos que más frecuentemente han provocado el debate sobre la violencia anarquista son las confrontaciones con la policía y/o la destrucción de la propiedad, particularmente durante las protestas anticapitalistas y en contra de las movilizaciones. Esto llamó la atención del público en las "fiestas callejeras" del movimiento anticapitalista global de 1999 en Londres (18 de junio) y Seattle (30 de noviembre), y continuó con Praga y la ciudad de Quebec en 2000.

El evento emblemático Sin embargo, retratado por los medios como "violencia anarquista", es la lucha callejera que tuvo lugar en el centro de Génova durante el fin de semana de protestas contra el G8 en julio de 2001, en la que la única muerte y las más o menos 200 lesiones traumáticas fueron sufridas por Anarquistas y otros manifestantes (On Fire 2001, Wu Ming 2001).

Uno de los elementos más notables en estos eventos fue la actividad de los bloques negros. Un bloque negro es una formación táctica ad-hoc realizada durante protestas o acciones de masas. Los grupos de afinidad y las personas se agrupan, en su mayoría con pantalones negros y sudaderas con capucha, a menudo cubriendo sus rostros para mantener un simbolismo de anonimato del tipo promovido por el EZLN (Marcos 1998) y para protegerse contra la vigilancia policial. La táctica se origina en la escena antifascista alemana (Katsiaficas 1997), que consiste principalmente en anarquistas, comunistas, okupas y otros en la tradición "autonomista". Las tácticas del bloque negro aparecieron por primera vez en los Estados Unidos durante la protección contra La Guerra del Golfo en 1991, y se han movilizado de vez en cuando en las principales protestas desde Seattle. Mientras que en los Estados Unidos los bloques negros han sido pequeños y han evitado deliberadamente la lucha abierta con la policía (ACME 2000, Flugennock 2000), los bloques negros europeos han tendido a ser mucho más grandes y con más confrontaciones, incluidas barricadas, lanzamiento de piedras e incluso bombas de gasolina. También es notable el legado de la dictadura militar en Grecia, un entorno de protesta especialmente confrontacional, donde la lucha callejera y la destrucción de propiedades son una característica habitual de las manifestaciones (Anónimo7 2002)

Sin embargo, incluso las peleas callejeras más pesadas no involucran a anarquistas que toman las armas, como lo harían hace

cien años. Esto explica los diferentes contornos del debate, así como su importancia entre los anarquistas y sus aliados. La principal diferencia entre los contextos contemporáneo e histórico radica en los niveles de violencia utilizados, no por los anarquistas en particular, sino por los movimientos igualitarios en general. En el siglo XIX y principios del siglo XX, el anarquismo fue un movimiento firmemente arraigado en el contexto insurreccional de la oposición campesina y de la clase trabajadora al orden social imperante, que también alimentó las aspiraciones revolucionarias de Marx, Lenin y Luxemburgo.

El grueso de los socialistas "revolucionarios" antes de la Segunda Guerra Mundial tenía en mente una revolución violenta. El pacifismo cristiano libertario de Tolstoi fue la primera doctrina quasi-anarquista de la no violencia (Tolstoi, 1910), pero apenas influyó entre los anarquistas de la época. Cuando Gandhi (en quien Tolstoi tuvo cierta influencia) y Martin Luther King estaban popularizando la noción de "acción no violenta" en el discurso público, el movimiento anarquista aún no se había reconstituido a una escala significativa. Al mismo tiempo, los movimientos en cuya intersección reapareció el anarquismo contemporáneo a veces estaban enraizados en la tradición del pacifismo de los derechos civiles (por ejemplo, el movimiento antinuclear de las mujeres) o se centraron en tácticas de defensa ecológica sin prestar demasiada atención a Cuestiones de violencia.

Debido a la cultura predominante del radicalismo no violento dentro del cual se reconstituyó el anarquismo, la tensión era inevitable. Por un lado, estaba el pasado obviamente violento de los anarquistas y la minoría de jóvenes activistas que se dedicaban a la confrontación urbana, y por otro lado, el tabú sobre la violencia política, incuestionable por la mayoría de los no anarquistas en el "movimiento antiglobalización". "Así como por muchas personas que estaban encontrando su camino hacia el anarquismo alrededor del

cambio de milenio. Al mismo tiempo, los medios de comunicación sensacionalizaron la violencia anarquista, jugando con la opinión pública ahora mordaz de que la protesta pacífica es la única forma legítima de contestación política. Muchos grupos antiglobalización intervinieron, quejándose de que los anarquistas estaban "distorsionando el mensaje de las protestas".

Como muchos de los que han seguido los debates recientes sobre la violencia en el movimiento pueden indicar, las respuestas anteriores de muchos anarquistas a las denuncias del comportamiento de protesta de algunos anarquistas fueron minimizar el papel de la "violencia" en los eventos. Los obstáculos a los delegados de la OMC se llevaron a cabo bajo estrictas pautas de no violencia. Sin embargo, en la primera noche de los bloqueos, los grupos autodescritos como anarquistas y antiautoritarios destrozaron los escaparates de un Niketown, una tienda de McDonald's, etc. pero evitando confrontaciones con la policía. Despues de las protestas, un grupo de afinidad escribió:

Sostenemos que la destrucción de la propiedad no es una actividad violenta a menos que destruya vidas o cause dolor en el proceso. Según esta definición, la propiedad privada, especialmente la propiedad privada corporativa, es en sí misma infinitamente más violenta que cualquier acción tomada contra ella...

En una sociedad basada en los derechos de propiedad privada, aquellos que pueden acumular más de lo que necesitan o quieren tienen más poder, por extensión, ejercen un mayor control sobre lo que otros perciben como necesidades y deseos, generalmente en aras de aumentar las ganancias para ellos mismos...

Cuando rompemos una ventana, nuestro objetivo es destruir la delgada capa de legitimidad que rodea los derechos

de propiedad privada. Después del 30 N, muchas personas nunca volverán a ver un escaparate o un martillo de la misma manera. Los usos potenciales de todo un paisaje urbano se han multiplicado por mil. Las ventanas rotas pueden ser tapiadas (con aún más desperdicio de nuestros bosques) y eventualmente reemplazadas, pero es de esperar que la ruptura de los supuestos persista por algún tiempo. (ACME colectiva 2000)

La destrucción de la propiedad, entonces, se presenta como una forma de "propaganda por el hecho" (véase el capítulo 3). Pero los términos en los que se construye esta justificación deben quedar claros: el acto de destrucción de la propiedad se codifica como inherentemente no violento (aunque se dice que puede tener subproductos violentos), y la etiqueta "violento" se transfiere a lo que simboliza el objeto de destrucción. El propósito retórico del razonamiento típicamente anarquista de ACME es arrojar el peso del protagonismo violento lejos de sí mismos hacia el capitalismo y el Estado. Aquí nos encontramos con una característica frecuente del discurso anarquista, que es la codificación del Estado como violento. Una declaración de Malatesta (1921) es típica:

Los anarquistas se oponen a todo tipo de violencia; todos saben eso. El tablón principal del anarquismo es la eliminación de la violencia de las relaciones humanas. Se basa en la libertad del individuo, sin la intervención del gendarme. Por esta razón, somos enemigos del capitalismo que depende de la protección del gendarme para obligar a los trabajadores a permitirse ser explotados, o incluso a permanecer inactivos y pasar hambre cuando a los patrones no les interesa explotarlos. Por lo tanto, somos enemigos del Estado, que es la organización coercitiva y violenta de la sociedad.

El estatus de la violencia del Estado es tangencial a la discusión de la violencia anarquista. Aún así, debe comentarse que para poder hacer este argumento, Malatesta tiene que confiar en una visión muy simplista del Estado como el brazo ejecutor del capitalismo; el sistema capitalista de Estado "es" violento porque se basa en la violencia para asegurar la sumisión. Pero las personas a menudo cumplen sin la intervención del gendarme, por costumbre, confianza, intereses a corto plazo u otras razones. Por lo tanto, la estructura social "depende" del gendarme solo en última instancia, es decir, ante la resistencia manifiesta. El propio argumento de Malatesta sugiere que la violencia al servicio del Estado capitalista es necesariamente reactiva: el estado es solo "violento" en la medida en que la desobediencia genera una respuesta violenta; la acusación de protagonismo violento rebota en el rebelde.

Tanto con el colectivo ACME como con Malatesta, "se nos dan definiciones que provienen de la intención política y se requieren para un simple argumento *tu quoque*, lo que sea que valga la pena" (Honderich 1989: 150) El *tu quoque* (L. "usted también" o "mira quién habla") se dirige a cualquier crítico estatista de la violencia anarquista, incluidos los de la "izquierda". Citar la violencia estatal o capitalista pretende llamar la atención del crítico sobre su propia creencia de que el Estado es legítimo, lo que necesariamente implica la aprobación de al menos algunos de sus actos violentos. La construcción del Estado como violencia desvía la discusión de la violencia a la legitimidad del Estado. Puede ser una forma eficiente de silenciar a los críticos, pero evade en lugar de enfrentar el tema de la violencia anarquista.

Volviendo al contexto actual, debe señalarse que las fricciones en torno a las protestas violentas fueron la gota que colmó el vaso en la división entre "horizontales" y "verticales" en las frágiles coaliciones antiglobalización que habían proliferado desde Seattle.

Muchos grupos de base y de acción directa, la mayoría de ellos no identificados como anarquistas, ya se sentían incómodos con las ONG, los sindicatos y los partidos políticos debido a sus objetivos reformistas, y su organización vertical y parlamentaria. Cuando los testaferros antiglobalización y los portavoces comunistas denunciaron automáticamente a los "activistas violentos" después de cada protesta, se percibió una violación de la solidaridad en muchos grupos de base y de acción directa. Después de Génova en particular, muchos activistas vieron estas denuncias como una contribución al juego de "buena protesta/mala protesta" jugado por los líderes del G8 y los medios corporativos. Muchos activistas que no tolerarían la violencia percibieron esto como una expresión de gran insensibilidad y falta de solidaridad con cientos de activistas traumatizados y encarcelados.

Como resultado, casi siempre se negaron a denunciar la violencia anarquista porque los actores reformistas y autoritarios lo habían hecho. Esto, además de la experiencia compartida de represión en Génova y en otros lugares, reforzó la cohesión cultural y la identidad colectiva en el ala de acción directa de las campañas antineoliberales, muchos de cuyos participantes ahora se sentían menos incómodos con ser llamados "anarquistas".

El resultado de este reposicionamiento fue que los participantes de acción directa, más unificados en la práctica pero aún divididos en cuestiones de violencia, gravitaban hacia un cierto *modus vivendi*. Esto se resume en la frase de uso frecuente "respeto por la diversidad de tácticas".

Esto implicó reemplazar las pautas relativamente estrictas de no violencia que se habían convertido en el marco aceptado de las movilizaciones a gran escala con un marco en el que diferentes formas de expresión política se aceptaban con diferentes niveles de confrontación, y se lleva a cabo una coordinación para permitir que no interfieran entre sí (un modelo que ya se había utilizado con éxito

sustancial para interrumpir la reunión del FMI/Banco Mundial de Praga en septiembre de 2000.

Este análisis apunta al hecho de que en los movimientos sociales, el consenso efectivo en torno a un tema, y por lo tanto, un punto de equilibrio ideológico, a menudo está determinado por los eventos, las emociones y las solidaridades tanto como por la discusión de tácticas". Puede ser un punto de descanso útil para propósitos estratégicos que solo pueden hacerse al precio de suspender el debate.

Los informes de acción ampliamente leídos de Starhawk también proporcionan una buena ilustración de la progresión de la "no violencia" a "diversidad de tácticas" en las actitudes de los anarquistas contemporáneos. Escribiendo después de los bloqueos del Fondo Monetario Internacional/Banco Mundial en Praga (IX. 2000), se pone de lleno en el lado de la no violencia con declaraciones como "este es un sistema violento [pero] no creo que pueda ser derrotado por la violencia" y "tan pronto como levantas una piedra... has aceptado los términos dictados por un sistema que siempre nos dice que la fuerza es la única solución". Pero después de las protestas en la ciudad de Quebec (IV. 2001), la imagen es diferente. En el artículo "Más allá de la violencia y la no violencia", reconoce la validez de los argumentos a favor de la lucha "de alto enfrentamiento" (aunque ya no "violenta") y sostiene que expresar el debate en los términos que utilizó anteriormente es restrictivo, en un momento cuando "nos estamos moviendo a un territorio no cartografiado, que está creando una política que aún no se ha definido". Para Génova (VII. 2001), Starhawk estaba preparada para declarar su hermandad con los bloques negros, quienes representan "ira, impaciencia, ferviente militancia o sin los cuales nos desvitalizamos" (Satrhawk 2002: 58, 96, 123) trascendiendo explícitamente el uso de la palabra "violencia", que también se invoca con la frase "no violencia". Está destinado, de nuevo, a

silenciar lo que Starhawk ve como un debate políticamente paralizante, debido a la "carga" natural de la palabra violencia.

La palabra violencia también fue efectivamente barrida bajo la alfombra por la tercera conferencia mundial de PGA en Cochabamba. En septiembre de 2001, el plenario de la conferencia acordó eliminar la frase "no violenta" del cuarto sello distintivo de la red que originalmente pedía "acción directa no violenta y desobediencia civil", insertando la frase "maximizar el respeto por la vida" (ver ch.1). Según un participante (El Viejo 2002),

El problema con la antigua formulación fue primero que la palabra "No violencia" tiene significados muy diferentes en India (donde significa respeto por la vida) y en Occidente (donde también significa respeto por la propiedad privada). Este malentendido básico se ha demostrado que es casi imposible corregirlo en los medios de comunicación, o incluso en el movimiento mismo. El movimiento norteamericano consideró que se podía entender que el término no permite una diversidad de tácticas o incluso contribuye a criminalizar parte del movimiento.

Las organizaciones latinoamericanas también se habían opuesto al término en su conferencia regional, diciendo que un "llamado a la desobediencia civil" era lo suficientemente claro, mientras que la "no violencia" parecía implicar un rechazo de grandes partes de la historia de resistencia de estos pueblos. Las acciones que son perfectamente legítimas en un contexto pueden ser innecesariamente violentas (contribuyendo a brutalizar las relaciones sociales) en otro. Y viceversa. Precisamente para aclarar esto, el ejército zapatista (EZLN) fue invitado a formar parte de la primera generación de convocantes.

Esta conferencia se inauguró el 16 de septiembre de 2001, cuando aún no estaba claro qué sucedería después del ataque al Pentágono y al World Trade Center. Mientras que durante un tiempo la marea de defensa y "patriotismo" parecía significar el fin de todas las formas de protesta social, las guerras en Afganistán e Irak han llevado a una protesta renovada, esta vez en el contexto de acciones extremadamente violentas por parte de los estados. En tal situación, se sentía que las quejas sobre protestas violentas se estaban agotando en el discurso público, y los activistas ya no se sentían obligados a defender sus acciones como no violentas. Cuando se les preguntó sobre la violencia durante la próxima visita de George W. Bush a Roma, Luca Cassarini, un líder de los desobedientes no anarquistas (anteriormente "chalecos bancos") respondió: "Si un criminal del calibre de Bush recibe el tratamiento de la alfombra roja, entonces la ira es la reacción correcta" (BBC News 28. 5. 2004), agregando que "en comparación con cien mil muertes de civiles en Irak, unas pocas ventanas rotas no son lo que molestará al público italiano". Al mismo tiempo, las fuerzas de la izquierda dominante que denunciaron la violencia anarquista fueron atrapadas en una posición incómoda: ¿cómo podrían hacerlo mientras apoyaban a los niños palestinos que arrojaban piedras y molotovs a soldados israelíes, o incluso a parte de la resistencia iraquí, mientras eran retratados como pacifistas de "No en mi patio trasero"? La única respuesta disponible sería argumentar que los palestinos e iraquíes se resistían a una ocupación ilegal, y que los ejércitos estadounidense e israelí no son lo mismo que una fuerza policial doméstica, lo que nuevamente devuelve la discusión a la legitimidad del Estado.

En esta coyuntura, entonces, parecería que el tabú sobre la protesta violenta ha sido algo erosionado, no tanto por los anarquistas como por la frecuencia de la guerra. Con él, argumentos

como el del colectivo ACME que buscan preservar las "credenciales no violentas" de las acciones anarquistas están perdiendo su relevancia.

Dejando de lado la relevancia, la credibilidad de tales argumentos ya había sido desafiada en términos fuertes. En un panfleto influyente de la época, Ashen Ruins (2002) argumentó que mientras "la violencia nunca debe ser romántica o fetichizada, y recurrir a la violencia no debe ser una decisión casual, táctica, estratégica o personal", los analistas han caído bajo el control una retórica de la no violencia que es reaccionaria, "nublada por los supuestos estatistas y los miedos de la clase media". En su postura acrítica hacia el ethos de la no violencia, los anarquistas están cooperando con el quietismo y el respeto por la paz social asociada con la izquierda estatista (tanto liberal como comunista), que "bien podrían ser los [valores] de capitalistas y políticos dada la diferencia que tienen". Sin embargo, los anarquistas no deberían temer sacudir la embarcación:

En lugar de afirmar que romper una ventana no es violento, un punto que la gente promedio rechaza por sentido común (y, por lo tanto, me hace preguntarme sobre el sentido común de algunos anarquistas), ¿por qué no abandonamos la semántica y admitimos que sí?, es muy violento y luego lo defendemos... [Si] romper una ventana es simplemente un acto simbólico, pero no violento, ¿qué mensaje estamos tratando de enviar? Con romper una ventana establecida así como el límite absoluto de la disidencia apropiada, ¿no estamos realmente haciendo el punto absurdamente contradictorio de que este sistema violento debe ser combatido a través de una variedad de tácticas, hasta incluso romper una ventana (que no es violenta), por cierto. Pero no más. ¿Es este el límite, entonces, de nuestra resistencia? Qué

comentario más triste sobre nuestras motivaciones, si la no violencia es la frontera más alejada de nuestra ira.

La esencia de esta respuesta al colectivo ACME es que, en un marco revolucionario, se pueden presentar argumentos para acciones que, con sentido común, son violentas. El punto aquí es que no es suficiente llamar a algo violento (como sea que se defina) para hacerlo injustificado. La separación entre los ejes violento/no violento y justificado/injustificado es crucial para la discusión de la violencia, ya que ambos tienden a estar completamente enredados en el habla cotidiana.

La crítica de Ashen Ruins al discurso de izquierda sobre la violencia, y la aceptación acrítica de los anarquistas, es parte de un punto más amplio relacionado con la tendencia del "insurreccionalismo" anarquista. Esta tendencia recuerda a Bakunin y Malatesta en su énfasis en un potencial siempre presente para el levantamiento revolucionario (cf. Bonanno 1998, Anónimo8 2001). El argumento típico es que existe una corriente subterránea en el extranjero de revueltas a menudo violentas (y no violentas) en sociedades capitalistas avanzadas, presentes en la población carcelaria, con violencia esporádica contra la policía en comunidades pobres, en vandalismo, "comportamiento antisocial" y otros tipos de actividades racionalizadas como criminalidad, etc.

Las presunciones no declaradas de esta revuelta se consideran antiautoritarias y resistentes a la organización institucionalizada, y Ashen Ruins llama a los anarquistas a responder con solidaridad activa. La "izquierda" emblemática, en esta óptica, tiene miedo y no puede entender esta corriente subyacente. Esto se debe a su apego a un discurso de violencia/no violencia que a) rechaza cualquier uso de fuerza ofensiva contra el Estado y b) codifica "violencia" en términos de un tabú cultural, fuertemente relacionado con el miedo a lo incontrolable, lo anormal y lo criminal. Este es un punto de esta

crítica, pero es solo un punto de partida para un esfuerzo más constructivo para proporcionar ideas útiles sobre la violencia anarquista.

Definiciones desordenadas

La violencia es un concepto con el que es difícil llegar a un acuerdo. Como señala Eduardo Colombo, el problema surge de la "extensión del campo semántico [de la palabra]. La violencia no es una categoría conceptual unificada. El contenido más general de la palabra se refiere a una fuerza excesiva, incontrolada, brutal y abusiva. La violencia de lluvia, viento, fuego. Si uno quiere coaccionar a alguien por la fuerza, le hace violencia. Pero se puede coaccionar por otros medios: amenaza, sentimientos encontrados, engaño. Se viola un cuerpo o una conciencia. Incluso al superar la ira, uno mismo se hace violencia. Uno tiene una pasión violenta y devoradora por una mujer o por la libertad. Violentos son el despotismo y la tiranía". (Colombo 2000)

Lo que se deja pasar desapercibido aquí es que, en todos sus usos, la violencia (al menos entre seres humanos) es universalmente un desvalor. Es trivial que, si todo es igual, menos violencia es mejor que más. Incluso cuando se cree que está ampliamente justificada (por ejemplo, autodefensa violenta contra un ataque que amenaza la vida), la violencia se ve intuitivamente como algo malo, aunque tiene la intención de prevenir algo peor. Sin embargo, la controversia sobre la definición de violencia es precisamente sobre cómo se

asigna esa "negatividad" normativa al concepto. ¿Qué tiene de malo la violencia, por definición, aunque sea justificable?

Zygmunt Bauman interpreta la construcción del concepto de violencia en relación con lo incontrolable, lo anormal y lo criminal, como una característica del discurso social hegemónico de la modernidad. Esta conexión enfoca la atención en áreas particulares del campo semántico, mientras eclipsa comportamientos similares cuando se normalizan y legitiman. Al escuchar la palabra "violencia", muchas personas primero entretenderían cosas como terrorismo, asesinatos y disturbios, y solo más tarde (si es que lo hacen) cosas como bombardeo en racimo o ejecución. La gente dirá que un oficial de policía es "violento" si usa "fuerza excesiva", pero no lo sería si usa la fuerza como la ley lo espera (lo que puede incluir fácilmente torcer un brazo o usar su bastón). Zygmunt Bauman remonta esta paradoja a una ambigüedad particularmente moderna sobre el poder, la fuerza y la coerción. En el discurso predominante de la modernidad, como lo ve Bauman, las pretensiones humanizadoras de la iluminación están trabajando en retratar la modernidad misma como un proceso que elimina la violencia y la brutalidad de las relaciones sociales. Pero esta creencia necesita ser racionalizada contra el hecho de que la violencia no ha sido abolida sino redistribuida. La tortura, la decapitación pública y la violencia indiscriminada por parte de las fuerzas armadas legales pueden haber sido "abolidas" en las sociedades occidentales modernas, pero continúan siendo empleadas por cualquiera de estas sociedades como potencias imperialistas. Dentro de estas sociedades, han sido reemplazadas por formas no menos crueles de violencia (inyección letal, brutalidad en la prisión, armas químicas para la dispersión de multitudes), algunas más satanizadas que otras. Para mantener la creencia de que la violencia en las relaciones sociales está retrocediendo, la palabra "violencia" en sí misma se codifica en un lado de las dicotomías como legal–illegal, legítima–ilegítima,

normal–irregular. La primera también se adjunta con un indicador positivo –por ejemplo, el castigo o la aplicación de la ley y el orden– mientras que el otro es censurado como violencia, expresando conmoción, reacción a lo inesperado y el miedo a lo incontrolado (Bauman 1991: 143–6, Goodman 1996: 160).

Se adjunta una crítica similar al ataque filosófico de R P Wolff sobre la posibilidad de cualquier concepto adecuado de violencia política. Wolff argumenta (1969: 613) que el concepto de violencia "sirve como un dispositivo retórico para proscribir esos usos políticos de la fuerza que uno considera hostil a los intereses centrales de uno". Se dice que la disputa contemporánea sobre la violencia y la no violencia en la política estadounidense de los años sesenta estaba irremediablemente sumida en una "retórica ideológica" diseñada para detener, frenar o acelerar el cambio existente en la distribución de poder y privilegio, dependiendo de la posición de clase del observador.

Los intereses financieros y políticos establecidos identifican la violencia como ilegal y condenan todos los desafíos a la autoridad del Estado y los derechos de propiedad. Los liberales de clase media fomentan cierta disidencia e interrupción ilegal (huelgas de alquileres, sentadas), pero solo mientras no desafíen los arreglos sociales económicos en los que se basa su éxito. Para los grupos reaccionarios de la clase trabajadora blanca, "violencia" es cualquier amenaza a la clase alta: crimen callejero, disturbios en los guetos y marchas por los derechos civiles.

Para los negros acomodados y sus simpatizantes dentro del ala liberal, la aplicación de la "violencia" generalmente se utiliza contra la policía no a los manifestantes, a los empleadores no a los huelguistas, etc. –"los desclásados naturalmente buscan legitimar los disturbios, los hostigamientos y el crimen callejero, que son sus únicas armas. Igualmente, naturalmente, el resto de la sociedad etiqueta tales medios como 'violentos' y los suprime "(615).

Wolff argumenta además que el concepto de violencia, en lo que él ve como su "sentido político distintivo", no tiene sentido. Dado que "la fuerza" por sí sola no es violencia (considere a un médico colocando un hombro dislocado), Wolff define la violencia como "el uso ilegítimo o no autorizado de la fuerza para tomar decisiones contra la voluntad o el deseo de otros" (Wolff 1969: 606) –fuerza proscrita por una fuente de legitimidad. En los términos de Wolff, la única fuente relevante de la legitimidad "política" es la autoridad del Estado.

Dado que, como anarquista filosófico, Wolff piensa que la autoridad política *de jure* (el derecho a mandar y su correspondiente deber de obedecer) no puede establecerse en ningún caso (ver el capítulo 4), lo que queda son los conceptos de autoridad *de facto* y las acciones que proscribe definidas como "violencia". Pero esta proscripción nunca puede tener ningún peso moral *de jure*. Wolff concluye así que es imposible distinguir entre usos legítimos e ilegítimos de la fuerza, y que el concepto de violencia política no tiene sentido.

Como resultado, no existe un criterio político válido para el uso justificado de la fuerza. "No se podrían dar respuestas coherentes [a preguntas familiares] tales como: ¿cuándo está permitido recurrir a la violencia en la política; si el movimiento negro y el movimiento estudiantil deben ser no violentos; y si algo bueno en política se logra con violencia? (602)

La definición de violencia de Wolff no tiene sentido. Según esa definición, ningún acto de fuerza por parte de una autoridad legítima (si existe) puede considerarse violento. Implicaría, no solo que una ejecución, a diferencia del asesinato, simplemente no sería un acto violento (ejemplo de Wolff), sino que en un tiroteo entre guerrilleros y fuerzas militares, los dos están haciendo exactamente lo mismo,

solo el lado anterior del intercambio es violento mientras que el último no lo es. Sin embargo, Wolff no está, como él afirma, demoliendo el concepto de violencia como tal. Solo lo está haciendo con un concepto de violencia hecho a medida en el que su desvalorización normativa se asigna (solo) a la fuerza, y específicamente debido a su ilegitimidad política (un no concepto para empezar). Tal crítica puede ser válida, pero deja sin un nuevo punto de partida para la discusión.

Este es también el lugar para registrar la preocupación por la fuerza física como la única acción que puede calificarse como violenta. Significaría, en desacuerdo con el uso y la creencia ordinarios, que el abuso emocional sistemático ilegítimo no es violencia. Las escenas de intimidación sectaria fuera de una escuela primaria católica en Belfast, que implican amenazas, escupir y empujar, no deben considerarse violencia política. Una definición de violencia que no presta atención a las acciones no físicas no aborda los sentidos centrales del término.

Ted Honderich (1989) se niega explícitamente a incorporar los argumentos de Wolff y busca una definición que sea suficiente para discutir los dilemas morales de la violencia política para la "izquierda". Un acto de violencia, estipula, es "un uso considerable o destructor de fuerza contra personas o cosas, un uso de fuerza que ofende contra una norma. Esto no supone presuponer, obviamente, que en la verificación final de uno, un acto de violencia debe estar equivocado". Honderich considera valioso que la definición marque las partes objetivas y evaluativas del concepto. Ahora la declaración de hechos es, como se acaba de demostrar, arbitraria en su exclusión de los actos no físicos. Mientras que en términos de evaluación, esta definición no asigna el desvalor de la violencia a nada, solo establece que existe; una norma se ofende. La pregunta inmediata es, por supuesto, ¿de quién es la norma? Pero Honderich

deja de lado esta pregunta, afirmando que "habría, en otras empresas distintas a la nuestra, la necesidad de prestar atención a la noción de una norma". Sin embargo, las formas de violencia que él quiere considerar cubren disturbios de "cosas como la raza", la destrucción por fuego y bombas de bares y tiendas, secuestros, injurias, mutilaciones y asesinatos, así como disturbios "a pesar de su impulso no racional". Como resultado, el factor decisivo para definir la "violencia política" como un término compuesto (ya sea desde la "izquierda" o desde la "derecha") es que se dirige contra el gobierno. Entonces, para todos los propósitos relevantes, dice, una "norma" es simplemente sustituible por el derecho penal. Por lo tanto, la violencia política es un uso de la fuerza como se indicó anteriormente, en la medida en que está "prohibida por la ley y dirigida a un cambio en las políticas, el personal, o el sistema de gobierno, y por lo tanto a los cambios en la sociedad" (Honderich 1989: 151).

Honderich ofrece así otra definición a medida de la violencia política que, al final, es idéntica a la de Wolff. Considera la inclusión de cosas en el mismo sentido que personas. Esto significaría, muy contraintuitivamente, que destruir armas militares operacionales en la causa del desarme es, por definición y en todos los casos, "violencia política". Esto se debe a que, en la gramática de la definición de Honderich, la sustitución de la ilegalidad por un La norma (introducida para definir un acto como político) termina siendo también lo que lo define como violento, como una condición necesaria y suficiente (ya que el uso de una fuerza considerable o destructora no puede ser malo como tal). Pero esto no está justificado ya que Honderich, Al igual que Wolff, no cree que la autoridad estatal goce de un estatus moral independiente. Como resultado, la ilegalidad no puede ser por sí misma el factor decisivo sobre si algo es violento: inevitablemente se debe estipular una norma previa.

Ambos autores lo hacen, pero solo por lo bajo. Honderich más tarde se refiere al costo de la violencia como "angustia" (195), intuitivamente un sentimiento o situación desgradable, quizás temporal y no necesariamente físico. Mientras que Wolff afirma que más allá de rechazar un "concepto político instintivo de violencia",

si la violencia se interpreta en el sentido restringido como interferencia corporal o la imposición directa de daño físico, entonces la regla obvia pero correcta es recurrir a la violencia cuando fallan los medios menos dañinos o costosos, siempre que el equilibrio entre el bien y el mal producido sea superior a lo prometido por cualquier alternativa disponible. (Wolff 1969: 608)

La definición de violencia depende de dónde se asigna la carga normativa negativa del término, señalando lo que lo convierte en un desvalor. Intuitivamente, la angustia y el daño son candidatos mucho mejores para esta asignación que la ilegalidad. Lo que los hace atractivos es que el daño y la angustia están relacionados con la violencia como una experiencia encarnada, en la que los conceptos de violencia de las personas están enraizados. Las teorías actuales en la ciencia cognitiva a menudo enfatizan que la conciencia, el significado y la racionalidad nunca son enteramente literales, sino que están "vinculados a nuestras orientaciones e interacciones corporales en y con nuestro entorno. Nuestro significado es esencial para quienes somos, para qué es el significado y para nuestra habilidad para hacer inferencias racionales y ser creativos" (Johnson, 1987: XXXVIII). Según esta teoría, las experiencias corporales generan representaciones mentales más generales o esquemas de imágenes en el sostén en la mente, que se proyectan metafóricamente a la comprensión de esferas de significado más abstractas. Una conclusión resultante es que los conceptos que

emplea la mente humana típicamente tienen su núcleo en un esquema de imagen incorporado, y una "periferia conceptual" que se extiende metafóricamente fuera de este esquema para contener una amplia gama de significados (Johnson 1993, Lakoff 1994, Lakoff y Johnson 1999). Con tales teorías en mente, tiene sentido buscar una comprensión de la violencia que reconozca que el concepto se remonta de manera importante a las experiencias corporativas formativas: "daño" y "angustia" obviamente son experiencias corporales del receptor de la violencia.

El daño como criterio central para definir la violencia también está en el centro de la literatura crítica reciente. Iadicola y Shupe (1998: 15) critican las teorías que limitan el dominio de la violencia estudiada a un comportamiento desviado que es incidental al orden social, mientras que ponen entre corchetes la violencia que se utiliza para mantener ese orden (que se considera legítimo y necesario). Tales enfoques tradicionales para el estudio de la violencia, que los autores llaman enfoques de "orden", también enfatizan las definiciones culturales relativas de la violencia, junto con la suposición de que la violencia es inherente más que aprendida. Por otro lado, en el enfoque de "conflicto" sugieren que la violencia es informada por un énfasis en el conflicto como elemento central del análisis de las relaciones sociales. El conflicto es visto como "endémico... [para] las divisiones de clase, género y etnia dentro de las poblaciones. Las preguntas centrales para el enfoque de conflicto son: ¿Cuáles son las condiciones que provocan conflictos... [conciencia de los grupos] o conciencia de sus intereses... [y] acciones que intentan realizar sus intereses" (16). Para Pepinsky (1991: 17), un enfoque de la violencia informado desde esta perspectiva comenzaría por reconocer que la distinción entre violencia como crimen o como castigo es políticamente partidista, y eso "como resultado es moral y epistemológicamente inaceptable para los criminólogos no partidistas de aceptar cualquiera de estas

distinciones". Aquí, entonces, la distinción entre violencia e ilegalidad es decisiva, evitando así algunos problemas de los relatos anteriores.

Iadicola y Shupe (23) citan una definición criminológica informada por esta perspectiva en la cual la violencia es "la amenaza, intento o uso de la fuerza física por una o más personas que resulta en daño físico o no físico a otra o más personas" (Weiner, Zahn y Sagi 1990: XIII). Los problemas con "amenaza" e "intento", y la limitación a la fuerza física, están nuevamente presentes aquí. Sin embargo, Iadicola y Shupe abordan estos puntos y amplían la definición a "cualquier acción o arreglo estructural que resulte en daño físico o no físico a una o más personas". Aquí, entonces, la desvalorización de la violencia se asigna al daño. Definen además a) violencia personal como "violencia que ocurre entre personas que actúan fuera del rol de agente o representante de una institución social" y b) violencia social. Esto se divide en b1) violencia institucional – "violencia por individuos cuyas acciones son gobernadas por los roles que están desempeñando en un contexto institucional"; y b2) violencia estructural: daño causado "en el contexto de establecer, mantener, ampliar o reducir la jerarquía o derivación de categorías de personas en la sociedad". La violencia estructural puede ejercerse, tanto a favor como en contra de la jerarquía, así como sin una agenda, de cualquier manera, como el comportamiento opresivo adquirido (por ejemplo, sexismo violento).

Los autores señalan que, de acuerdo con su definición, las acciones o arreglos estructurales que causan daño deben perpetuarse, reproducirse o tolerarse voluntariamente para ser considerados violentos (por lo que se excluyen los accidentes nocivos). Sin embargo, la violencia se produce independientemente de si el daño es la intención principal de una acción o solo su subproducto previsible. Además, la violencia puede estar justificada o

injustificada; el daño aborda tanto el bienestar físico como el psicológico; y el autor y/o el receptor no pueden reconocer el daño como "violencia". Los autores necesitan esta cláusula para evitar el relativismo cultural, lo que significa incluir todos los casos de violencia racista y sexista, por más normalizados que estén en la sociedad.

Si bien esta definición de violencia alivia muchas de las preocupaciones vinculadas a las primeras definiciones basadas en la legitimidad, quedan varios problemas. Primero, debe aclararse que, si bien la definición puede evitar el relativismo cultural, no evita el relativismo por completo. Esto no es necesariamente un problema, pero debe reconocerse aquí que una postura antirrelativista más estricta en torno a la violencia, una que dice que el hecho de que un acto haya causado daño solo puede establecerse sujeto a la verificación de un participante no partidista. No es sostenible. En su base, la referencia de los autores a su definición como "universal en lugar de relativa" está fuera de lugar. No distingue entre relativismos totales y acotados, siendo este último capaz de otorgar a algunas verdades subjetivas un estado independiente, cuando la demanda de la verificación externa entra en conflicto con otra consideración más básica o importante.

La consideración en cuestión es la naturaleza evasiva de los efectos psicológicos. Los estudios sobre el trastorno de estrés postraumático señalan que una persona puede sufrir daños psicológicos y ser consciente de ello, sin mostrar ningún síntoma inequívoco. Con o sin síntomas, conectar el daño psicológico a un acto antecedente en particular no siempre es sencillo: una víctima puede haber suprimido los detalles de un evento traumático en su propia memoria (Hembree y Foa 2000), a veces hasta "borrar" el evento en conjunto, reteniendo así el daño sin poder rastrearlo a una causa. Por razones como estas, el daño psicológico por su

naturaleza representa una desventaja injusta para el daño físico en términos de su verificabilidad. Con él, el observador necesita realizar un ejercicio más extenso de interpretación para corroborar que ha ocurrido violencia.

Además, la queja de la presunta víctima de violencia es a menudo lo que provoca el acto mismo de interpretación y, no menos frecuente, es el único aporte en el que se puede basar la interpretación. Imagine que A y B son divorciados que acaban de intercambiar algunas palabras duras. B dice que sufrió daños psicológicos porque en dos ocasiones A usó un lenguaje que percibió como abusivo y amenazante. Sin embargo, las palabras fueron abusivas solo en el contexto de una sensibilidad muy idiosincrásica, quizás vergonzosa, de la que solo ella y A son conscientes (y de las cuales A estaba presionando a propósito). Un observador externo, para quien las sensibilidades de B son completamente ajenas, podría no comprender cómo las palabras podrían ser abusivas. Aquí, las definiciones de Iadicola y Shupe indicarían que la única forma de determinar que la acción de A causó daño psicológico a B es creerle a B que realmente sintió lo que dice sentir. Si la demanda de universalidad es inflexible, luego como reclamo una expresión subjetiva de B no puede disfrutar de cualquier credibilidad *prima facie*.

Para el relativismo acotado, sin embargo, existe otra anomalía importante que pone en tela de juicio el estado de "daño" en sí mismo. Imagine que A golpea a B y falla. No se ha hecho ningún daño, pero seguramente el acto es violento. En ese caso podría estipularse daño psicológico, suponga también que B ha estado en muchas peleas antes (tal vez A falló porque B esquivó el golpe). En cualquier caso, B puede alejarse de tal intercambio sin ningún daño psicológico, pero aún así el intercambio solo puede haber sido violento. Considere también una escena en imágenes recientes de

los bloqueos anti-G8 en Stirling, Escocia (6 de julio de 2005). [www4.indymedia.org.uk –la acción comienza a los 4 min: 25 seg.] Un grupo (presumiblemente anarquista) de manifestantes se están moviendo por una carretera y se están acercando a una línea de policías antidisturbios, oficiales con armadura acolchada y escudos de plástico transparente de 4 pies de alto. Los manifestantes tienen la intención de atravesar la línea y dirigirse a la autopista cercana. Unos pocos objetos son arrojados, fallan o golpean los escudos de los policías. Un grupo de manifestantes utiliza un ariete improvisado hecho de grandes neumáticos inflados para atravesar el centro de la línea policial. Otros lanzan más objetos, usan lenguaje intimidante y animan.

Una persona golpea el escudo de un oficial con un palo de golf. Si las imágenes son fieles a la realidad, y dado que los policías están entrenados para tales situaciones o han estado en ellas antes, es difícil ver si se está haciendo daño a las personas en este intercambio en particular. Sin embargo, los manifestantes obviamente están siendo violentos.

Recordando la terminología anterior (véase el capítulo 4), con el ariete, la fuerza está claramente en acción (los policías no tienen otra opción que retroceder), con esquivamiento de golpes u objetos arrojados a pesar de tener escudos. ¿Podría este aspecto de la violencia ser coerción? Esto, se recordará, debería implicar una amenaza creíble. Dado que la policía puede repeler claramente a los manifestantes con solo elegirlo, parecería que no hay una amenaza creíble presente. ¿Dónde está la violencia?

Lo que realmente está sucediendo aquí es la promulgación de un intercambio violento en serie en el que ambas partes saben qué variables están funcionando. Los manifestantes y la policía han considerado, y probablemente previsto, esta eventualidad. ¿Por qué

la policía dejó pasar a los manifestantes? Uno podría imaginar que un oficial al mando daría la orden de retirarse en tal situación, siguiendo pautas de contingencia emitidas por adelantado. Él está respondiendo efectivamente, de una manera preestablecida, al cálculo de costo–beneficio impuesto por las acciones de los manifestantes. Por ejemplo, podría haber juzgado que era imposible contener a los manifestantes en este lugar sin organizar un contraataque, que sería más costoso (en términos de posibles lesiones a los oficiales o incluso a la imagen pública de la policía) que a llamar a una fuerza mayor que trataría de confrontar a los manifestantes en otros lugares. Dado que en el video no se emite ninguna orden, lo más probable es que los policías actúen por sí mismos, sobre la base de los mismos cálculos de costo–beneficio, pero solo en la medida en que están preparados por su entrenamiento. Están generando una respuesta espontánea y autoorganizada a los manifestantes que solo puede terminar dejando pasar a los manifestantes.

En ambos casos, los manifestantes han forzado un comportamiento que va en contra de los intereses de la policía. Esto es poder–sobre, pero no en sí mismo violento. Los manifestantes efectivamente han "convencido" a la policía de que una nueva confrontación, aquí en este punto, no valía la pena. Donde este intercambio es violento es en la moneda de la comunicación convincente: rostros enmascarados, fuerza ofensiva, abuso verbal. Es violencia porque aunque los policías no tengan miedo tienen la sensación (al menos hasta cierto punto) de que pueden ser atacados. Esta es, sin duda, una situación única: no hay daños físicos involucrados aunque la policía pudiera no estar tan acolchada y protegida. Esta no es la situación típica con la que formamos nuestras nociones sobre la violencia. Pero sí aísla la fuente básica de estas nociones, porque provienen principalmente de experiencias de violencia en el lado receptor. Una definición de violencia que se

refiere a la experiencia de que detrás del término están necesariamente los efectos basados en el receptor. Tal concepto de violencia implica centralmente una sensación de vulnerabilidad manifiesta y la infracción (violación) del inmediato espacio físico de uno. Lo horrible de la tortura es la intimidad forzada corporal y mental con el torturador.

Permítanme sugerir, entonces, que un acto es violento si una persona lo experimenta como un ataque o como un peligro deliberado. Esta definición abarca todas las formas de violencia mencionadas por Honderich como "violencia política" (que también son relevantes para las preocupaciones anarquistas), así como la violencia en el ámbito personal-político. La gran mayoría de los casos empíricos también implican daño. La definición de cómo Iadicola y Shupe, la presentan puede extenderse a un relato de violencia institucional y estructural. Una definición de violencia que se basa en las experiencias corporales compartidas de los individuos, claramente incluye formas de violencia emocional y psicológica, que también experimentamos en el cuerpo. Tomada así, no hace distinciones políticas: cubre tanto al manifestante que es golpeado como al policía sometido a una descarga de molotovs; el prisionero que es ejecutado y el tirano muriendo con una bala en el pecho.

A diferencia de la definición de Wolff, la violencia no está necesariamente relacionada con la aplicación de la fuerza física, solo con la aparición de una experiencia particular de violación, a menudo deliberada, pero a veces sin una gran sensibilidad a lo que el receptor está experimentando. Puede evitar el relativismo cultural ya que nuestras experiencias íntimas de violencia en la vida cotidiana son en gran parte de un grupo común. Ciertamente, existen diferencias entre los individuos, las clases sociales y las culturas en términos de la frecuencia promedio y la intensidad de la violencia en la vida de uno, pero la experiencia cruda de la violación parece ser muy compartida. Incluso una persona que ha tenido una biografía

relativamente protegida puede establecer la conexión entre sus propias experiencias de violación y las de las personas que están sujetas a ella con mayor frecuencia y/o intensidad. De acuerdo con esta definición, se da crédito *prima facie* a la presunta víctima, pero el hecho de que haya ocurrido un ataque seguirá siendo usualmente verificable contra interpretaciones razonables de síntomas corporales y/o circunstancias conocidas. Esto sigue teniendo un relativismo limitado, pero ciertamente es mejor que basar la propia definición de violencia en una cuestión de "superstición y mito" (Wolff 610). Parece preferible que las cosas dependan de una experiencia compartida en lugar de en un exitoso lavado de cerebro.

Si bien la gran mayoría de las acciones percibidas como un ataque o peligro también causan daño, también hay tipos de daños que no se perciben y, por lo tanto, no son, en sentido estricto, violencia. Lo que tengo en mente es el daño como un subproducto previsible de una acción, donde el autor y la víctima no se conocen entre sí. Esto significaría que no es violento si una compañía farmacéutica distribuye medicamentos que sabe que pueden ser dañinos pero no les importa, aunque cause la muerte de los niños. Esto es dañino, y ciertamente injusto, pero es solo violencia retórica o de malas palabras, no la realidad. La injusticia estructural de este tipo sólo se convierte en violencia estructural si, después de la comisión inicial, sigue siendo forzada contra la resistencia manifiesta. Del mismo modo, la destrucción de la propiedad que no se presencia y que no hace que nadie se sienta atacado, no es violenta, incluso si perjudica la vida de alguien.

Esto, sin embargo, no significa que la destrucción de la propiedad nunca sea violenta. El problema no es si un acto tiene subproductos nocivos significativos (el ACME "destruye la vida o causa dolor"), sino si involucra a humanos que lo experimentan como un ataque o lo anticipan como un peligro mientras está sucediendo. Esta es la

violación que las personas experimentan en el contexto de las acciones anarquistas públicas de destrucción de la propiedad. Si el chico detrás del mostrador en una estación de servicio Shell se siente atacado y en peligro cuando los anarquistas comienzan a romper cosas durante una manifestación, entonces ese acto es de hecho violento, incluso aunque los anarquistas nos aseguren (y al chico detrás del mostrador) que nadie intentará hacerles daño. Si un transeúnte cree que los anarquistas que se acercan lo atacan, es también, inevitablemente, una situación violenta. En ninguno de los casos significa que la violencia sea injustificada o inaceptable, solo que está allí; pero si la acción ocurre en la oscuridad de la noche, o en una protesta a mediodía cuando la estación de servicio está cerrada y mientras los vecinos están en la calle compartiendo agua y comida con los manifestantes (Anónimo5, 2003) –entonces no es violencia.

Entonces la destrucción de la propiedad es a veces violenta. El marco de pensamiento necesita ser ampliado aquí para considerar la violencia de la situación, no de una instancia particular de un brazo levantando una palanca. Una situación en su conjunto puede ser violenta si la violación es el objetivo o el subproducto de cualquier acción particular que ocurra dentro de ella. Para aquellos que no lo experimentan como violento, puede convertirse en una situación liberadora (Situationist International 1959). Pero son precisamente las preguntas "circunstanciales" de quién, dónde y cómo, lo que determinarían nuestra definición de una situación como violenta.

Límites a la justificación

Volvamos, ahora, a los casos paradigmáticos de violencia anarquista, pasados y presentes: desde confrontaciones como la que se revisó anteriormente, y hasta casos donde el daño es incuestionable, hasta e incluyendo la insurrección armada. Antes de considerar el estado de "justificación", se debe prestar atención a la crítica prevaleciente de que la violencia es inherentemente inconsistente con los propios valores o principios anarquistas.

April Carter revisa dos versiones típicas de este argumento. El primero dice que "los valores anarquistas son inherentemente y necesariamente incompatibles con el uso de la violencia, dado el respeto anarquista por la soberanía del individuo y la creencia en los derechos de cada individuo. Ninguna sociedad anarquista sancionaría una ejecución, y mucho menos las ejecuciones en masa o guerras contra otras sociedades... si los anarquistas desconfían de las ficciones políticas que justifican la negación de las libertades reales, deben desconfiar más de un estilo de pensamiento [instrumental, "leninista"] que justifique la negación más definitiva de la libertad: la muerte" (Carter 1978: 327-8). Este intento unidimensional de estirar los principios no es convincente. Incluso si los anarquistas realmente pensaran en términos de soberanía y derechos individuales, difícilmente creerían que están "no cualificados". Se cree que ningún individuo tiene, por ejemplo, el "derecho" de explotar o abusar de otra persona, y hacerlo no es parte de la noción anarquista de libertad (que es socialista y comunitaria). Además, si este argumento es correcto, entonces se supone que los anarquistas descartarían incluso la violencia letal puramente defensiva contra ataques que ponen en peligro la vida. No solo los anarquistas dirían que incluso el derecho supremo a la vida puede ser violado matando a un agresor homicida imparable. Adjuntar el anarquismo al pacifismo necesario en términos absolutistas no funciona.

La expectativa acrítica del purismo en nombre de los anarquistas también influye en una segunda versión del argumento. Se puede decir que los principios de los anarquistas los llevan a rechazar la centralización y los partidos, "evitando la contaminación con la política en todas sus formas convencionales, negándose a respaldar incluso a los partidos progresistas o a participar en elecciones, por crucial que sea el posible resultado. Sin embargo, muchos anarquistas están preparados para usar un poco de violencia para evitar una violencia mayor por parte del Estado, o incluso mucha violencia para tratar de lograr la visión anarquista de la sociedad. Parece que la lógica de este enfoque es que es peor emitir un voto que disparar... el utopismo del anarquismo lógicamente conlleva también la utopía del pacifismo, en el sentido de rechazar todas las formas de violencia organizada" (Carter 333–4). Esto es de nuevo hombre de paja. Los anarquistas cooperan con frecuencia con organizaciones no anarquistas, organizaciones no gubernamentales e incluso partidos políticos, como los Verdes en las campañas y movilizaciones particulares, como en las últimas elecciones de Estados Unidos en que muchos anarquistas tomaron incluso la decisión estratégica de votar por John Kerry, comprometiendo sus principios, y no por ninguna razón positiva, sino solo para evitar lo que vieron como el mal mucho mayor de un segundo mandato de Bush. Por lo tanto, no se debe esperar que los anarquistas sean puristas hasta el punto de ser ridiculos: sigue habiendo un margen de compromiso, el debate es solo sobre dónde trazar la línea. Dado que no afirman ser completamente consistentes en su rechazo de la política estatal, la expectativa paralela de la no violencia pura también se desvanece.

El tema principal que orbitan estos dos argumentos, pero no tocan, es el de la política prefigurativa: el grado en que la violencia es "coherente" o no con una estrategia que es una representación

embrionaria de una sociedad anarquista. En los movimientos revolucionarios, los anarquistas se distancian explícitamente de la posición de que el fin justifica los medios y, en consecuencia, no pueden decir que la violencia, en cualquier nivel, estaría justificada solo porque ayuda a lograr una sociedad libre. Más bien, creen que el fin y los medios siempre deben ser de la misma sustancia (ver capítulo 3). Como resultado, el argumento tiende a tomar la siguiente forma directa: "Los anarquistas quieren una sociedad no violenta. Los anarquistas también creen que el movimiento revolucionario debería prefigurar la sociedad deseada en sus medios y formas. Por lo tanto, los anarquistas no pueden usar la violencia para lograr una sociedad no violenta". Este argumento parece atractivo, pero falla en varios aspectos. Comenzando con la primera premisa, es simplemente lamentable que los anarquistas deseen una "sociedad no violenta" simple y llanamente. Si la falta de violencia fuera el único ítem, entonces uno podría esperar que los anarquistas deseen igualmente un estado totalitario hipotético, en el cual la amenaza de sanciones draconianas es tan efectiva que todos los ciudadanos obedecen la ley y el Estado consecuentemente no necesita usar la violencia. El punto, por supuesto, es que los anarquistas quieren una sociedad apátrida, o más amplia, voluntaria y no violenta. Dado esto, deben ser los primeros en enfatizar que la violencia anarquista tiene principalmente que ver con la abolición de la aplicación violenta o la violencia institucional –un área en la que las quejas sobre prefiguración son irrelevantes ya que los anarquistas ciertamente no promueven o utilizan estas formas para casos no institucionales, esporádicos y difusos de violencia: es engañoso decir que los anarquistas quieren una sociedad en la que la violencia, simplemente esté ausentes, sino una en la cual esté ausente voluntariamente. Si la anarquía fuera puramente no violenta, solo podría ser así porque todas las personas eligiesen evitar la violencia. Pero precisamente por su naturaleza voluntaria, la no violencia que los anarquistas promueven para su sociedad deseada solo puede existir dentro de los términos de un acuerdo

general. Como indica la discusión de apertura del capítulo 3, el objetivo propuesto es difícil de alcanzar y de ninguna manera es seguro: la violencia aún existiría, incluso en un mundo sin estados y grupos armados, si alguien decidiera perpetrarla. Por lo tanto, la realización de la no violencia anarquista, "prefigurativamente" o de otra manera, es claramente imposible cuando algunos grupos rechacen el trato y recurran constantemente a la violencia. La actual esfera política en la que el Estado es un agente dominante representa precisamente esa situación. De acuerdo con la preparación del Estado para recurrir a la violencia, el modelo anarquista de no violencia por mutuo consentimiento simplemente no puede ser promulgado. Podría argumentarse, entonces, que al menos cuando se trata de violencia, la idea de política prefigurativa solo puede ser promulgada dentro de entornos anarquistas actuales, es decir, en la lucha por las relaciones sociales desprovistas de violencia dentro del movimiento, incorporando resolución pacífica de conflictos, mediación o secesión. Finalmente y de manera concluyente, se puede replicar que la violencia anarquista contra el Estado es precisamente prefigurativo de las relaciones sociales anarquistas. Esto se debe a que los anarquistas siempre esperarían que la gente, incluso en una "sociedad anarquista", se defienda (violentamente si es necesario) de cualquier intento de reconstituir la jerarquía social o imponerla a otros. La violencia contra la (re) producción de un orden social jerárquico es apropiada ahora como lo será en una sociedad sin Estado. En resumen, la disonancia cognitiva percibida en torno a la violencia y la política prefigurativa no es, en última instancia, genuina, sino una confusión que descansa en asociaciones utópicas y puristas injustificadas vinculadas al anarquismo.

Esto para responder a las afirmaciones de que la violencia nunca puede ser justificada por los anarquistas. Pero los anarquistas aún tienen la responsabilidad de argumentar que la violencia puede

justificarse alguna vez y de especificar qué justificación conllevaría. Lo que debe aclararse primero es quién está justificando qué ante quién. Podemos suponer sin dificultad que es un anarquista que quiere justificar una acción violenta (como se definió anteriormente). Suponga que la justificación está sucediendo antes del evento, de lo contrario no tiene importancia práctica. Con la pregunta de para quién hay más dificultad, si el destinatario de la justificación es otro anarquista, entonces la discusión puede volverse demasiado dependiente de sus puntos de vista específicos como anarquistas, y por lo tanto autorreferencial, propensa al pensamiento acrítico y potencialmente ciega a las preocupaciones de las personas fuera del movimiento. Por otro lado, si el receptor no comparte ninguna preocupación con el anarquista, entonces la discusión en sí misma no tiene sentido: si uno piensa que los objetivos anarquistas no están justificados por sí mismos, entonces ningún medio para lograr esos objetivos puede ser justificado, violento o no. Para mantener la discusión dentro de parámetros controlables, entonces, tomemos un camino intermedio y supongamos que un anarquista está tratando de justificar una acción hipotética o intencional violenta a un aliado fuera del movimiento, una persona que puede identificarse con los objetivos generales del anarquista, pero no está tan identificado como para aceptar cualquier justificación.

Tal persona tendría serios problemas con varias declaraciones anarquistas comunes. El principal de estos es la negación de que se deba tener una discusión sobre la justificación. Algunos anarquistas, aunque no muchos, pueden rechazar cualquier tipo de discurso justificativo, citando un "rechazo de la moralidad nietzscheana" (CrimethInc. 2000: 11–23). Aquí, la violencia salvaje se valora por su falta de mediación, no sublimado realización del deseo, conexión con la animalidad del individuo, etc., términos que no tienen importancia a menos que uno ya acepte tales agendas anarquistas, mientras que

los anarquistas pueden tener buenas razones para pensar que el discurso moral, como totalidad, es opresivo y construido en beneficio de grupos dominantes, esto no excluye las discusiones sobre violencia que tienen un criterio acordado para la justificación moral: el principio de causar la menor violencia posible en pos de fines justos. Para empezar, este principio no es necesariamente uno de moralidad obligatoria, como la solidaridad, podría ser una expresión de algo que los anarquistas desearían independientemente. Pero incluso si se trata de "limitaciones" morales, este principio específico no es lo suficientemente importante como para invitar a todo el bagaje de ética moral con el que estos anarquistas pudieran tener un problema. Entonces, si bien la justificación es, en última instancia, la autojustificación del individuo reflexivo, esto no significa que no pueda suceder en términos que no sean solo del individuo.

Pasando, entonces, a la justificación y sus propios problemas inherentes. Primero, recuerde que para aliviar las preocupaciones en torno a la "coherencia prefigurativa" de la violencia, se hizo una distinción cualitativa entre violencia a favor o en contra de la jerarquía. El punto era de interpretación, pero cuando se trata de justificar el uso de tales distinciones es mucho más dudoso. Para aclarar: cuando se habla de violencia, los anarquistas tienden a dibujar, *d'entree de jeu*, todo tipo de distinciones. Estas marcan la violencia de los individuos y la violencia organizada de grupos; violencia no provocada y defensiva; violencia como acto y violencia como propiedad de una institución, y (obviamente) la violencia del Estado y la violencia revolucionaria. Se dice que esta última es justificable porque es cualitativamente diferente a la del estado –en su tipo, el espíritu en que se utiliza, su alcance y objetivos. Carter revisa tales distinciones entre la violencia estatal y los arquetipos de la violencia anarquista letal: el asesinato de un tirano individual o la lucha armada insurgente. La violencia anarquista en ambos casos se

basa en tecnología limitada, es una forma de violencia "heroica" que implica un riesgo directo para quienes participan (a diferencia del juez o general), y puede ser limitada en su alcance y discriminar en sus objetivos (a diferencia de los asesinatos criminales de la mayoría de las guerras).

Esto, por sí solo, no va al núcleo de la justificación. Aquí, parte de la violencia está "justificada" por su segregación cualitativa lejos de las formas que los anarquistas rechazan, sin especificar por qué la distinción es importante. Que las personas sean superiores en número y estén desarmadas no justifica automáticamente sus acciones, incluso si sus fines son justos. Tales distinciones son, en su base, una retórica simplista de "guerra justa" destinada a llevar la discusión en direcciones convenientes para los anarquistas.

Considera una excusa muy común para la violencia anarquista, la autodefensa. El argumento de la autodefensa es un punto de partida atractivo porque parte de una forma de violencia que está casi universalmente legitimada. Hoy, muchos anarquistas legitiman el lanzamiento de piedras, botellas y molotovs a la policía antidisturbios como un acto de violencia en defensa propia, defensa no solo de sus propios cuerpos sino de un espacio urbano liberado (ya sea temporal durante una protesta o más permanente, como un desalojo de un centro ocupado). Sin embargo, esta justificación puede tomarse en algunas direcciones muy difíciles:

El esclavo está siempre en un estado de legítima defensa y, en consecuencia, su violencia contra el jefe, contra el opresor, siempre es moralmente justificable. [Debe] controlarse solo por consideraciones tales como que se está haciendo el mejor y más económico uso del esfuerzo humano y los sufrimientos humanos. (Malatesta 1920)

Sin la segunda cláusula, la primera sería claramente inaceptable. Este estiramiento del concepto de autodefensa para justificar cualquier "ataque preventivo" huele a deshonestidad. Depende de retratar al capitalismo como esclavitud, degradando a este último al borrar la distinción entre la esclavitud espantosa y lo real, que todavía está pasando en el mundo (ASI 2004). La explotación del trabajador, que no tiene más remedio que vender su fuerza de trabajo en condiciones estructuralmente injustas, es cualitativamente diferente de la del esclavo, que se entiende que no tiene derechos y que puede afrontar violencia directa corporal si no trabaja o trata de escapar. Sin la segunda cláusula, también es una declaración muy peligrosa: tal pensamiento implica etiquetar a cualquier agente del capital o del Estado como un esclavo, una forma conveniente de deshumanizar "enemigos de clase" con el único propósito de hacer que la violación de personas sea más aceptable.

El punto valioso, sin embargo, es la segunda cláusula. Ciertamente, la violencia contra el opresor no es moralmente justificable "siempre", sino solo si hay una voluntad de minimizar el esfuerzo y el sufrimiento humano (o, como algunos dirían, "maximizar el respeto por la vida"). Para justificar un acto violento específico, entonces, inevitablemente, tendremos que pensar en sus consecuencias generales. Aquí, es posible volver a Wolff (1969: 608). Recordemos que él propone que "la filosofía moral en general" puede tratar la violencia justificada e injustificada; "la regla obvia pero correcta es recurrir a la violencia cuando los medios menos dañinos o costosos fallan, siempre que el equilibrio entre el bien y el mal producido sea superior a lo prometido por cualquier alternativa disponible". Con las modificaciones apropiadas a cómo se defina la violencia, esta regla parece de sentido común. Parece indiscutible que es mejor intentar autoliberarse, si es posible, por métodos no violentos en lugar de exaltar la violencia como la forma predeterminada de acción.

revolucionaria.

Aún así, esto deja abiertas dos graves dificultades.

La primera es cómo se enmarca exactamente "recurrir a la violencia". Este término puede, en una primera lectura, cubrir de hecho casi todos los cursos de acción política disponibles, incluidos lo más importante, los legales. Esto se debe a que cualquier apelación a, o solicitud al Estado para que respalde nuestros objetivos es, implícita o explícitamente, un intento de poner sus capacidades violentas de nuestro lado. Para tomar un ejemplo histórico: mientras que al movimiento de derechos civiles estadounidense a menudo se le atribuye el uso de la no violencia significa que la abolición de la segregación legalizada en los Estados Unidos se logró de hecho a través de una serie de intervenciones estatales claramente violentas, en particular enviando a la Guardia Nacional para supervisar la desagregación de las escuelas en los estados del sur (Meyers 2000). En la protección de áreas silvestres, la acción legal es claramente un medio violento: recibir una orden judicial contra una empresa maderera significa que esta última debe retirarse de la extracción de madera, de lo contrario se verá obligada a hacerlo o castigada por no hacerlo, involucrando en última instancia el poder armado del gobierno. La intervención estatal en tales casos puede no equivaler realmente a interferencia corporal o la imposición directa de daño físico, pero estos actos de violencia siempre están en su lugar como una amenaza, y en principio pueden llevarse a cabo si la parte amenazada no cumple. Al elegir medios legales, no determinamos que la violencia no se introducirá en la situación, solo confiamos la decisión de si esto sucederá al Estado. Tales consideraciones parecen poner una limitación muy estricta sobre lo que puede considerarse acción no violenta, restringiéndola solo a las formas de intervención más pasivas.

La segunda dificultad proviene del hecho de que un marco de justificación depende necesariamente del éxito de las acciones violentas. La violencia podría estar justificada si logra algún propósito, pero ciertamente no está justificada si falla. Según Wolff, debemos recurrir a la violencia solo si el equilibrio entre el bien y el mal que surge como resultado es superior al creado por cualquier otro curso de acción. Esto suena bastante sencillo, pero el tipo de cálculos que requiere son extremadamente difíciles de realizar. El éxito es muy difícil de juzgar, y ciertamente de predecir. Para empezar, es imposible prever con certeza los resultados de una acción violenta (o cualquier otra acción), ya que los factores que entran en juego son demasiado numerosos y contingentes. Una acción violenta puede o no implicar lesiones a personas que no sean el objetivo previsto; puede o no dar lugar a una mayor represión estatal; y puede o no lograr los resultados deseados. Dado que hay poca evidencia histórica para exponer el caso de una forma u otra, es dudoso que se pueda establecer algún criterio estable para juzgar si un cierto curso de acción es más dañino o costoso que otro. Al discutir cinco posibles escenarios de violencia política motivados por una agenda igualitaria, con diferentes grados de éxito y diferentes resultados de la represión estatal, Honderich (1989: 196–7) concluye que las probabilidades de un menor equilibrio de tensión después del evento "estarán cerca de su nivel crítico... en su mayor parte no podemos juzgar las probabilidades relevantes con la precisión necesaria para una confianza racional. Ciertamente, el juicio entre alternativas es necesario, y casi con certeza el resultado es un juicio correcto".

Esto es, me temo, en lo que respecta a las discusiones sobre violencia y justificación. No se puede dar una respuesta totalmente segura a los dilemas anarquistas prevalecientes en torno a la violencia, de si "envía un mensaje radical" o "simplemente aliena al público".

El juicio final e inseguro sobre si se debe involucrar la violencia solo puede permanecer, al final del día, en la conciencia del individuo. Sin embargo, el marco que se ofrece desenreda el debate y ofrece algunos marcadores claros para tales decisiones. Todo lo que se puede prescribir más allá de esto es una consideración clara de evitar una retórica fácil que solo sirva para la seguridad en sí mismo y una "diversidad de tácticas" bajo las cuales el debate sobre la violencia no se silencie, sino que se lleve a cabo de una manera constructiva y que tome en cuenta la gravedad de la violación de los seres humanos.

Empoderamiento, venganza y lucha armada

En conclusión, permítanme ver tres cuestiones más importantes en torno a la violencia que siguen a la discusión anterior.

La primera es que se puede ver que la política prefigurativa introduce un requisito adicional para justificar la violencia anarquista más allá del esfuerzo, por imperfecto que sea, de minimizarlo. El fuerte aspecto individualista de la política prefigurativa también llevaría a exigir que el uso de la violencia sea una experiencia valiosa por derecho propio. Podemos preguntar, específicamente, si la experiencia de la violencia es en sí misma liberadora, empoderadora y radicalizadora para los involucrados.

Esto nuevamente considera los aspectos emocionales y afectivos del protagonismo violento. En algunos casos, al igual que con las afirmaciones liberadoras adjuntas anteriormente a la violencia salvaje, parece que hay poco margen para la discusión: la experiencia de la ferocidad irracional e inmediata no se puede

diseñar o convocar a voluntad. Para más situaciones de violencia colectiva, sin embargo, se pueden dibujar varios marcadores. En su comparación de dos disturbios anticapitalistas en 2003, Tadzio Mueller (2004) se centra en las circunstancias dependientes del contexto en las que emerge la violencia, distinguiendo entre la "efervescencia colectiva" afirmativa de un momento violento espontáneo pero tácticamente efectivo, y en la reproducción obsoleta de dicotomías arraigadas de "nosotros o ellos" donde las tácticas se subsumen en una confrontación desalentadora y ambigua por sí misma. Durante la cumbre de la UE de Salónica,

no fue simplemente el resultado de la repetición de memoria que iniciaron los militantes en Grecia, sino que fue una respuesta "racional" a la estructura del campo del activismo militante, encarnada en un hábito militante que generó una violencia masiva, pero completamente esperada... los disturbios que terminaron siendo completamente "normalizados", fueron "hegemónicos" en cierto sentido. A pesar de todos los graffitis nihilistas y la postura radical en la ocupación del campus, todo lo que sucedió fue una mera (re) promulgación y reproducción de tradiciones, hábitos, rituales y estructuras de poder: desde esta perspectiva, los disturbios fueron más conservadores que radicales (8).

Esto se conecta con un punto que se ha evadido hasta ahora en el amplio debate sobre los bloques negros (Bray 2000, Black 2001, On Fire 2001, Anonymous3/4 2003, Gee 2003). Los anarquistas enfatizan continuamente que "el bloque negro no es una organización, sino una táctica", como un intento de remediar conceptos erróneos.

Sin embargo, todavía es observable (por lo menos en Europa) que no son muchas personas para las que la táctica es significante de alta confrontación, mientras la vestidura de negro es la forma repetida, y

a menudo exclusiva, de expresión política durante los eventos de protesta internacionales.

Hay, en otras palabras, una identidad política de "bloque negro", un espacio de organización dentro del movimiento anarquista que tiene un "sabor" particular o identificación. Tiene varias otras características distintivas, como los atributos culturales asociados con la escena punk/okupa, y una representación desproporcionada de ciertas nacionalidades. Una pregunta relevante sobre el "bloque negro" es si estas identidades no se vuelven exclusivas y/o restrictivas para los participantes

Además, hay serios problemas feministas con eventos como este. Pueden interpretarse fácilmente como el fortalecimiento de "masculinidades hegemónicas particulares", es decir, que valorizan la fuerza física, el machismo (en relación con otros hombres y mujeres) y la pasividad emocional... [y] quizás también generan su propio impulso problemático, similar al representado también por el machismo de una policía antidisturbios dominada por hombres y con armadura corporal. Dados los informes de acoso sexual cometidos por mujeres en el campamento anarquista en Tesalónica, de hecho es tentador ver una dinámica emergente en facciones militantes mediante las cuales la violencia política 'digna' se transmuta y normaliza 'de regreso' a la violencia banal y desalentadora del sexismotodiano" (Sullivan 2004: 29–30).

Por otro lado, Mueller examina las características inesperadamente radicalizadoras y potenciadoras de una confrontación en torno a la cumbre del Evian G8 unas semanas antes. Se suponía que el bloqueo, cerca de la ciudad francesa de Annemasse, donde muchos de los activistas habían estado acampando, era simbólico y no contencioso. De hecho, estaba previsto que tuviera lugar en la ruta principal hacia Evian, que la policía ya había decidido, en anticipación a las protestas, no utilizar

para transportar a ningún delegado o personal de apoyo (en su lugar, fueron conducidos a Lausana para tomar un ferry a través del lago hasta la cumbre). El evento fue organizado, bajo estrictas pautas de no violencia, por la coalición ATTAC, que a pesar de su nombre militante es, de hecho, un grupo muy reformista y burocráticamente organizado, que presiona por la imposición de las transacciones financieras y otras limitaciones marginales al neoliberalismo. Sin embargo, cuando la marcha se acercaba al punto de bloqueo, recibió un ataque de gas lacrimógeno no provocado.

Entonces, después de retirarse inicialmente unos 50–100 metros y recuperarse del choque inicial, varios activistas enmascarados, no afiliados a ATTAC, comenzaron a construir una barricada, mientras que otros arrojaban piedras a la policía. Pronto, una de las activistas que había expresado sus ansiedades durante la marcha me pasó variando una brazada de madera para la barricada, que ya se había encendido, exhortándome a unirme al esfuerzo: casi toda la marcha participó (3–4).

En esta situación, los activistas sin experiencia en confrontación pudieron recurrir a un repertorio de acción nuevo y extraño. Como resultado, informaron haber experimentado un quiebre cualitativo por el cual ciertas cosas que no eran "posibles" antes de la revuelta ahora se habían hecho posibles. Estos disturbios efervescentes, para Mueller, son fortalecedores porque pueden producir cambios repentinos y de ruptura en el hábito establecido, que dura más allá del mero evento y tiene efectos más allá del círculo de participantes inmediatos a través de su difusión narrativa en las redes de movimiento. Esto está en línea con una visión que ve la violencia espontánea "como una parte necesaria y positiva de la liberación revolucionaria, no solo en la definición de la libertad recién ganada, y creada... Desde esta perspectiva, la violencia es parte de un proceso total y el valor atribuido a la violencia característica de los arrebatos revolucionarios proviene principalmente del valor atribuido a la

autoexpresión y autoorganización de la población" (Carter 1978: 338–9).

Por lo tanto, la violencia puede ser intrínsecamente valiosa, a través del efecto radicalizador de la participación en sus momentos efervescentes. Llegaría más lejos para sugerir que es precisamente la búsqueda de este tipo de efervescencia, especialmente el deseo de recuperar los momentos de ruptura fundacionales de las primeras movilizaciones como Seattle, lo que ha jugado un papel importante en la motivación de las continuas protestas contra las cumbres. Sin embargo, como es evidente en el ejemplo, el potencial de ruptura existe precisamente en proporción inversa a lo anticipado que es. Esto hace que su repetición planificada sea imposible, lo que se evidencia por la continua disminución del interés de los anarquistas en la confrontación previsible. Sin embargo, esto no quiere decir que los momentos de ruptura aún no puedan ocurrir, como sucedió en Stirling, o cuando los escolares lideraron protestas disruptivas y de confrontación contra la guerra en Irak (BBC 2003).

Un segundo punto especial se refiere a una motivación para la violencia anarquista considerada más raramente: la de venganza. ¿Qué tipo de estatus puede tener ese concepto en un marco justificativo sobre la violencia? Es innegable que muchos de los asesinatos perpetrados por anarquistas en el pasado fueron motivados por la venganza. También se podría argumentar que la venganza era, de hecho, la única motivación posible para tales asesinatos políticos, ya que siempre era muy poco probable que estas acciones pudieran lograr un cambio social duradero. El asesinato de destacados políticos, empresarios o personal armado no ataca la estructura del sistema en el que están incrustados, solo elimina a una persona de un rol, no el rol en sí. La única excepción a esto es matar a un verdadero autócrata de cuya persona depende realmente el edificio del gobierno, alguien como Hitler. Pero esta es

una situación muy rara, y no la enfrentaron los asesinos del presidente francés Carnot, el presidente estadounidense McKinley o el rey Umberto I de Italia.

El último fue asesinado por el anarquista Getaeno Bresci en 1900. Bresci era un inmigrante italiano en los Estados Unidos, y el asesinato fue explícitamente enmarcado como un acto de venganza: en 1898 en Milán, durante las protestas por los altos precios del pan, los soldados abrieron fuego y mataron cientos de manifestantes desarmados que ignoraron la orden de dispersarse. El rey Umberto luego condecoró al general que dio la orden de disparar, premiando su "valiente defensa de la casa real". Por este acto simbólico, Bresci decidió matar al rey, cruzó el Atlántico y le disparó. Emma Goldman dedicó varios artículos a la defensa de la acción de Bresci. Su elección de palabras dice mucho sobre el estado problemático de la venganza para los anarquistas (Goldman 1917b):

Altas, como una cuerda de violín, [las almas] lloran y gimen por la vida, tan implacables, tan crueles, tan terriblemente inhumanas. En un momento desesperado la cuerda se rompe. Los oídos no sintonizados oyen nada más que discordia. Pero aquellos que sienten el grito agonizante entienden su armonía; escuchan en él el cumplimiento del momento más convincente de la naturaleza humana.

La decisión de Goldman de retratar las acciones del asesino como resultado de la tensión psicológica deriva de la dificultad de legitimar un acto de violencia motivado solo por la venganza. Pero esto inevitablemente victimiza al autor de la violencia, al ver su acto como una respuesta lamentable a la violencia del sistema, sin figurar en la propia agencia del asesino. Como tal, proporciona una excusa que no necesariamente se requiere: Bresci pudo estar completamente sereno en sus acciones.

En este sentido, y en un contexto contemporáneo, sugeriría que lo que preocupa aquí no es la venganza en sí, sino el hecho de que es letal. Tome el siguiente ejemplo de una acción que se toma con frecuencia contra figuras corporativas y gubernamentales:

Fecha: martes 27 de enero de 2004 12:36:26 -0800 De: Biotic Baking Brigade bbb-at-bioticbakingbrigade.org. Archivado: biotech.indymedia.org Asunto: Brigada de panadería biotecnológica Bayer Biotechnician

El 21 de enero Paul Rylott, científico de CropScience delicatessen GM de Bayer realizaba un discurso sobre cómo manejar la respuesta del consumidor a la biotecnología en una conferencia sobre la gestión y predicción de crisis en la industria alimentaria. Mientras tomaba su lugar en la cola para su cena de buffet, una cortés llamada de atención de "¿Sr. Rylott?" lo puso cara a cara con un pastel de chocolate (salteado y rancio) cubierto con la crema batida derretida y podrida, posteriormente el atacante gritó antes de huir "¡Esto es para GM!"

Se entregaron algunos volantes a la multitud sorprendida e inmovilizada y todos los que protestaban se fueron antes de que llegaran los policías.

Esto es parte de una campaña nacional del Reino Unido contra Bayer y contra la comercialización de GM. Las acciones llevadas a cabo han incluido el envío de correo basura, sabotaje incluyendo pegado de cerraduras, pintura en aerosol, rotura de ventanas, campos de golf destruidos, ocupaciones de restaurantes, demostraciones de ruido y allanamientos.

Según las definiciones propuestas anteriormente, el incidente fue ciertamente violento: Rylott, sin duda, lo experimentó como un ataque, y tal vez ya habría tenido miedo de algo como esto debido al acoso anterior. También está claro que los anarquistas están motivados en parte por la venganza ("¡Esto es para GM!") Y que derivan una satisfacción innegable al realizarlo. Dado que la acción en sí no es, aunque violenta, de ninguna manera más problemática que romper la formación en una línea policial, solo podemos concluir que los anarquistas pueden tolerar la venganza como una motivación para acciones violentas, aunque la violencia de ninguna manera debe ser letal para satisfacer esta motivación. Sin embargo, la tarta también tiene otra lectura, ya que es solo la simulación de asesinato político. La víctima vive para saber que el pastel podría haber sido un cuchillo o una bala. Por lo tanto, además de tratar de ridiculizar y humillar a la víctima, el ataque también tiene la intención de intimidar simulando el micro-terrorismo de un asesinato.

Esto conduce, finalmente, a algunas observaciones exploratorias sobre un tema que los anarquistas deberán considerar más temprano que tarde: la violencia letal en el contexto de la insurrección armada. Tal discusión es claramente imposible sin imaginar un escenario revolucionario más amplio, que es inevitablemente especulativo. Aún así, algunas cosas se pueden decir con relativa confianza, al menos con respecto al Norte. Aquí, uno debe comenzar señalando que el poder militar totalmente desproporcionado del Estado, y los poderes de vigilancia y control social, significan que simplemente no puede ser derrotado en una batalla directa.

Los anarquistas probablemente nunca tendrán en sus manos lo que se necesita para luchar contra tanques, minas, aviones, etc. Esto significa que, en cualquier circunstancia previsible, una condición previa para cualquier transformación social revolucionaria es que la

mayoría de los miembros de la policía y las fuerzas del ejército abandonen. Esto, además, parecería ser plausible en el contexto de una movilización popular ya existente que tiene una base muy amplia y muy militante, y que es capaz de ganarse incluso a los miembros del ala armada del estado. Por lo tanto, la primera conclusión es que, si bien la insurrección masiva aún puede tener éxito en algunas condiciones, también requiere fundamentos muy sostenibles en la población, que actualmente no existen.

Sobre estas consideraciones, la lucha armada parece ser por ahora una perspectiva autodestructiva. Sin embargo, lo que los anarquistas pueden considerar en este contexto especulativo es la posibilidad de crear las condiciones apropiadas para su éxito. La actual expansión de las filas anarquistas significa que, si bien ciertamente seguirán existiendo en las calles, también habrá más energía disponible para explotaciones proactivas más allá de mantener la presencia pública de la disidencia y elevar los costos sociales de los excesos estatales y corporativos. La perspectiva estratégica que ya prevalece entre los anarquistas es que el camino hacia la revolución implica la proliferación de proyectos urbanos y rurales de vida sostenible, construcción de comunidades y el desarrollo de habilidades e infraestructuras. Pero si bien esto suele expresarse en términos de capitalización "hueca", también puede considerarse como la creación de una base social sostenible para una actividad más militante, hasta (posiblemente) la insurrección. En tal situación, la lucha armada sería emprendida, no por grupos aislados de desesperados, sino por comunidades que ya han forjado un espacio significativo de autonomía dentro de la sociedad jerárquica. Esto podría suceder ya sea en defensa de un intento final y violento del Estado de recuperar esos espacios liberados; como parte de un escenario a gran escala de colapso social provocado por el cambio climático, o incluso de forma proactiva si se considera que es el momento adecuado. Sin duda, nada de esto podría suceder en

absoluto, pero el punto es que este es el único escenario realista bajo el cual la lucha armada exitosa es plausible, por lo tanto, si bien la lucha armada puede no ser una opción en los tiempos actuales, bien puede estar profundamente enredada con las hazañas anarquistas más no violentas y "constructivas". Cuando se trata de violencia, parece que, en el análisis final, los anarquistas no pueden hacer nada más que ser responsables, experimentar y mantener abiertas sus opciones.

CAPÍTULO 7: LUDITAS Y HACKERS

Definición de una política tecnológica anarquista de base amplia

Muchas de estas personas sin rey montaron a caballo y algunos implementaron el hierro, pero esto no hizo que [los hicsos] fueran más civilizados que los antepasados que usaban cobre de los Ojibwa en los Grandes Lagos; los caballos y el hierro se convirtieron en fuerzas productivas, se convirtieron en la tecnología de la Civilización, solo después de que se convirtieron en parte del arsenal de Leviatán.

– Fredy Perlman,
Against His-story, Against Leviathan! (Detroit, 1983)

Este capítulo investiga los enfoques anarquistas de la tecnología. Mientras que las actividades concretas del movimiento en torno a la tecnología se desarrollan como un proceso colectivo de prueba y error, sobre la base de una campaña difusa y una acción directa que se fusionan en una imagen a veces contradictoria, mi propósito aquí es dar un paso atrás de este proceso orgánico, y hacer dos preguntas generales. Primero, ¿puede articularse una crítica de la tecnología que sea coherente y teóricamente sostenible, al tiempo que se

involucra con una amplia selección de las ideas y preocupaciones de los anarquistas sobre el tema, tal como se explica en sus escritos y debates orales y como se implica en sus discursos y acciones clandestinas? En segundo lugar, ¿a qué orientaciones en términos de acción política apunta tal crítica, una vez que tenemos en cuenta las perspectivas estratégicas más amplias que muchos anarquistas ya respaldan?

Comienzo con una visión general de la ambivalencia que muestran las actividades anarquistas en torno a la tecnología actual. Luego abordo la primera pregunta, recurriendo a las teorías contemporáneas no anarquistas que ya han suministrado los componentes básicos para una crítica de la tecnología que los anarquistas deben simpatizar en gran medida. La inherencia de la tecnología en las relaciones sociales es hoy un tema bastante controvertido en la discusión académica, mientras que un número significativo de escritores también es consciente de la naturaleza jerárquica y capitalista de estas relaciones sociales. Existe una comprensión generalizada de que la tecnología debe abordarse como un "complejo socio-tecnológico", entrelazando sistemas de interfaces hombre-máquina que corrigen el comportamiento humano, manteniendo las desigualdades económicas y de poder y generando otras nuevas. Sin embargo, donde los críticos de la corriente principal finalmente fracasan desde una perspectiva anarquista es en sus respectivas agendas de democratización tecnológica, y su reconciliación final con la modernidad tecnológica como un proceso que puede ser administrado y controlado, pero no impugnado en ningún aspecto fundamental. Como modificador de estos avances, invoco la teoría anarquista propuesta por el activista hacker catalán Xabier Barandiaran, y examino la aplicabilidad de la formulación resultante al campo emergente de la nanotecnología. Finalmente, la discusión está orientada hacia la actualización de la crítica en tres áreas diferentes. Primero, sostengo que muchas

tecnologías que tienen una naturaleza intrínsecamente centralizadora y con fines de lucro solo pueden provocar una actitud de resistencia abolicionista de los anarquistas, una nueva forma de ludismo. Luego discuto la atracción de los anarquistas por Internet como una plataforma tecnológica descentralizadora y localmente empoderadora, pero abogo por un enfoque desilusionado que tenga en cuenta las cualidades opuestas de la infraestructura informática que permite las comunicaciones. Finalmente, miro a las áreas en las que los anarquistas pueden extraer y adoptar y desarrollar enfoques alternativos para modificar el mundo natural, haciendo hincapié en la Permacultura y las innovaciones de baja tecnología (lo-tech) como partes de la faceta "constructiva" de una política de tecnología anarquista.

Como nota preliminar final, debo mencionar que solo haré una referencia superficial a las críticas anarquistas a la tecnología asociadas con lo que a menudo se conoce como la corriente "anarco-primitivista" del anarquismo contemporáneo (Perlman 1983, Zerzan 1994, Moore 1997, Watson 1998; cf. Sahlins 1972, Jensen 2000). Yendo más allá de la literatura en términos de cultura política anarquista, me aventuraría a decir que el anarco-primitivismo es, en su base, una cierta mentalidad que goza de un importante crédito entre los anarquistas, notablemente la mayoría entre aquellas partes del movimiento de habla inglesa que se enfocan en la acción ambiental directa. Con la simplificación excesiva inevitable, se podría decir que algunas de las actitudes más prominentes involucradas con esta mentalidad son:

(X) Muy pocas preocupaciones políticas, ecológicas y emocionales sobre el industrialismo, la tecnología y la hipermodernidad.

(Y) Amor por lo salvaje; conciencia ecofeminista; espiritualidad terrestre/no occidental.

(L. vs. P) Una crítica anarquista "maximalista" de la civilización jerárquica y de su historia de dominación y destrucción desde los inicios de la domesticación, la agricultura y el Estado.

(P. vs. L) Una revalorización de los cazadores-recolectores y otras comunidades como sitios de anarquía primitiva: igualitaria, pacífica, de confianza, extática y conectada a los ciclos naturales.

Aunque las ideas expresadas en esta corriente son inmensamente interesantes, las críticas específicamente anarco-primitivistas de la tecnología están tan bien integradas con los otros elementos que acabamos de mencionar que se necesita una gran cantidad de contextualización para abordarlos como un hilo separado. Además, dado que las orientaciones anarco-primitivistas tienden a generar mucha controversia dentro de los círculos anarquistas, se hace muy difícil usarlas como punto de partida para una política tecnológica anarquista más amplia. De todos modos, creo que las conclusiones a las que se dirige este capítulo, al abordar agendas anarquistas más amplias, al mismo tiempo se sentirán bien con el anarcoprimitivismo en lo que respecta a la tecnología.

Anarquistas y Tecnología

En la superficie, existe una cierta ambivalencia en las actitudes que los anarquistas contemporáneos muestran a través de sus acciones en torno a la tecnología. Muchos anarquistas británicos, por ejemplo, podrían arrancar cultivos genéticamente modificados antes del amanecer, enviar correos electrónicos para coordinar la próxima acción en la mañana, tomar una siesta y luego dedicar un poco a la

jardinería por la tarde y trabajar a medio tiempo como programador en la noche. Por un lado, los anarquistas de hoy están involucrados en una serie de campamentos sostenidos en los que se resiste explícitamente la introducción de nuevas tecnologías, desde biotecnología y nanotecnología hasta tecnologías de vigilancia y tecnologías militares. Por otro lado, entre los movimientos sociales en el norte, los anarquistas han estado haciendo el uso más extenso y comprometido de las tecnologías de la información y la comunicación.

Por un lado, ha habido una activa participación anarquista en la campaña contra la introducción de un esquema biométrico de Identificación Nacional en el Reino Unido, y los ocupantes franceses anarquistas se han resistido a la construcción de un centro de nanociencia en Grenoble, su "queja" es que la convergencia tecnológica en la nanoscalas consolidará el poder estatal y corporativo y aumentará todo tipo de desigualdades sociales. Mirando hacia atrás a dos de los principales movimientos "progenitores" del anarquismo en los años ochenta, podemos notar que el movimiento feminista de acción directa estuvo fuertemente involucrado en la resistencia a la energía nuclear, luego a las armas nucleares, y que el movimiento ambiental de acción directa también tenía problemas claros con el avance tecnológico (en genética, productos químicos, transporte...). La resistencia anarquista a los cultivos transgénicos durante los años noventa es un sello distintivo de esta posición antitecnológica. El primer destrozo registrado de un cultivo GM ocurrió en los EE UU En 1987 cuando los activistas de Earth First! arrancaron 2.000 plantas de fresa genéticamente modificadas (SchNEWS 2004: 171). El primer destrozo europeo fue en Holanda en 1991. En 1993, cuando una manifestación de 500.000 campesinos en Bangalore terminó con la destrucción física de las oficinas centrales de la multinacional de semillas Cargill en India, los anarquistas en el Norte estaban al tanto de la imagen mucho más

amplia de la campaña militante contra los cultivos modificados genéticamente de los movimientos campesinos en América Latina y el sur de Asia, brindando oportunidades para la solidaridad internacional en torno al tema. Los autonomistas alemanes ocuparon los campos para evitar las pruebas de cultivos modificados genéticamente, lo que llevó a la cancelación de un tercio de ellos y la destrucción de muchos más. En el Reino Unido, los anarquistas han jugado un papel importante en los más de treinta grupos que comprenden la Red de Ingeniería Genética, participando tanto en campañas como en acciones directas. Durante varios años, grupos de "destructores de cultivos" llevaron a cabo incursiones nocturnas para destruir cultivos de maíz transgénico, remolacha azucarera y colza, hasta que en 2004 el gobierno de Blair abandonó sus planes para el cultivo comercial de cultivos transgénicos. Más en general, la cultura política anarquista, muestra una gran atracción por los estilos de "vida simple" de baja tecnología, siendo los ejemplos más destacados la promoción de la agricultura orgánica a pequeña escala y del ciclismo como una alternativa a la cultura del automóvil.

Por otro lado, hay una multitud de ejemplos para la integración e incluso el desarrollo de sistemas tecnológicos entre los anarquistas. Los activistas han asimilado el correo electrónico y los teléfonos móviles en sus redes de comunicación como todos los demás. Los sitios web de Internet se utilizan para publicitar y coordinar eventos, a menudo utilizando software que permite la autoría colaborativa. Internet también es un inmenso archivo para la autodocumentación de las luchas sociales en la última década, incluidos sus constituyentes explícitamente anarquistas. Sin embargo, los anarquistas han dado un paso más al integrar más a fondo, e incluso desarrollar, las tecnologías de la información y la comunicación. Muchos sitios web activistas organizan un foro de discusión y/o una sala de chat en línea. El movimiento tiene varios centros de medios electrónicos, incluida la red global de Indymedia. Esta última a

menudo celebra reuniones basadas en la web y tiene un proceso funcional para la toma de decisiones por consenso en línea. También hay numerosas interacciones entre los anarquistas y los movimientos de código abierto/software libre. Muchos anarquistas son programadores talentosos, que utilizan principalmente sistemas operativos GNU/Linux y otras aplicaciones de código abierto para desarrollar software para uso de los movimientos sociales. En Europa, estos activistas actualmente operan más de treinta HackLabs, espacios comunitarios con computadoras y acceso a Internet que también actúan como centros de organización política.

Históricamente, las actitudes de los anarquistas hacia la tecnología muestran una ambivalencia similar, oscilando entre una crítica amarga impulsada por las experiencias del industrialismo y un optimismo casi ingenuo sobre el desarrollo científico y su papel habilitador en la creación de una sociedad postcapitalista. Arraigados en el movimiento de la clase trabajadora del siglo XIX, los activistas y escritores anarquistas eran muy conscientes del desplazamiento de los trabajadores por las máquinas y de la erosión de la autonomía de los productores a medida que las economías domésticas y artesanales fueron desplazadas a favor de un proceso de producción en el que las máquinas mismas dictaban el ritmo, las etapas y los resultados del trabajo. Así Proudhon escribe (1847: ch. 4):

Cualquiera sea el ritmo del progreso mecánico; aunque las máquinas deben inventarse son unas cien veces más maravillosas que la mula-jenny, la máquina de tejer o la prensa de cilindro; aunque las fuerzas deberían ser descubiertas cien veces más poderosas que el vapor, muy lejos de liberar a la humanidad, asegurar su tiempo libre y hacer que la producción de todo sea gratuita, estas cosas no tendrían otro efecto que multiplicar el trabajo, inducir un aumento de la población, hacer que las cadenas de la

servidumbre sean más pesadas, hacer la vida cada vez más costosa y profundizar el abismo que separa a la clase que ordena y disfruta de la clase que obedece y sufre.

Por otro lado, muchos anarquistas vieron en el progreso industrial algo deseable y beneficioso, siempre que se modificaran las relaciones sociales. Así, Kropotkin, a pesar de su imagen de protoecólogo y crítico de la industria, citó "el progreso de las técnicas modernas, que simplifica maravillosamente la producción de todas las necesidades de la vida" como un factor que refuerza lo que él veía optimistamente como una tendencia social predominante hacia socialismo sin gobierno (Kropotkin, 1910). Su creencia en la capacidad de la tecnología para mejorar las condiciones de los trabajadores lo llevó a afirmar que después de la revolución "la fábrica, la fragua y la mina pueden ser tan saludables y magníficas como los mejores laboratorios de las universidades modernas". "Imaginando una proliferación de dispositivos mecánicos y una industria de servicios centralizada que liberaría a las mujeres de su esclavitud para trabajar y hacer que toda clase de tareas repugnantes ya no sean necesarias (Kropotkin 1916: cap. 10). Este enfoque, compartido con Marx, se hizo eco más recientemente por Murray Bookchin en su "anarquismo post-escasez" salvajemente tecno-optimista (Bookchin 1974).

Después de la Primera Guerra Mundial, conocidos anarquistas como Malatesta, Goldman y Rocker continuaron abogando por una modernidad industrial liberada, bajo el control de los trabajadores a través de sus propias organizaciones económicas e industriales. En la formulación de Rocker, "la industria no es un fin en sí misma, sino que solo debe ser un medio para asegurarle al hombre su subsistencia material y hacer accesibles las bendiciones de una cultura intelectual superior. Donde la industria lo es todo y el hombre no es nada comienza el reino de un despiadado despotismo

económico" (Rocker 1938). En general, los anarquistas veían los procesos industriales mecanizados como dominantes en condiciones capitalistas, pero no inherentemente, y confiaban en que la abolición del sistema de clases también liberaría los "medios de producción" de sus usos alienantes bajo propiedad privada y la competencia.

A pesar de sus compromisos comunistas o sindicalistas, la mayoría de los anarquistas pasados compartieron la miopía que continúa dominando las discusiones oficiales y cotidianas sobre la tecnología actual. La idea de progreso se da por sentada, y la tecnología se entiende poco a poco, como una amalgama de tecnologías que pueden usarse para fines buenos o malos, pero que son fundamentalmente neutrales en sí mismas.

La dominación y el complejo tecnológico.

Al margen del optimismo tecnológico predominante en la sociedad, ha habido varias voces críticas que discutieron la creciente mediación tecnológica de la naturaleza de la modernidad y la alienación generada por ella. En *Technics and Civilization*, Lewis Mumford (1934) trazó el desarrollo histórico de la tecnología desde el reloj de la Edad Media, argumentando que las elecciones morales, económicas y políticas han moldeado la sociedad tecnológica, terminando en lo que él vio como una civilización espiritualmente estéril, basada solo en la productividad. Contra la noción de dominio de la máquina evitable, Mumford sugiere que la "estética" de la máquina, basada en la observación directa de la naturaleza y el equilibrio de la funcionalidad contra la forma, puede ser absorbida y

utilizada en una sociedad racional comunista de base orientada hacia "Cuerpos guapos, mentes finas, vida simple, pensamiento elevado, percepciones agudas, respuestas emocionales sensibles y una vida grupal clave para hacer que estas cosas sean posibles y mejorarlas: estos son algunos de los objetivos de un estándar normalizado". (399) Otras tres obras importantes aparecieron en la década de 1960. Como continuación de su *Filosofía del Ser*, Martin Heidegger (1977/1962) argumentó que la esencia de la tecnología no estaba en los dispositivos, sino en el "desinterés" de los humanos hacia todos los seres como materia prima objetiva, calculable, cuantificable y desecharable ("reserva permanente"), que tiene valor solo en la medida en que contribuye a la mejora del poder humano. "La esencia de la tecnología, como un destino para revelar, es el peligro... La regla de enmarcar amenaza al hombre con la posibilidad de que se le pueda negar entrar en una revelación más original y, por lo tanto, experimentar el llamado de una verdad más primordial "(333). En *La Sociedad Tecnológica*, Jacques Ellul (1964) propuso un "estudio sociológico del problema de la Técnica", siendo este último un término para la suma de todas las técnicas, de todos los medios para fines incuestionables, el "nuevo medio" de la sociedad contemporánea. Todas las técnicas individuales son ambivalentes, destinadas a buenos fines, pero también contribuyen al conjunto de la técnica. A diferencia de Mumford, Ellul a través de ese medio artificial se había vuelto autónomo e imparable. Marcuse expresó un fatalismo similar, quien en *El hombre unidimensional* (1964) argumentó que el avance tecnológico, contrario a las expectativas marxistas tradicionales, había creado sociedades capitalistas ricas caracterizadas por la docilidad pública y la capacidad ilimitada de domesticar la disidencia. Como se verá, cada una de estas críticas está empaquetada en su propio conjunto muy específico de compromisos filosóficos. La historia mitologizada de Mumford, la ontología de Heidegger, la teología existencial de Ellul y el marxismo de la escuela de Frankfurt de Marcuse, son inseparables del tratamiento de la tecnología por parte de sus autores. Tales

"excedentes de significado" controvertidos (Ricoeur 1976) desfavorecen estas críticas como puntos de partida para el presente debate.

Las críticas recientes, que suponen un enfoque analítico más sucinto, ofrecen un mejor lugar para comenzar. En la filosofía académica contemporánea de la tecnología, "poco se debe decir sobre la 'neutralidad' de la tecnología. Dado que Langdon Winner y otros han expuesto la naturaleza sociopolítica del proceso de diseño, pocos se adhieren a la neutralidad de la tesis tecnológica" (Veak 2000: 227).

Los críticos contemporáneos de la tecnología siempre hacen hincapié en que esta es una noción errónea, ya que ignora cómo la estructura técnica o de diseño del entorno de las personas delimita sus formas de conducta y relación. Como Winner (1985: 11–12) argumenta, "las tecnologías no son solo ayudas a la actividad humana, sino también poderosas fuerzas que actúan para remodelar esa actividad y su significado":

A medida que las tecnologías se construyen y ponen en uso, ya se están produciendo alteraciones significativas en los patrones de actividad humana e instituciones humanas. La construcción de un sistema técnico que involucra a los seres humanos como partes operativas trae una reconstrucción de los roles y las relaciones sociales. A menudo, esto es el resultado de los requisitos operativos del nuevo sistema: simplemente no funcionará a menos que el comportamiento humano cambie para adaptarse a su forma y proceso. Por lo tanto, el acto mismo de utilizar los tipos de máquinas, técnicas y sistemas disponibles genera patrones de actividades y expectativas que pronto se convertirán en "segunda naturaleza".

El objetivo de dicho análisis es politizar la discusión de la tecnología en un nivel básico. En las discusiones principales, los problemas políticos en torno a la tecnología se enmarcan casi exclusivamente como asuntos de "política" del gobierno, y se presentan solo como un accesorio para debatir el análisis de costo-beneficio de tecnologías particulares o sus efectos colaterales ambientales. Su base es argumentar que las tecnologías expresan y reproducen los patrones de organización colectiva en la sociedad, y que en muchos casos son constitutivas de estas relaciones. Significaría llamar la atención "sobre el impulso de los sistemas sociotécnicos a gran escala, hacia la respuesta de las sociedades modernas a ciertos imperativos tecnológicos y a las formas en que los fines humanos se transforman poderosamente a medida que se adaptan a los medios técnicos"(21).

Winner cita décadas de planificación de transporte supuestamente racista en Long Island, las carreteras parisinas posteriores a 1848 construidas para deshabilitar la guerrilla urbana, y los moldeadores neumáticos de hierro introducidos como una medida antisindical deliberada en Chicago, como ejemplos de despliegue tecnológico dominante en el centro. Aquí, hay un agente identificable que actúa por deseo de controlar, explotar o dominar a otros. Sin embargo, en todos estos casos también podemos ver arreglos técnicos que preceden al uso real de la tecnología en la determinación de los resultados sociales. Esto significa que hay consecuencias sociales predecibles al implementar una determinada tecnología o conjunto de tecnologías. "Hay casos en los que el proceso mismo de desarrollo técnico está tan sesgado en una dirección particular que regularmente produce resultados [controvertidos]... el mazo tecnológico se ha apilado de antemano para favorecer ciertos intereses sociales y algunas personas estaban obligadas a recibir una mano mejor que otras" (25-6). En otras palabras, las nuevas

tecnologías introducidas en una sociedad injusta probablemente exacerbarán la injusticia.

Permítanme ofrecer una versión modificada de esta dinámica, con ejemplos contemporáneos. Dado que las nuevas tecnologías deben integrarse en el complejo socio-tecnológico, que existe de este último sesgo a favor de ciertos patrones de interacción humana, inevitablemente dará forma al diseño de estas tecnologías y los extremos hacia el cual van a ser desplegados de facto. Como lo ven los anarquistas y muchos otros, las restricciones que el complejo socio-tecnológico existente ya impone a la interacción social tienen una naturaleza específicamente explotadora y autoritaria. Las tecnologías del lugar de trabajo, desde la línea de ensamblaje robotizada hasta el punto de venta minorista computarizado, subordinan a los trabajadores al programa de ritmo y tareas, lo que reduce las oportunidades de los trabajadores para ejercer un juicio autónomo y diseñar y ejecutar el proceso de producción ellos mismos. El sesgo capitalista de la sociedad moderna también está abundantemente presente en la mentalidad que configura el desarrollo tecnológico. En la actualidad en todos los países desarrollados, las empresas ejercen una gran influencia en todas las etapas del proceso de investigación, diseño e implementación tecnológica. En cada país, la industria gasta miles de millones de libras en investigación y desarrollo, ya sea en forma interna, a través de fondos para universidades o en asociaciones público-privadas. También se alienta a la academia a comercializar su investigación, en una combinación de presiones de financiación creadas por la privatización y las entregas directas del gobierno. A medida que las universidades buscan generar empresas lucrativas derivadas, tiene mucho sentido para ellos considerar la relevancia comercial de la investigación primordial. En cuanto a la formulación centralizada de políticas sobre desarrollo, los representantes corporativos oficiales a menudo se sientan en comités de organismos como los Consejos de

Investigación académica del Reino Unido, que asignan grandes cantidades de fondos. Extraoficialmente, hay grupos de presión financiados por la industria (los donantes recientes de la Royal Society incluyeron a BP [1,4 millones de £], Esso UK, AstraZeneca y Rolls-Royce, entre otros), así como una clara puerta giratoria entre el mundo corporativo y los académicos de alto nivel y puestos gubernamentales relevantes para la política científica y tecnológica (Goettlich 2000, Ferrara 1998). El ex ministro de ciencia británico, Lord Sainsbury, tiene importantes intereses de inversión en empresas que poseen patentes clave en biotecnología. En 2005 Reith Lecturer fue el pionero de la nanotecnología. Lord (Alec) Broers, quien es presidente de la Real Academia de Ingeniería, presidente del Comité de Ciencia y Tecnología de la Cámara de los Lores, ex vicecanciller de la Universidad de Cambridge fue durante 19 años un gerente de investigación senior en IBM En tales condiciones, no es sorprendente que la decisión sobre la viabilidad de un diseño tecnológico "no sea simplemente una evaluación técnica o incluso económica, sino más bien una evaluación política. Una tecnología se considera viable si se ajusta a las relaciones de poder existentes" (Noble 1993: 63, cf. Noble 1977, Dickson 1974). En cuanto a fines, no debería sorprendernos que una sociedad sesgada hacia la jerarquía y el capitalismo genere un ímpetu irracional para la vigilancia de enemigos, ciudadanos, inmigrantes y competidores económicos. Tal entorno, las tecnologías tales como microprocesadores fuertes, comunicación de banda ancha, procesamiento de datos biométricos, software de reconocimiento de rostro y voz, inevitablemente han llegado a la actual red de vigilancia estatal y corporativa "en red, policéntrica y multidimensional" (Lyon 2003). Para los anarquistas, la pregunta hipotética sobre si la tecnología puede estar alguna vez en las manos "correctas" se ve superada por el punto obvio de que, de hecho, y más allá de la refutación, obviamente está en las manos equivocadas. El desarrollo tecnológico entonces, fomenta estructuralmente la continuación y extensión de la centralización, la racionalización y la competencia, el Estado y el capitalismo, ya

generalizadas en la sociedad occidental: en esta lectura, hay "un proceso social continuo en el que el conocimiento científico, la invención tecnológica y las ganancias corporativas se refuerzan mutuamente en patrones profundamente arraigados que llevan la inconfundible fuerza del poder político y económico" (Winner 1985: 27).

Las tecnologías no solo fomentan la centralización, sino que tienden a fijarla en su lugar. Esto se puede ver en cómo la sociedad moderna ha llegado a depender materialmente de la estabilidad generalizada de las infraestructuras a gran escala, cuyas dimensiones se encuentran en el "control sistémico de toda la sociedad sobre la variabilidad inherente al entorno natural" (Edwards 2003). Dicho entorno requiere un alto nivel de "fluidez tecnológica" para funcionar en todas las interacciones sociales, desde la habitual hasta la especializada, lo que lo convierte en un requisito previo para ser miembro de la sociedad. Las infraestructuras, para Edwards, "actúan como leyes: crean oportunidades y límites; promueven algunos intereses a expensas de otros. Vivir dentro de las infraestructuras múltiples y entrelazadas de las sociedades modernas es conocer el lugar de uno en sistemas gigantes que permiten y nos limitan". Si bien las fallas de la infraestructura se tratan como un error humano o como un fracaso tecnológico, hay pocas "preguntas sobre la construcción de nuestra sociedad en torno a ellas y nuestra dependencia de ellas... la infraestructura de hecho funciona al unir perfectamente el hardware y la organización social interna a una sociedad de más amplias estructuras" (ibid.).

Otra perspectiva importante que debe agregarse a esta crítica social de la tecnología se deriva de un análisis histórico de las ondas tecnológicas, de hecho, una serie acelerada de ondas que continúa hasta nuestros días. La teoría del movimiento ondulatorio de la economía global liderada por el desarrollo tecnológico (Kondratieff

1922) es una cuestión de moneda común. Los académicos contemporáneos trazan una historia de olas tecnológicas fabricadas conscientemente, separadas por lapsos de tiempo estrechos, comenzando con los avances de navegación portugueses y españoles en el siglo XV, seguidos por la ola liderada por la impresión en el siglo XVII, vapor y hierro alrededor de 1800, acero y electricidad a finales de ese siglo, industria pesada a principios del siglo XX, las sucesivas ondas de las tecnologías automotrices, atómicas y de semiconductores a lo largo de ese siglo, la onda biotecnológica más reciente y la próxima ola de nanotecnologías (Spar 2001, Pérez 2002). Al revisar los impactos de las sucesivas olas, Mooney (2005: 14) concluye:

La historia muestra que, al menos inicialmente, cada nueva ola tecnológica desestabiliza aún más la precaria vida de los vulnerables. Aquellos con riqueza y poder generalmente pueden ver (y moldear) la ola tecnológica que se acerca y prepararse para montar su cresta. Tienen la flexibilidad económica para sobrevivir, así como la protección que brinda su clase. Pero un período de inestabilidad (creado por la ola tecnológica) arrastra algunas partes de la "vieja" economía al tiempo que crea otras oportunidades económicas. Cada ola de tecnología artificial comienza con la depresión o la erosión del medio ambiente y los marginados que son arrastrados. La cresta de la ola, levanta una nueva élite corporativa.

La observación también podría extenderse a la agricultura y el acueducto. En cualquier caso, así como el capital se acumuló en la primera revolución industrial a través de la desamortización popular, también los anarquistas tienen todas las razones para esperar que las olas contemporáneas de tecnología expandan el control estatal y la riqueza corporativa mediante la dislocación masiva, la deslocalización y el desempleo. No es necesario ser anarquista para

ser pesimista tecnológico, pero para los anarquistas contemporáneos parecería que el optimismo tecnológico definitivamente no está en juego.

Si bien el argumento hasta ahora llama la atención sobre el complejo socio-tecnológico existente en el que se insertan las nuevas tecnologías, los críticos argumentan que muchas tecnologías tienen una naturaleza política inherente, por lo que un sistema técnico dado por sí mismo ordena o induce patrones específicos de las relaciones humanas.

Winner analiza argumentos de este tipo en cuatro versiones. Podemos decir que la pretensión de la combinación de ellos es que la adopción de un sistema técnico dado requiere en realidad (o) es muy compatible con la creación y el mantenimiento de un conjunto particular de condiciones sociales, en el entorno operativo de este sistema (y/o) en la sociedad en general.

En algunos casos esto es muy claro: la posesión de un arma nuclear exige la introducción de una cadena de mando centralmente rígida y jerárquica para regular quién puede acercarse a ella, en qué condiciones y con qué fines. Sería una locura hacer lo contrario. Más mundanamente, las infraestructuras diarias de nuestras economías a gran escala, desde ferrocarriles y refinerías de petróleo hasta cultivos comerciales y microchips, también introducen requisitos hacia la centralización en su producción y mantenimiento. Por otro lado, sin embargo, los ambientalistas argumentan que la energía solar y eólica es altamente compatible con una sociedad descentralizada que engendra la autosuficiencia energética local. Esto se debe a su disponibilidad para el despliegue a pequeña escala, y porque su producción y/o mantenimiento requieren solo una especialización moderada. Por otro lado, BP ahora opera granjas de viento. Y a pesar de los ejemplos de autogestión de los trabajadores, Winner concluye que "la evidencia disponible tiende a mostrar que muchos sistemas tecnológicos grandes y sofisticados son de hecho

altamente compatibles con el control gerencial jerárquico centralizado" (Winner 1985: 35).

Si esto es aplicable a cualquier tecnología en particular es un asunto que Winner deja abierto al debate, tanto fáctico como político. Sin embargo, argumenta que las estructuras de la sociedad occidental incorporan claramente una segunda "Constitución técnica": aspectos profundamente arraigados en la sociedad que van de la mano con el desarrollo de la tecnología industrial y posindustrial moderna, "regímenes de instrumentalidad" bajo los cuales estamos obligados a vivir en cada área de organización técnica/funcional. Estos regímenes consisten en una dependencia de organizaciones altamente centralizadas; una tendencia hacia el aumento del tamaño de las asociaciones humanas organizadas ("gigantismo"); formas distintivas de autoridad jerárquica desarrolladas por la disposición racional de los sistemas socio-técnicos; una eliminación progresiva de variedades de actividad humana que están en desacuerdo con este modelo; y el poder explícito de las organizaciones sociotécnicas sobre la esfera política "oficial".

Preocupaciones anarquistas

Mientras que la crítica de la tecnología ofrecida por los escritores no anarquistas ya proporciona marcadores útiles para los anarquistas sobre una base como esta, hay algunas cuestiones que quedan por afilarse, sobre todo en torno a propuestas concretas de los autores para el cambio y los supuestos políticos imperantes subyacentes.

Para Winner, el cambio se propone sobre la base de una agenda democrática. Como argumenta en otra parte, las nuevas formas tecnológicas deberían desarrollarse "a través de la participación directa de aquellos preocupados por su empleo y sus efectos cotidianos". Sorprendentemente, en la misma pieza, Winner parece olvidar todo lo que sabe cuando sugiere una comprensión de la tecnología solo como "significa que, como todos los demás medios disponibles para nosotros, solo debe emplearse con un sentido debidamente informado de lo que es apropiado... un sentido claro y certero de qué medios son apropiados para las circunstancias en cuestión". Sea como fuere, como máximas generales Winner propone que: a las tecnologías se les dé una escala y una estructura del tipo que sea inmediatamente inteligible para los no expertos; ser construido con un mayor grado de flexibilidad y mutabilidad; y ser juzgados de acuerdo con el grado de dependencia que tienden a fomentar, los que crean una mayor dependencia se consideran inferiores (Winner 2002). Intuitivamente, parecería que la descentralización exhaustiva es la estrategia más probable para proporcionar tecnologías a escala humana y procesos de toma de decisiones sobre ellos. Sin embargo, esto es algo que Winner (1985: 96) ya ha rechazado:

dados los patrones profundamente arraigados de nuestra sociedad, cualquier intento significativo de descentralizar las principales instituciones políticas y tecnológicas requeriría que cambiemos muchas de las reglas, roles públicos y relaciones institucionales del gobierno. Significaría que la sociedad se movería para aumentar el número, la accesibilidad, el poder relativo, la vitalidad y la diversidad de los centros locales de toma de decisiones y administración pública.

Esto solo podría suceder superando lo que seguramente sería una

resistencia poderosa a dicha política. Requeriría algo de una revolución. Del mismo modo, descentralizar la tecnología significaría rediseñar y reemplazar gran parte de nuestro hardware existente y reformar las formas en que se manejan las tecnologías... [en ambas áreas], cualquier movimiento significativo para descentralizar equivaldría a readaptar a toda nuestra sociedad, ya que centralizar las instituciones generalizadas se han convertido en la norma.

En cambio, Winner sugiere implementar su programa a través de "un proceso de cambio tecnológico disciplinado por la sabiduría política de la democracia. Los ciudadanos o sus representantes examinarían el contrato social implícito al construir [cualquier nuevo sistema tecnológico]... [en nuevas] instituciones en que las demandas de experiencia técnica y las de una ciudadanía democrática se encontrarían regularmente cara a cara", presumiblemente en pie de igualdad. Todo lo que esto significa es poner "límites morales a la civilización tecnológica" al construir una constitución tecnológica diferente, un nuevo régimen de instrumentalidad "que definirá las relaciones socio-tecnológicas (55–7 y 155). Por Winner no puede dejar de significar una resolución contractual que se mantiene sobre todo el cuerpo social, en otras palabras, el gobierno. Esto, tan valioso como la crítica anterior pueda ser, es claramente inaceptable. Los anarquistas están obligados a rechazar sugerencias para una política unitaria y de toda la sociedad sobre cualquier cosa, no solo tecnologías, ya que tal sugerencia en última instancia, se basa en la suposición de que la política debe implementarse con autoridad.

En un nivel más inmediato, los anarquistas dudarían mucho sobre cualquier perspectiva de reforma social a través del diálogo entre ciudadanos y gobiernos, sobre el alcance de las concesiones que pueden esperarse de los estados y corporaciones que definen el desarrollo socio-técnico actual, y sobre si cualquier agenda

promovida a través del cabildeo o las elecciones puede resultar en cualquier cosa menos su absorción en una trayectoria sin cambios, en gran medida, del impulso del sistema. Además, muchos anarquistas argumentarían que hoy en día, obviamente, existe una tendencia general a alejarse de la democracia en todo el mundo, sobre todo en las sociedades capitalistas avanzadas, lo que hace improbable la posibilidad de su introducción en una esfera completamente nueva.

Pero el desacuerdo es más profundo. El rechazo de Winner a las perspectivas descentralistas no solo se debe a dificultades políticas inmediatas. En última instancia, cae solo en una versión ligeramente modificada de la aceptación incuestionable del progreso y la modernidad industrial que antes ataca. Hoy, dice, a diferencia del industrialismo inmaduro que confrontaba figuras como Kropotkin o GDH Cole, es imposible "imaginar un orden social moderno completo basado en centros de autoridad a pequeña escala, directamente democráticos y ampliamente dispersos", siendo impensable que "las alternativas descentralistas puedan ser alternativas viables a gran escala" (96) y, como resultado, habría que rechazar la descentralización. Me gustaría sugerir que, para los anarquistas, el punto más significativo de esta afirmación es que podrían ser trasladados a estar de acuerdo con ella. De hecho, la elección es entre descentralización y modernidad industrial a gran escala, y los anarquistas finalmente tendrán que morder la bala y admitir que irían por lo primero. De hecho, la descentralización no puede sostener la sociedad industrial moderna tal como la conocemos. Como resultado, los anarquistas deben admitir que sus agendas políticas implican un proceso de descentralización retroajustable que conlleva un retroceso bastante significativo a la vida de baja tecnología.

Las consideraciones de practicidad no son el problema aquí: no

hay razón para pensar que la descentralización tecnológica sea menos práctica que el resto de los cambios sociales radicales que proponen los anarquistas; después de todo, están precisamente interesados en "algo como una revolución". Y dado que quieren mantener consistentemente el modelo descentralizado y voluntario para el proceso de cambio revolucionario en sí, deben estar de acuerdo en lo que sea sobre las especulaciones sobre las circunstancias de que la transformación a la sociedad anarquista, inevitablemente incluirá un alto grado de diversidad, con las comunidades tomando sus propias decisiones sobre su nivel deseado de "avance" tecnológico, incluida, legítimamente, la baja.

Otro crítico anticapitalista de la tecnología, Andrew Feenberg, adopta una posición claramente marxista al considerar las luchas sobre el diseño y la implementación de la tecnología para obtener un significado contrahegemónico. En su marco, las tecnologías son "ambivalentes", pues el orden hegemónico necesita vincular activamente las aplicaciones a los propósitos hegemónicos, ya que la ciencia y la técnica pueden integrarse en varios órdenes hegemónicos diferentes. Es por eso también que la nueva tecnología puede amenazar la hegemonía de los grupos gobernantes hasta que haya sido codificada estratégicamente... la tecnología moderna abre un espacio dentro del cual la acción puede funcionalizarse en uno de dos sistemas sociales, capitalismo o socialismo; es un sistema ambivalente o 'mutable' que puede organizarse en torno a al menos dos hegemonías, dos polos de poder entre los cuales puede 'inclinarse'" (Feenberg 2002: 79, cf. Feenberg 1999). El socialismo de Feenberg promoverá "atributos de tecnología compatibles con una distribución más amplia de calificación y poderes culturales", incluida "la inversión vocacional de los sujetos técnicos [sic.] en su trabajo, formas colegiales de autoorganización y la integración técnica de una amplia gama de valores que mejoran la vida, más allá de la búsqueda del poder y la ganancia" (2002: 35). Examinando

"resistencias de un nuevo tipo inmanentes al sistema técnico unidimensional", Feenberg hace un llamamiento a la "racionalización democrática" de la tecnología, proporcionando "nuevas formas de control desde abajo" que privilegiarían los intereses y valores de los trabajadores y las comunidades actualmente excluidas de la toma de decisiones técnicas. Por lo tanto, la transición al socialismo "se concibe como un período prolongado de lucha democrática sobre la tecnología y la administración con el objetivo de poner los estratos ubicados en el puesto del capital bajo control social. El socialismo reduciría gradualmente la autonomía operativa del personal directivo y experto y reconstruir el proceso laboral dividido y desordenado que comandan. Esta reconstrucción sería el contenido esencial de la transición, no una utopía distante" (61).

Una vez más, debido al lugar central del voluntarismo y la diversidad en la imagen de los anarquistas del proceso de transformación social, serán resistentes a cualquier agenda contrahegemónica. Dejo aquí de lado la evolución enredada del concepto de hegemonía, desde sus orígenes con la definición de Antonio Gramsci de "la base social de la dictadura proletaria y el Estado del trabajador" (Gramsci 1926: 180) a su uso reciente para legitimar la realización y supresión del socialismo bajo la bandera de la democracia liberal (Laclau y Mouffe 1986, Mouffe 1992). Más allá de estos detalles, el punto es que los anarquistas no están interesados en articular una perspectiva contrahegemónica sino antihegemónica. Como se indica en la discusión sobre la tenue indefinición abierta del anarquismo en el capítulo 3, lo que está en juego es una bifurcación del monocultivo actual de las relaciones sociales a favor de un desarrollo segmentario, policéntrico y literalmente incontrolado de las realidades locales.

Finalmente, y quizás lo más fundamental, deberíamos abordar la discrepancia de las epistemologías políticas, las coordenadas

inevitablemente diferentes a lo largo de las cuales se construye el mundo político, entre las críticas revisadas y una perspectiva anarquista. Aunque ofrecen críticas sustanciales al poder, hay que decir algo más para expresar el papel constitutivo e incrustado que los anarquistas atribuyen a la dominación y la jerarquía en las estructuras sociales actuales, no solo en términos de instituciones sociales a nivel macro sino también en las de las microempresas políticas de la vida cotidiana.

En un relato explícitamente anarquista del entorno de HackLab, Xabier Barandiaran sugiere una distinción central entre la técnica como "la aplicación particular de un conocimiento a un problema predeterminado", y la tecnología como "la aplicación recurrente de una serie de técnicas y mecanismos a un espacio de realidad" (Barandiaran 2003, traducción mía). A diferencia de la técnica (que incluye el uso de herramientas), la tecnología "genera, delimita y estructura un espacio real (electrónico, científico, social...) ya que es una aplicación recursiva en la que el resultado de la aplicación vuelve a ser (re) utilizado en el mismo espacio, que a su vez se somete a esas técnicas y mecanismos, etc.".

Barandiaran diferencia cuatro movimientos simultáneos de estructuración teo-social. No deben entenderse como una progresión lineal; más bien, la estructuración tecnológica es una "metamáquina" en la que la salida se conecta con la entrada en un proceso espiral o retroactivo. Todos los momentos interrelacionados y unidos constituyen un sistema tecnológico:

1. Se genera un código: este es el momento científico y se relaciona con el conocimiento y con la creación de comprensión y discurso. La generación de un código implica la digitalización (separación de continuos en unidades discretas, muchas de ellas binarias y normativas, bueno/malo, correcto/incorrecto, etc.), la

selección de elementos o componentes, taxonomías (clasificaciones) de esos elementos, creación de procedimientos combinados para control, análisis y manipulación (diagnóstico, medidas, etc.) y la abstracción de una serie de relaciones y reglas de cálculo entre los signos que definen el código (ecuaciones matemáticas, causales estructurales, reglas generativas, instrucciones para la manipulación etc.) El código ordena y operacionaliza (permite una operación organizada de un dominio de lo real (social o material) para la construcción de máquinas en ese dominio, biológicas, físicas, etc. Los códigos también se utilizan para objetivar o codificar diversos fenómenos (organismos, materiales, mentes, colectivos, mercados, eventos, etc.) en forma de máquinas y someterlos a manipulación, control y orden. Una máquina es la abstracción en un código de las transformaciones que un usuario ejerce sobre un operando (por lo tanto, las fuerzas sobre el movimiento de una rueda, el castigo o el alivio de la conducta de un individuo, o un sistema de filtración sobre el flujo de información sobre la web).

3. Las máquinas se realizan/implementan: Estas máquinas se realizan o implementan en artefactos, instituciones, dispositivos, símbolos, productos, fábricas, etc. Cuando el sistema o fenómeno es anterior a la máquina (según su descripción en un dominio codificado), la máquina se utiliza para predeterminar su funcionamiento, controlarlo o manipularlo. De esta manera, los fenómenos se convierten en máquinas cuando comenzamos a interactuar con ellos en función de su compresión.

4. Las máquinas se insertan en un complejo tecnológico: las máquinas creadas recientemente se insertan en un contexto complejo de otras máquinas y procesos sociales: en la conjunción de instituciones sociales, en el mercado, en la vida cotidiana, etc., transformando ese entorno, pero al mismo tiempo se transforma y se reutiliza para ese complejo ecosistema de máquinas y códigos, de

dispositivos y prácticas, que son sistemas tecnológicos. En muchos casos, el complejo tecnológico final refuerza los conocimientos y los códigos en los que se apoya, ya que permite una manipulación más efectiva de ese dominio (reduciéndolo, tantas veces como sea posible controlar, con ese código). Algunas máquinas han estado funcionando en realidad durante tanto tiempo que han producido órdenes y estructuras que consideramos normales y normalizadas, otras irrumpieron violentamente en estos contextos produciendo rechazo o ilusiones en torno a los cambios que provocan. En cualquier caso, vivimos rodeados de máquinas, con múltiples sistemas tecnológicos que definen y delimitan lo que somos y lo que podemos hacer (lo que no quiere decir que determinen nuestras posibilidades).

Barandiaran sugiere entender fenómenos como la biotecnología como procesos tecnológicos que "establecen o descubren un código (el genético) y una serie de procedimientos de manipulación y control para construir máquinas para la producción de alimentos genéticamente modificados, para el control de enfermedades genéticas, bancos genéticos, etc. Las máquinas que se adaptan y socializan a través de las interfaces del mercado y otras maquinarias legales (como las patentes biotecnológicas) mantienen y aseguran una relación de fuerzas en ese dominio tecnológico" (Barandiaran 2003). A través de este esquema, Barandiaran ofrece una crítica anarquista de las relaciones de poder en la sociedad, que "tecnologiza" un marco postestructuralista reconocible. El dominio es inherente no solo al diseño tecnológico y la implementación, sino también a la actividad de codificación que sustenta todo el proceso recursivo. La conjunción entre poder y conocimiento recuerda a Foucault, en cuyos estudios dirigidos de procesos sociales Barandiaran lee una expresión de cómo "diversas formas de conocimiento (psiquiatría, enseñanza, criminología) desarrollan una serie de códigos con los cuales clasificar y objetivar a los seres

humanos y su conducta. (loco/cuerdo, exitoso/fracasado, criminal/no criminal)". Sobre la base de estos códigos se desarrollan "dispositivos o 'máquinas' disciplinarias de precaución, normalizando la sanción y el escrutinio (vigilancia médica, pedagógica y de examen legal) e instituciones que los aplican (el hospital psiquiátrico, la escuela, la prisión)". Se constituye así un régimen disciplinario tecnológico, que genera relaciones de poder que estructuran lo permitido y lo no permitido y producen formas de subjetividad e individualidad.

Esto en cuanto a la sustancia de la crítica. Como una caja de resonancia y una demostración demoníaca de su importancia, me gustaría pasar brevemente a la que se espera que sea la ola tecnológica más grande de la historia, la impulsada por la convergencia multitecnológica en la escala atómica.

El caso de la nanotecnología

El término nanotecnología (o "nanotech") se refiere a una plataforma tecnológica que implica la manipulación de la materia a escala atómica y molecular (mil millones de nanómetros = 1 metro), literalmente moviendo átomos y creando nuevas moléculas (Bhushan 2004, ETC Group 2003). En la nanoescala, el objeto cambia sus propiedades (color, resistencia, reactividad, conductividad) a medida que entran en vigencia las reglas de la mecánica cuántica. En la actualidad, la mayoría de las nanotecnologías comerciales implican nanopartículas, nuevos materiales utilizados en una gran variedad de productos: pinturas, cosméticos, neumáticos, ropa, vidrio y computadoras, entre otros. El dióxido de titanio, ampliamente

utilizado en bloqueador solar debido a su capacidad para dispersar la luz UV, es blanco a la escala convencional. Las partículas artificiales de TO_2 de 20 nm de ancho retienen sus propiedades de dispersión pero son transparentes, proporcionando la base para un bloqueador solar transparente. Otra partícula en el centro del bombo comercial es una nueva molécula de carbono llamada nanotubo de carbono (ver Smalley et. al 2004), una malla cilíndrica de átomos de carbono. Los nanotubos, que miden solo unos pocos nanómetros de ancho, son aproximadamente cien veces más resistentes que el acero con una sexta parte de su peso, con mejor conductividad que el cobre y una gran cantidad de aplicaciones comerciales (desde fibras de neumáticos hasta conductores eléctricos y receptáculos específicos de productos farmacéuticos en el cuerpo).

Debido a que el tamaño de las nuevas nanopartículas crea propiedades físicas a las que el mundo natural no está adaptado, tienen toxicidades inexploradas y efectos ambientales. La mayoría de las nanopartículas son lo suficientemente pequeñas como para pasar a través de la barrera hematoencefálica, y la piel. Sin embargo, cuestiones como la toxicidad generan inquietudes que la industria codifica fácilmente como "riesgo" y, a menudo, controla con éxito su regulación, sobre la cual tiene una fuerte influencia. En cualquier caso, a partir del verano de 2005, existe una regulación exactamente nula de los nanoproductos. Sin embargo, la crítica de la tecnología explorada anteriormente nos permite ir más allá del riesgo y examinar las consecuencias políticas de dicho avance tecnológico: una es la interrupción de las economías más débiles, como fuentes principales de ingresos de exportación para los países en desarrollo, del hierro y el cobre, para el caucho y el algodón, ser reemplazado por cosas como nanotubos y nanofibras. Por ejemplo, el uso de nanotubos de carbono en la industria electrónica parece volverse obsoleto. Los grandes impactos de estos cambios no se sentirán en las grandes corporaciones que comercian con cobre (que pueden

diversificarse) sino en las comunidades locales que dependen de la minería del cobre. Esto no quiere decir que las minas de cobre sean lugares sostenibles o agradables para trabajar, pero su abandono debería ser el resultado de una elección social.

Más allá de las aplicaciones específicas, la perspectiva de la convergencia tecnológica introduce un nuevo conjunto de preocupaciones: la idea de que la nanotecnología permitirá la fusión eventual de la tecnología de los materiales, la biotecnología, la tecnología de la información y la neurociencia cognitiva. Cuando la ingeniería genética rompe la barrera de las especies (por ejemplo, un pez o un conejo con un gen de medusa para que brillen en verde fluorescente), la nanotecnología rompe la barrera de la vida/no vida (por ejemplo, una quinta "letra" de ADN que ha sido diseñada en el Instituto Scripps en California). La convergencia habilitada para la nano atrae el interés y la inversión masivos de todas las grandes corporaciones, incluidas casi todas las compañías Fortune500. Esto no es sorprendente ya que las tecnologías convergentes tienen un enorme potencial para mejorar la concentración corporativa. Así como en la biotecnología, la revolución resultó en la convergencia de los intereses químicos, farmacéuticos, de semillas y materiales en compañías de "ciencias de la vida" como Bayer y BASF. Es probable que la nanotecnología dé como resultado monopolios intersectoriales aún más extensos, un nuevo fenómeno económico para el que la presente ley no se encuentra no equipada para tratar. Por ejemplo, IBM y NEC compiten actualmente sobre quién tiene las patentes clave para los nanotubos de carbono. Cualquier empresa que gane ya no será solo una empresa de informática, sino también una dedicada a materiales, productos farmacéuticos, etc. La convergencia tecnológica en la nanoscalas es, por lo tanto, un evidente multiplicador de potencia para las empresas.

Junto a las corporaciones, uno de los mayores financiadores

individuales de la investigación en nanotecnología es el departamento de defensa de los EE UU, que busca activamente la nanotecnología como una plataforma para las tecnologías militares y de vigilancia (hay un Centro de Nanotecnología para Soldados en el MIT). Por ejemplo, la Agencia de Proyectos de Investigación Avanzada de Defensa (DARPA) del gobierno de EE UU, ha establecido el programa DARPA/MEMS para "desarrollar la tecnología para fusionar la detección, la actuación y la computación con el fin de realizar nuevos sistemas que brinden niveles mejorados de percepción, control, y rendimiento a los sistemas de armas y entornos de campo de batalla "(DARPA 2005). Uno de ellos se conoce como "Polvo inteligente", pequeños sensores que recogerían una variedad de información de condiciones ambientales como el movimiento y la luz o la firma de ADN de las personas. Completamente autosustentables con energía solar, estos sensores podrían encenderse, reconocer otros sensores en las cercanías y crear una red inalámbrica entre ellos. Esto permitiría extender una red de sensores en un campo de batalla o en un entorno urbano, y luego enviar información completa a un comando central con suficiente poder de cómputo para procesar los datos. El tamaño objetivo para las "motas" Smart Dust es un cubo de 1 mm, cada vez más reducido por los desarrollos existentes, y es una apuesta segura que una mayor reducción y capacidades de detección integrales son solo una cuestión de tiempo.

Aquí, es necesario hacer un comentario sobre los niveles de control social previamente impensables que permiten las tecnologías convergentes. Los dispositivos habilitados para nanotecnología como Smart Dust plantean la seria posibilidad de una sociedad Panóptica en toda regla (Bentham 1995/1787, Foucault 1977: 195): el Estado puede saber literalmente quién está haciendo qué, dónde, todo el tiempo. Pero un poco más de especulación plantea una posibilidad aún más inquietante. Anteriormente vimos cómo las infraestructuras

modernas fijan la centralización en un lugar. Ahora podemos dar un paso más y observar cómo las tecnologías que estamos discutiendo son capaces de transformar la "superestructura" en "base" al codificar tecnológicamente la propiedad y el derecho penal en la realidad material. Las semillas "Terminator" están diseñadas genéticamente para evitar la re-germinación de un cultivo, lo que hace que el ahorro recolectando semillas no solo sea ilegal sino físicamente imposible. Por lo tanto, la patente de Monsanto ya no es una quimera legal que depende del respaldo de la coerción estatal, sino un complejo contenido legal/coercitivo codificado en la propia semilla. La nanotecnología puede proporcionar incluso mecanismos más sofisticados como la terminación condicional, por ejemplo, semillas que contienen una capa tóxica encapsulada en una membrana "inteligente", que las liberará en respuesta a una señal de microondas emitida a una distancia específica (cf. Choi et. al. 2002). De manera similar, la vigilancia generalizada combinada con nanomateriales e inteligencia artificial de bajo nivel bien puede crear entornos "inteligentes" en los que la violación de la ley es literalmente imposible, donde los materiales y objetos están programados para comportarse de una determinada manera. Si se trata de un delito tales actuaciones se detectan y permiten extender la lógica disciplinar de la prisión a la sociedad en su conjunto, cuando se considere necesario y esté en el interés del Estado. El cierre total de la autonomía de los sujetos sería contraproducente, ya que su cordura y, como resultado, su productividad, dependen de la existencia de "espacios de transgresión" (cf. Bataille 1986) en donde saben que puede salirse con la suya con pequeñas ilegalidades (por ejemplo, pedalear en un semáforo en rojo, robar, traspasar). Se podría esperar que el Estado retenga dichos espacios, pero que implemente tecnologías de control social que le permitan seleccionar y administrar de manera integral el castigo. Esto, en sentido figurado, uniría el control social a la válvula reguladora, para ser activada cuando y como se deseé.

Actualizando la Crítica

Más allá del desarrollo y la aplicación de la crítica, la reflexión teórica sobre una política anarquista sobre la tecnología debe implicar una reflexión directa sobre las preocupaciones de los activistas. Dado lo que está en juego sobre la tecnología desde una perspectiva anarquista, y dados los tipos de compromiso político a los que se sentirían atraídos los anarquistas, ¿qué tipo de juicios prácticos probablemente harían los argumentos sobre las tecnologías? ¿Y qué tipo de estrategias se seguirían de estos juicios? En la sección final, me gustaría sugerir tres aspectos que podrían integrarse en una política tecnológica anarquista experimental. Si bien los tres ya están presentes hasta cierto punto en la cultura política anarquista, mi objetivo aquí es basarlos en la crítica de la tecnología presentada anteriormente, y examinar las posibilidades y limitaciones de cada uno.

Los anarquistas que expresan posiciones críticas sobre la tecnología a menudo se encuentran a la defensiva contra la caricatura de querer "volver a las cuevas", lo que resulta en declaraciones como esta:

No estamos planteando la Edad de Piedra como modelo para nuestra utopía, ni estamos sugiriendo un retorno a la recolección y la caza como un medio para nuestro sustento... Reducido a sus elementos más básicos, la discusión sobre el futuro debe basarse en lo que debemos desear socialmente y a partir de eso determinar qué tecnología es posible. Todos nosotros deseamos calefacción central, potencia en el cuarto

de baño e iluminación eléctrica, pero no a expensas de nuestra humanidad. Quizás sean posibles juntos, pero quizás no. (Quinto Estado 1985)

El uso de los autores de un eje de contraste entre "comodidades civilizadas versus humanidad" no puede entenderse fuera de los detalles de su orientación anarco-primitivista (Millet 2004). Sin embargo, hablar de tecnología en tales términos realmente no justifica el punto. Si bien podría implementarse agua en los inodoros, está claro que, de acuerdo con la regla de oro de Quinto Estado, existen al menos algunas tecnologías que claramente no son "posibles" con lo que todos los anarquistas "desean socialmente".

Cualquiera que sea la visión de los anarquistas, de la evolución de una sociedad libre, parecería más allá de toda controversia que los anarquistas no pueden sino acercarse a algunos sistemas tecnológicos proponiendo su abolición. Solo para tomar los ejemplos más obvios, los anarquistas no tendrían ningún interés en las tecnologías militares avanzadas, o en sistemas tecnológicos específicos para el encarcelamiento, vigilancia e interrogatorio: las materias del Estado (cf. Rappert 1999).

Además, los anarquistas probablemente se pondrían de acuerdo al juzgar que algunos sistemas tecnológicos como la energía nuclear o la industria petrolera son irremediablemente insostenibles desde un punto de vista ambiental y que también podrían quedar excluidos de los deseos de la sociedad. Como resultado, debe reconocerse que, sobre la base de la crítica formulada anteriormente, al menos alguna medida de abolición tecnológico debe introducirse en el horizonte de la política anarquista. La importancia de una reversión tecnológica no está prevista: la cuestión relevante desde una perspectiva anarquista no es dónde detenerse, sino dónde comenzar.

Claramente, en lo que respecta a las tecnologías existentes, los

anarquistas enfrentan ciertas limitaciones. Los sistemas tecnológicos monopolizados por el Estado están casi fuera del alcance en este momento, y otros (el sistema de autopistas o la red de energía de carbón/petróleo/energía nuclear) están tan arraigados en la vida cotidiana que desmantelarlos requeriría un consenso mucho mayor del que hay disponible en este momento. Sin embargo, hay muchas nuevas tecnologías que los anarquistas rechazarían claramente y que todavía están en proceso de desarrollo e implementación, y por lo tanto son más vulnerables a los ataques. Aquí, entonces, nos encontramos con el primer elemento de una política tecnológica anarquista.

Ludismo

La campaña original de sabotaje ludita contra la nueva maquinaria en el comercio de calcetería comenzó en Nottinghamshire en 1811, extendiéndose ese y el año siguiente a Lancashire, Yorkshire, Leicestershire y Derbyshire hasta que fue brutalmente reprimida por órdenes directas del Parlamento y la Corona. Para los luditas, el objeto de la resistencia no se enmarcaba como un simple avance técnico, sino como un avance técnico que promovía la desestabilización económica y la erosión de sus medios de vida. Su declaración de guerra tenía como objetivo nuevos bastidores y motores por los cuales, en sus propias palabras, "las personas importantes y villanas pueden fabricar manufacturas fraudulentas y engañosas para desacreditar y arruinar completamente nuestro comercio"; irrumpiendo en las fábricas por la noche, destruyeron los bastidores que acusaban de hacer "artículos espurios... y todas las monturas que no cotizaban los precios regulares acordados hasta

ahora [por] maestros y trabajadores" (Anónimo 1812: 531). Como Sale (1996: 261–2) aclara,

los luditas no se opusieron a toda la maquinaria, sino a "toda la maquinaria perjudicial para la comunidad"... a la cual su comunidad no dio su aprobación, sobre la cual no tenía control y cuyo uso fue perjudicial para sus intereses, considerados como un cuerpo de trabajadores o como un cuerpo de familias y vecinos y ciudadanos. Era una maquinaria, en otras palabras, que se producía con solo consecuencias económicas en mente, beneficiosas para unos pocos, mientras que la mirada social y los medios ambientales y culturales se consideraron irrelevantes.

Escribiendo varias décadas después, Marx trató a los luditas con un desprecio sumario, viendo su lucha como una respuesta incoherente a la introducción de la maquinaria, mientras que proporcionaba el pretexto para la represión estatal contra la clase trabajadora en su conjunto. "Tomó tiempo y experiencia", dice, "antes de que los trabajadores aprendieran a distinguir entre la maquinaria y su empleo por el capital, y a dirigir sus ataques, no contra los instrumentos materiales de producción, sino contra el modo en que se están usando" (Marx 1867). Sin embargo, todo el punto de la crítica ofrecida anteriormente es que no es posible distinguir entre la maquinaria y su empleo por el capital, ya que ésta tiene las necesidades de capital codificadas desde el principio. En retrospectiva, Marx (junto con los anarcosindicalistas) era miope ante el hecho de que la maquinaria sigue marcando el ritmo de los trabajadores y circunscribiendo su autonomía, incluso si la "poseen" junto con su producto. En esa lectura, los luditas en realidad representan una protesta coherente contra la industrialización destructiva avanzada bajo la bandera de la necesidad tecnológica (cf. Robins y Webster 1983, Noble 1993: 144–5).

La conexión con la política tecnológica anarquista contemporánea se hace evidente cuando se da cuenta de que los luditas no confrontaron instancias dislocadas de cambio técnico, sino una ola tecnológica que, a diferencia de los ricos, no pudieron prever, dar forma a sus intereses y contestar más que rompiéndola. A continuación, el ludismo anarquista contemporáneo ha de entenderse como un encabezamiento de todas las formas de resistencia abolicionista a las nuevas olas tecnológicas que mejoran la centralización del poder y el control social, la desigualdad y la destrucción del medio ambiente. La resistencia a las nuevas tecnologías implican una gran variedad de tácticas de acción directa, desde la destrucción física de productos como cultivos transgénicos hasta el sabotaje de instalaciones de fabricación y laboratorios y la interrupción de las actividades económicas cotidianas de las corporaciones involucradas en el desarrollo de nuevas tecnologías, todo respaldado por campañas públicas para exponer, no solo los riesgos potenciales y el daño real ya causado por las nuevas tecnologías, sino la forma en que consolidan el poder estatal y corporativo en detrimento de los medios de vida y lo que queda del control local sobre la producción y el consumo. En su objetivo inmediato, entonces, las luchas neo-luditas son por su naturaleza defensivas o preventivas. Pero también contienen la oportunidad de encontrar aliados y presentar una posición lógica a través de una crítica exhaustiva de las acciones luditas a la dominación. Muchas de estas tácticas ya se han ensayado en las luchas contra la biotecnología y los cultivos transgénicos, a los que ahora se une la nanotecnología en el centro de las agendas luditas de los anarquistas. Tenga en cuenta que esta posición está completamente separada de cualquier argumento abolicionista moral, refiriéndose, por ejemplo, a la arrogancia prometeica de la ingeniería genética. Una resistencia neo-ludita a las nuevas tecnologías es una resistencia política de segundo orden a las estrategias de consolidación y posterior autovaloración del capital.

Permítanme resolver el aparente conflicto entre la actitud abolicionista hacia algunas tecnologías y la perspectiva antihegemónica del anarquismo invocada anteriormente. Hablando directamente sobre los aspectos tecnológicos de la trayectoria anarquista, Hakim Bey (1985b) se basa en una postura antihegemónica al argumentar que ningún tipo de limitación o exclusión pueden admitirse. Como él dice,

Los disputados ideólogos del anarquismo y el libertarianismo prescriben cada uno una utopía agradable a sus diversas marcas de visión de túnel, que van desde la comuna campesina hasta la Ciudad Espacial L-5. Decimos que dejen florecer mil flores, sin jardineros que corten las malas hierbas de acuerdo con algún esquema moral o eugenésico.

El único conflicto verdadero es entre la autoridad del tirano y la autoridad del yo realizado: todo lo demás es ilusión, proyección psicológica, palabrería desperdiciada.

Tal enfoque muestra un pilar de la actitud anarquista: apertura radical y preparación para abrazar una diversidad profunda. Sin embargo, sigue siendo insensible a lo que ya debería estar claro, a saber, que lanzar y mantener una estación espacial sería imposible en una sociedad descentralizada que lucha por una asintota libertaria e igualitaria. Del mismo modo, es extremadamente difícil imaginar cómo los niveles de coordinación y precisión necesarios para el desarrollo de la nanotecnología y otras empresas de alta tecnología podrían lograrse sin la estructura de las motivaciones proporcionadas por una economía con fines de lucro y la carrera armamentista.

Hackeo, Crackeo y Piratería electrónica

En cuanto a la dimensión ludita, ahora llegamos a la ambivalencia considerada desde el principio: si los anarquistas toman una postura antitecnológica tan fuerte, ¿qué pasa con el hecho de que una de las plataformas de alta tecnología más avanzadas de la actualidad, el software y el Internet, tengan un apoyo tan entusiasta por parte de los anarquistas? ¿Y esto, no solo en términos de uso intensivo, sino también en la medida en que algunos de ellos participan en su propio desarrollo como programadores?

Sobre la base del análisis de la tecnología aquí expuesta, es fácil ver la fuente de dicho apoyo. Aunque es una anomalía en comparación con la mayoría de los sistemas tecnológicos, de hecho hay algo que decir sobre las "visiones libertarias y comunitarias basadas en la tecnología de Internet, particularmente su estructura no jerárquica, bajos costos de transacción, alcance global, escalabilidad, tiempo de respuesta rápido, y enrutamiento alternativo (superación de la censura)" (Hurwitz 1999). Aunque hay otra cara de esta moneda (consumismo electrónico, vigilancia, aislamiento), al menos se puede decir que la estructura y la lógica de Internet como tecnología también es altamente compatible con la descentralización y el empoderamiento local.

La plataforma básica en la que se basa Internet, TCP/IP (Protocolo de Control de Transmisión/Protocolo de Internet), está completamente descentralizada desde el principio y esta computado localmente en cada nodo cliente. Esto permite que una red distribuida de computadoras intercambie paquetes de información sin un concentrador centralizado.

Irónicamente, este es uno de los raros casos en que una tecnología escapa a las intenciones de sus progenitores. Como es bien sabido, Internet fue creado por ARPA, precursor del DARPA que ahora está trabajando en proyectos de nanotecnología. El precursor y la columna vertebral de Internet de hoy, ARPANet, se creó a fines de la década de 1960 con el objetivo inmediato de permitir la comunicación entre académicos, pero más ampliamente como parte de una estrategia para permitir que las comunicaciones militares estadounidenses sobrevivan en caso de guerra nuclear. Se introdujo la descentralización para evitar la decapitación. Sin embargo, el resultado duradero de ARPANet fue la red descentralizada punto a punto que creó. Fue la fiabilidad de TCP/IP, la fácil adaptabilidad a una amplia gama de sistemas y la falta de jerarquía lo que lo hizo atractivo para el uso civil (Maslen 1996). El cableado de la descentralización en la plataforma tecnológica de Internet creó consecuencias no deseadas para el gobierno de los Estados Unidos, en cuanto a permitir que los grupos que lo amenazan también disfruten de redes de comunicación que no pueden ser decapitadas.

Otro aspecto de Internet que es atractivo para los anarquistas es el intercambio abierto y no comercial de información que permite, una forma odiosa de una economía de donación. En las economías tradicionales de regalos, los actores se entregan bienes o servicios entre sí sin recibir inmediatamente nada a cambio. Sin embargo, debido a las normas y costumbres sociales, los actores pueden esperar que el destinatario de su obsequio sea recíproco, incluso de manera no especificada y en una fecha futura no especificada. Los antropólogos han estudiado ampliamente las economías de la donación en el contexto de las sociedades tribales y tradicionales, pero se pueden discernir fácilmente dentro de cualquier red de familia extendida o de amistad (Mauss 1935, Carrier 1991). Mientras que se considera que la entrega de regalos tradicional se lleva a cabo entre actores específicos y mutuamente familiares, la adaptación de

la lógica del regalo a Internet requiere algunas modificaciones (Kollock 1999). En las listas de correo electrónico o grupos de noticias, donde hay una interacción directa entre un grupo cerrado de personas, puedo esperar la reciprocidad de mi regalo, no de la persona que lo recibió, sino de un tercero. Cuando respondo a la solicitud de información de otro usuario en una lista de correo electrónico, por ejemplo, reproduzco el código social de entrega de regalos dentro de ese grupo. Debido a esto, puedo esperar que alguien, generalmente no la misma persona, me haga un regalo similar en respuesta a una solicitud posterior en mi nombre. Además, la información aportada a través de una lista de correo electrónico a menudo tiene un destinatario sobre quien el donante no sabe nada (guarde su dirección de correo electrónico). Los obsequios por Internet a menudo se hacen incluso sin tener en cuenta a ningún destinatario específico: publicar información en una página web es un obsequio eficaz para cualquier persona con acceso a Internet. Con la publicación en la web, no se puede señalar a ningún agente específico como el destinatario o el reciprocador potencial. Como resultado, en lugar de una economía de regalos, Internet se describe mejor como un sistema de "intercambio generalizado grupal" (Ekeh 1974, Yamagishi y Cook 1993). En dicho sistema, los miembros del grupo concentran sus recursos y reciben los beneficios que la agrupación en sí misma genera, convirtiendo de manera efectiva grandes partes de Internet en un "bien común electrónico" (Nyman 2001). El incentivo para contribuir a un sistema basado en bienes públicos, como hacen constantemente los activistas y los piratas informáticos, puede estar motivado por el altruismo, la anticipación de la reciprocidad, la voluntad política de diseminar cierta información y/o el disfrute intrínseco de actividades como la programación.

El movimiento del software libre, en gran medida autodefinido como "político", debe mencionarse brevemente en este contexto.

Aunque no implica necesariamente aplicaciones de Internet, las redes de programadores que desarrollan conjuntamente software libre confían en él para intercambiar código. El software libre difícilmente podría haberse convertido en una empresa tan extensa si solo se pudiera hacer en disquetes o CD. Ahora, lo que generalmente se entiende por la noción de que el software es "gratuito" es que su código fuente no tiene derechos de autor, y que se distribuye bajo una Licencia Pública General u otra versión del código legal "copyleft" que le da a todos el mismo derecho a usarlo, estudiarlo y modificarlo, siempre que mantengan el código fuente disponible para otros y no restrinjan su redistribución adicional. Muchos voceros del software libre disocian repetidamente su empresa de cualquier connotación sin fines de lucro. Después de la Free Software Foundation (1996), a menudo se afirma que el software libre es "libre como en la libertad de expresión, no como en la cerveza libre". Se nos dice que lo primero implica la libertad de hacer la voluntad con el software siempre que este mismo derecho no esté restringido a otros. Esto último se aplica al software distribuido gratis. Por lo tanto, muchos softwares disponibles para descarga gratuita todavía tienen derechos de autor. También es importante vender software gratuito o solicitar el pago para su desarrollo. Esto hace que la libertad sea absolutamente distinta de las cuestiones de precio.

Esto es pura fantasía. Liberty incluye la libertad de redistribuir una pieza de software de forma gratuita, y luego de cualquier pago inicial por la programación, el cliente puede distribuir el software, y si no lo hace, el programador inevitablemente lo hará. La realidad es simplemente que la gran mayoría de los paquetes de software gratuitos están disponibles para su descarga en Internet, de forma gratuita como la "cerveza gratis". Dado que los derechos de licencia están fuera de la imagen, el único ingreso que se puede obtener con el software libre es el pago inicial. Puede haber ingresos derivados

para los desarrolladores, a través de la venta de servicios de soporte al usuario y similares, pero el software en sí, una vez que entra en circulación, es a partir de ese momento efectivamente gratuito. Esto se debe a que la libertad de cada actor se realiza en un contexto que estructuralmente fomenta el intercambio generalizado grupal; el contexto de Internet impone ciertas coordenadas bajo las cuales la racionalidad de las personas entra en juego.

La verdad ideológica detrás de la maniobra del discurso/cerveza es que los voceros del software libre quieren convencer a las empresas de que podrían ganar dinero produciendo software libre. Al negociar su posición como alternativa dentro de la economía capitalista, la corriente principal del movimiento de software libre se esfuerza mucho para enfatizar que no está desafiando las ganancias (Victor 2003). Por lo tanto, la FSF (*ibid.*) Advierte responsablemente que "cuando se habla de software libre, es mejor evitar el uso de términos como "regalar" o "gratis", porque esos términos implican que el problema es el precio, no la libertad. Algunos términos comunes, como "piratería", expresan opiniones que esperamos no se respalden".

Sin embargo, para los anarquistas, el software libre es atractivo no por las disposiciones legales de su proceso de producción, sino principalmente porque contiene alternativas gratuitas y de alta calidad a la economía del software patentado y monopólico. Este último, ya en una crítica temprana, representa "una forma especial de la mercantilización del conocimiento... las propiedades especiales del conocimiento (su falta de sustancia material; la facilidad con la que se puede copiar y transmitir) significan que puede solo adquirir valor de cambio cuando los arreglos institucionales confieren un cierto poder de monopolio a su propietario" (Morris-Suzuki 1984), es decir, derechos de propiedad intelectual. Se puede agregar que estos son más que simples "arreglos institucionales", ya que pueden

codificarse en la tecnología misma como códigos de acceso para paquetes de software o contenido en línea. En tal óptica, el desarrollo colaborativo de software libre como el sistema operativo Linux y aplicaciones como Open Office se aproximan claramente a un comunismo informativo anarquista. Además, para los anarquistas es precisamente la lógica de la expropiación y la piratería electrónica lo que permite una extensión política radical de los ideales culturales de la libre manipulación, circulación y uso de información asociada con la "ética del hacker" (Himanen 2001). La ilegalidad creada por el intercambio de archivos P2P (peer-to-peer) abre la posibilidad, no solo de la circulación abierta de información y software de libre acceso tal como está en Internet hoy, sino también de una violación consciente de los derechos de autor. Internet entonces, permite no solo las relaciones comunistas en torno a la información, sino también la contaminación militante y la erosión de los regímenes de conocimiento no comunistas: un "arma" tecnológica para igualar el acceso a la información, que destruye los derechos de propiedad intelectual al hacerlos inaplicables.

¿Estas realidades de Internet no hacen mella en el fuerte tecnoescepticismo tratado anteriormente? Uno tiene la tentación de pensar que quizás la lógica descentralizada y liberadora de Internet podría extenderse a otras tecnologías avanzadas, permitiendo a los anarquistas mantener un respaldo del avance tecnológico como parte de su perspectiva política. La respuesta, creo, es negativa, y por una razón más fundamental que limitaciones como las desigualdades de acceso y la "brecha digital" (Winstanley 2004). Lo que se pierde en estas discusiones es que, aunque Internet en sí mismo puede ser inherentemente descentralizado, y aunque puede alentar la libertad y la gratuidad, sus infraestructuras de habilitación tienen las características más habituales de los sistemas tecnológicos modernos: después de todo, son las computadoras, los cables del fondo del océano y, más claramente, los satélites que se encuentran

en el fondo de la comunicación de Internet. Y estas son tecnologías altamente centralizadoras, que requieren un enorme nivel de precisión y coordinación autorizada para la producción, el mantenimiento y el desarrollo posterior. La industria de la informática es también una de las industrias más contaminantes y explotadoras que existen. La producción de una oblea de silicio de solo seis pulgadas (una de las aproximadamente 30 millones producidas cada año) requiere los siguientes recursos: 3.200 pies cúbicos de gases a granel, 22 pies cúbicos de gases peligrosos, 2.275 galones de agua desionizada, 20 libras de productos químicos y 285 kilovatios hora de energía eléctrica. Y por cada oblea de silicio de seis pulgadas fabricada, se producen los siguientes desechos: 25 libras de hidróxido de sodio, 2.840 galones de aguas residuales y 7 libras de desechos peligrosos misceláneos (SVTC 2005). El envío de un satélite al espacio en un cohete de tamaño estándar como el Zenit-3SL emite 181 toneladas de dióxido de carbono (FAA 1999), quince veces las emisiones anuales actuales de una persona británica promedio (PNUD 2003). Las pésimas condiciones de los empleados en las fábricas de computadoras en México, China y Tailandia están bien documentadas (CAFOD 2004).

Bien puede ser que se pueda hacer una gran diferencia con el reciclaje y los medios innovadores de comunicación inalámbrica por computadora, pero lo que está claro es que la descentralización tecnológica y la falta de un sistema capitalista de incentivos inevitablemente ralentizaría la fabricación y distribución de nuevas computadoras de una manera importante, y ciertamente detendría la velocidad actual del desarrollo de la microelectrónica que lanza nuevos modelos cada año. Lo que esto sugiere, creo, es que dentro de una perspectiva anarquista hay lugar para una actitud desilusionada hacia las TIC, que evitaría que la tecnología misma tenga un papel habilitador sin problemas en lo que respecta a las relaciones sociales alternativas. Sin embargo, como señala

Barandiaran (ibid.), Esto no excluye reconocer el potencial emancipador de la tecnología dentro de los confines del capitalismo y extender la ética del hacker a una "micropolítica subversiva del empoderamiento tecno-social":

Creemos que es fundamental trabajar explícitamente en la dimensión política de las tecnologías de la información y la comunicación. No podemos dejar de considerarnos sujetos abiertos de experimentación tecnopolítica... [afirmando] el espacio tecnológico como espacio político, y la ética del hacker como una forma de experimentar (colectivamente) los límites de los códigos y las máquinas que nos rodean, para reappropriar sus posibles usos relevantes desde el punto de vista político; insertándolos en los procesos sociales autónomos en los que situamos nuestra práctica tecnopolítica (centros sociales ocupados autoorganizados y movimientos sociales de base)... construyendo y deconstruyendo las interfaces, las redes y las herramientas de procesamiento de datos para una comunicación e interacción liberadas, experimentando ellos, en un proceso abierto y participativo que busca el conflicto social y la dificultad técnica como espacios para construirnos para nosotros mismos.

Reviviendo la creatividad, Lo-Tech

Finalmente, es posible abordar el núcleo más profundo de la ambivalencia enmarcada desde el principio. ¿Qué es lo que hace que la tecnología sea tan popular como un ideal cultural, en el que los

anarquistas también han sido socializados? Al menos parte de esto es, obviamente, la sensación de asombro ante la creatividad humana. La tecnología simboliza el valor que las personas otorgan a las formas humanas únicas de influir en el mundo material, comprender el entorno natural y adaptarlo a los deseos humanos. Tolkien (1964: 25) rastrea este impulso a la mediación de la naturaleza a través del lenguaje, lo que él llama Magia.

La mente humana, dotada con los poderes de generalización y abstracción, ve no solo hierba verde, discriminándola de otras cosas (y encontrando que es justo mirarla), sino que también ve que es verde además de ser hierba. Pero qué poderoso, qué estimulante para la facultad misma que lo produjo, fue la invención del adjetivo: ningún hechizo o encantamiento en Faerie es más potente. Y eso no es sorprendente: podría decirse que tales encantamientos son solo otra visión de los adjetivos. Una parte del discurso en una gramática mítica.

El valor de esta capacidad, a través del cual los seres humanos adquieren un sentido de habilidad y dominio (efectivamente la actualización de lo que se llamó "poder-para" en el capítulo 6), es muy difícil de desafiar. El problema aquí, sin embargo, es que el ideal cultural de la tecnología, a medida que monopoliza cada vez más la fascinación por el poder creativo humano, lo hace a la vez que lo apropia sin problemas en una narrativa de progreso humanizada. Lo que en realidad es la fuente de fascinación es la técnica, como se definió anteriormente. Pero la tecnología como ideal cultural oculta esta fuente, así como la técnica se sublima materialmente en un proyecto social de creación racionalizada de excedentes y capacidades (Mumford 1934, Ellul 1964). Es el impulso de extraer la técnica de su sublimación en progreso, y de valorizarla como una experiencia más que como una base para una aplicación social

recursiva no elegida, que forma la base del aspecto "positivo" de una política tecnológica anarquista.

Cuando se trata de técnica, e incluso de su aplicación recursiva en un contexto calificado, es ciertamente posible desarrollar capacidades inventivas/creativas de una manera descentralizada, liberadora y sostenible. Esto se debe a que hay al menos algunas formas de intervención en el mundo material que los anarquistas desean promover.

Como hemos dicho, la descentralización tecnológica es un aspecto claro de cualquier reconstrucción alejada del capitalismo y el Estado. Junto con el movimiento hacia una autosuficiencia más o menos local, que en mi opinión los anarquistas están de acuerdo de manera abrumadora como una necesidad ecológica, cualquier "escenario positivo" para los anarquistas debe admitir que la innovación de alta tecnología necesariamente se ralentizaría.

Incluso es posible admitir que esta óptica implica que los anarquistas están "contra la civilización", en el sentido de un proyecto institucional y cultural planetario de aceleración del hiperindustrialismo. En cuanto a "perder los beneficios" de la investigación y el desarrollo concertados, Mooney (2006) señala que con el hombre del saco más perenne, la longevidad humana, los principales avances han surgido de la disminución dramática de la mortalidad infantil. Estos descensos se atribuyen abrumadoramente a las mejoras de baja tecnología (Lo-Tech) en los servicios de salud pública, como el acceso al agua limpia y a los sistemas organizados de eliminación de desechos, que también son la clave para lidiar con las grandes enfermedades de hoy en día: malaria, cólera y disentería. El saneamiento no es una innovación, lo que enfatiza la probabilidad de que los beneficios para la salud se deban más a una mejor organización social que a la búsqueda de nuevas tecnologías.

Pero tal desaceleración también abriría un espacio para múltiples

formas de innovación de baja tecnología en áreas como la energía, la construcción y la producción de alimentos. Esto es relevante no solo en términos de una "sociedad futura", sino que indica el curso que los anarquistas tecnocríticos serían alentados a tomar en su creación de alternativas materiales en tiempo presente. Un movimiento hacia la autosuficiencia local significaría que la transformación social implica, en su dimensión material, el reciclaje sostenido o la destrucción creativa de entornos de materiales artificiales moldeados por el capitalismo y el Estado.

Con la falta de planificación centralizada, los enfoques ecológicos asociados con la permacultura se destacan. La permacultura, derivada de la "cultura permanente", se define estrictamente como el diseño y mantenimiento de ecosistemas cultivados que tienen la diversidad, estabilidad y resistencia de los ecosistemas naturales (Mollison 1988, Bell 1992). Como enfoque holístico del uso de la tierra, la permacultura tiene como objetivo la integración del paisaje, las personas y las "tecnologías apropiadas" para proporcionar alimentos, vivienda, energía y otras necesidades.

Un diseño de permacultura incorpora una diversidad de especies e interrelaciones entre especies, entrelazando los elementos de microclima, plantas anuales y perennes, animales, manejo del agua y del suelo, y las necesidades humanas para generar estilos de vida sostenibles basados en condiciones ecológicas específicas del sitio.

Tal enfoque tiene como objetivo trabajar en lugar de contrarrestar los ritmos y patrones naturales, promoviendo actitudes de "observación prolongada y reflexiva en lugar de acción prolongada e irreflexiva"; de mirar los sistemas en todas sus funciones en lugar de pedirles solo un rendimiento, y de permitir que los sistemas demuestren sus propias evoluciones.

La permacultura también es, en su sección más politizada, un movimiento mundial de diseñadores, maestros y activistas de base que trabajan para restaurar los ecosistemas dañados y las

comunidades humanas. La conexión política con el anarquismo comienza con el énfasis de la permacultura en permitir que los ecosistemas sigan su propio curso de desarrollo intrínsecamente determinado. La ética de la cultura del "cuidado de la tierra y la gente", transpuesta a términos culturales más amplios, implicaría facilitar el autodesarrollo de la planta o la persona, el jardín o la comunidad, cada uno según su propio contexto: trabajando con, más que en contra, el impulso orgánico de la entidad que se cuida. Mientras que en el monocultivo (o la industria, o las relaciones sociales existentes) lo que se busca es lo opuesto: el control máximo y el aprovechamiento de los procesos naturales y la fuerza de trabajo como un proyecto social en relación al medio ambiente natural.

Finalmente, una fuente importante para revivir la diversidad descentralizada y de baja tecnología es el resurgimiento de la ciencia tradicional y apócrifa y la lo-tech. Los movimientos campesinos mexicanos, al planificar su proyecto de descontaminación de cultivos genéticamente modificados, evitaron el atractivo de pruebas científicas expansivas y costosas por parte del Estado. En cambio, su decisión fue conservar especies seguras que se sabe que no están contaminadas, e iniciar la experimentación para ver si hay formas tradicionales de discernir si una planta está genéticamente modificada, observando su comportamiento, ciclos, etc. (Ribiero 2003, Vera Herrera 2004). Más proactivamente, toda la gama de conocimientos tradicionales de plantas y artesanía, podría revivirse para cualquier número de aplicaciones de la vida cotidiana. También podrían usarse las tecnologías apócrifas: inventos a pequeña escala que proliferaron a principios del siglo XX pero que fueron cooptados por patentes y monopolios. Si bien es probable que las personas aún elijan tener, por localizada que sea, la "tecnología" como la aplicación recursiva de la técnica y las máquinas que forman parte de ella, las comunidades realmente podrán juzgar si son apropiadas en condiciones tales como sostenibilidad, no especialidad y una

escala humana de operación y mantenimiento que fomente la creatividad, la convivencia y la cooperación.

Capítulo 8: Tierra infame

Anarquismo, nacionalismo y paz en Israel–Palestina

Las masas judías en todos los países. Han dado incansablemente sus ganancias con la esperanza de que Palestina pueda probar un asilo para sus hermanos, perseguidos cruelmente en casi todos los países europeos. El hecho de que haya muchas comunas no sionistas en Palestina demuestra que los trabajadores judíos que han ayudado a los judíos perseguidos, lo han hecho no porque sean sionistas, sino [para que los judíos] puedan vivir en paz en Palestina para echar raíces y vivir sus propias vidas. Tal vez mi educación revolucionaria ha sido tristemente descuidada, pero me han enseñado que la tierra debe pertenecer a aquellos que cultivan la tierra.

– Emma Goldman

Carta a España y al mundo (Londres, 1938)

Este capítulo final difiere de sus predecesores en la apertura de un tema relativamente nuevo e inexplorado para los anarquistas: su actitud hacia las luchas antiimperialistas en el extranjero. En este debate, el prisma del conflicto palestino-israelí se ofrece como un

estudio de caso en el que se refractan algunos de los problemas teóricos más interesantes que enfrentan los anarquistas. Este capítulo pregunta qué enfoques tendrían sentido para los anarquistas con respecto a tales luchas, con los cuales a menudo expresan solidaridad a pesar de sus connotaciones "nacionalistas". En este capítulo también me expreso una voz que ahora está doblemente involucrada, como activista/erudito anarquista israelí. Comienzo con una crítica de la escasa escritura polémica anarquista sobre Palestina/Israel⁶, que es abrumadoramente "de la vieja escuela", y critica la falta de un enfoque orientado a la acción por parte de los autores y su adhesión a formulaciones anticuadas. Al revisar la crítica anarquista tradicional del nacionalismo, abordo lo que parece ser el principal dilema anarquista en el contexto actual: la cuestión de las actitudes hacia el Estado, que no ha recibido mucha atención en los escritos anarquistas. Aquí, examino cuatro razones por las cuales los anarquistas pueden, sin contradicción, "apoyar" las demandas de independencia estatista de un pueblo ocupado. Luego analizo tres "hilos de intervención" en la actividad del movimiento social de los anarquistas y sus aliados en Israel/Palestina, que vinculan cuestiones como acción directa y establecimiento de la paz desde la base, que pueden indicar direcciones para una estrategia anarquista en la región.

Anarquismo y nacionalismo

Con el conflicto en Palestina/Israel tan alto en la agenda pública, y con una importante participación anarquista nacional e internacional

⁶ Los términos Israel/Palestina y Palestina/Israel se refieren indistintamente a la tierra al oeste del río Jordán.

en las campañas de solidaridad de Palestina (ver más adelante), es sorprendente que las escasas contribuciones anarquistas publicadas sobre el tema permanezcan, en su mejor momento, irrelevantes para las experiencias concretas y los dilemas de los movimientos en la región. En el peor de los casos, se apartan del anarquismo todas ellas. Así, Wayne Price (2001) desciende a términos muy crudos al proclamar:

En el humo y la sangre de Israel/Palestina en estos días, un punto debería estar claro, que Israel es el opresor y los árabes palestinos son los oprimidos. Por lo tanto, los anarquistas, y todas las personas decentes, deberían estar del lado de los palestinos. Las críticas a sus liderazgos o sus métodos de lucha son secundarias; también lo es el reconocimiento de que los judíos israelíes también son personas y también tienen ciertos derechos colectivos. El primer paso, siempre, es estar con los oprimidos mientras luchan por su libertad.

Pedirle a todas las personas decentes que vean la humanidad y los derechos colectivos de otra persona como secundarios a cualquier cosa, sea lo que sea, no es anarquismo. ¿Por qué el reconocimiento de Price de la opresión no se extiende a los israelíes oprimidos, que son conscientes de su opresión por la ocupación y confían y luchan para acabar con ella? Cabe señalar que ningún israelí luche contra la opresión pensando que eso signifique "ponerse del lado de los palestinos", sino que es más probable que lo haga por un sentido de la injusticia, la responsabilidad y la solidaridad. Para algunos de ellos que son anarquistas, también lo es con el fin de liberarse a sí mismos de vivir en lo que ven como una sociedad militarista, racista, sexista y desigual. ¿Por qué no se hace distinción entre los oprimidos y los opresores palestinos, o entre la población palestina y las estadísticas palestinas en espera? Esto es especialmente extraño ya que Price es consciente de que "en ambos lados de la división israelí/palestina,

hay conflictos dentro de cada nación: entre gobernantes y gobernados, entre capitalistas y trabajadores, entre patriarcado y mujeres", etc. Sin embargo, inmediatamente cierra la discusión al afirmar, con condescendencia, que "el nacionalismo ciego lleva a cada nación a pensar en sí misma como un bloque y a ver al otro lado como un bloque: los árabes, los judíos, ignorando las divisiones dentro de cada nación". Nuevamente, ¿todos los miembros de estas naciones son "nacionalistas ciegos", incluso aquellos que conscientemente toman partido en múltiples conflictos sociales dentro de las sociedades israelíes y palestinas? Solo Price ignora estos conflictos y no busca a sus aliados potenciales dentro de ellos. Es preocupante observar que tales insensibilidades groseras (y peores) están generalizadas en el movimiento de solidaridad con Palestina en el Norte, mucho más que entre los palestinos. Esta es una muestra de lo que los anarquistas críticos han señalado recientemente como la realidad del antisemitismo en la izquierda (Austrian y Goldman 2003, Michaels 2004, Shot by ambos bandos 2005).

Mientras tanto, Price confía tanto en tener acceso a la solución justa y apropiada que se permite emitir programas y órdenes elaborados, hasta los detalles más finos de la situación:

Nuestra [sic!] demanda inmediata es que el estado israelí se retire unilateralmente de la Cisjordania ocupada, Gaza y Jerusalén Este... Cualquier colono que permanezca debe aceptar que vive en un país árabe. Los israelíes deben anunciar que reconocerán cualquier gobierno (u otro acuerdo) establecido por los palestinos y negociará el regreso de los refugiados palestinos a Israel propiamente dicho u organizará una compensación justa por los bienes robados. Finalmente, tendrá que haber algún tipo de federación comunal "democrática secular" o "binacional". Y tendrá que haber

algún tipo de economía no capitalista autogestionada. Mientras tanto, debemos apoyar la resistencia del pueblo palestino. Tienen derecho a la autodeterminación, es decir, a elegir a sus líderes, sus programas y sus métodos de lucha.

Un cheque en blanco, entonces, a todas y cada una de las élites palestinas bajo la bandera de la democracia. El tono imperativo de la declaración también pide la búsqueda. ¿A quién, supone Price, con ese "nosotros", hemos de emitir tales demandas elaboradas? ¿Al Estado de Israel, amedrentado quizá por la gran amenaza de las ocupaciones de embajadas y boicots a las naranjas y al software? ¿O tal vez a la comunidad internacional, o a los EE UU? En todos los casos, esta sería una "política de demandas" que extendería el poder del Estado por su reconocimiento y legitimación indebidos a través del acto de la demanda misma, un enfoque muy alejado de las preocupaciones y estrategias centrales anarquistas.

En una refutación a Price, Ryan Chiang McCarthy (2002) está en desacuerdo con la falta de distinción entre los pueblos y sus gobernantes, y da otro paso alentador para pedir solidaridad con las fuerzas libertarias en el terreno. Desafortunadamente, extiende tal solidaridad solo a las luchas que caen dentro de su mirada sindicalista prejuiciosa: "movimientos obreros autónomos de trabajadores palestinos e israelíes... Un movimiento obrero que evite las líneas estrechas de lucha... y luche por las demandas inmediatas de los trabajadores". Además de estar completamente desapegado de la realidad, las perspectivas de los movimientos laborales autónomos son tan sombrías en Israel/Palestina como lo son en el resto del mundo desarrollado: la miopía (o fetiche) obrero también es directamente dañina. Se reproduce la invisibilidad de las muchas luchas importantes en Palestina/Israel que no giran en torno al trabajo, y en las cuales, la mayoría de los anarquistas están participando. Mientras tanto, el obstinado reduccionismo de clase

delimita líneas de lucha no menos estrechas que las que critica, y violenta a los protagonistas al forzar sus acciones a marcos artificiales. Por lo tanto, palestinos e israelíes son ante todo "trabajadores" manipulados por sus gobiernos para masacrarse unos a otros"; la negativa al ejército es un "acto brillante de solidaridad de clase llevada a cabo a través de las líneas nacionales" (la mayoría de los rechazantes son de clase media y autodeclarados sionistas), mientras que "el veneno nacionalista impulsa a la juventud proletaria palestina a destruirse a sí misma y a sus compañeros de trabajo israelíes en atentados suicidas".

Esto puede ser anarquismo, pero es de una variedad fosilizada.

Parecería que la raíz del problema es que el conflicto palestino-israelí introduce complejidades que no se pueden abordar fácilmente desde un punto de vista anarquista tradicional. La tensión entre los compromisos antiimperialistas de los anarquistas, por un lado, y su refutación tradicional del Estado y el nacionalismo, por el otro, parecería dejarlos en un callejón sin salida en el que solo pueden recurrir a las medidas únicas, –todas ellas fórmulas de lucha de clases, o de lo contrario se desvinculan del debate por completo. Para entender por qué esto es así, permítanme analizar las críticas anarquistas al nacionalismo.

En la literatura anarquista prevalece una distinción epistemológica entre el Estado y la nación (pueblo, gente), el primero entendido como una institución artificial y la segunda una agrupación natural que surge de características étnicas, lingüísticas y/o culturales compartidas. La declaración elaborada de esta distinción fue hecha por Gustav Landauer, quien vio en la gente una entidad orgánica basada en el espíritu único compartido (Geist) –sentimientos, ideales, valores, lenguaje y creencias– que unifica a los individuos en una comunidad. Para Landauer, el espíritu popular es la base de la comunidad, existió antes del Estado y volvería a hacerlo en una

sociedad libre. La presencia del Estado es lo que impide que dicho espíritu eclosione como "una igualdad de individuos, un sentimiento y una realidad, que se produce en espíritu libre para la unidad y la unión" (Landauer, 1907). Landauer también consideró posible tener varias identidades: se veía a sí mismo como judío, alemán y del sur de Alemania. En otro lugar escribió: [\[6\]](#)

Soy feliz con cada cosa imponderable e inefable que trae a las unidades a vincularse, y también a diferenciarse dentro de la humanidad. Si quiero transformar el patriotismo entonces no procedo en lo más mínimo contra el hecho fino de la nación... sino contra la confusión de la nación y el Estado, contra la confusión de diferenciación y oposición (en Lunn 1973: 263).

Michael Bakunin (1871: 324) había argumentado anteriormente que la "patria" representa una "forma de vivir y sentir", es decir, una cultura local, que es "siempre un resultado incontestable de un largo desarrollo histórico", el profundo amor a la patria entre la "gente común es un amor natural y real". Si bien el sentimiento de pertenencia común, más típicamente a una tierra, no fue rechazado de ninguna manera por Bakunin (o por muchos otros anarquistas), fue su "corrupción" bajo las instituciones estatistas lo que rechazaron como "nacionalismo", una lealtad primaria a el estado-nación. Así, para Bakunin, "patriotismo político, o amor al Estado, no es la expresión fiel de cómo la gente ama a la patria, sino más bien una expresión" distorsionada por medio de una falsa abstracción, siempre en beneficio de una minoría explotadora".

Rudolf Rocker adoptó la distinción de Landauer en su *Nacionalismo y Cultura*. Un pueblo se define como "el resultado natural de la unión social, una asociación mutua de hombres provocada por una cierta similitud de condiciones externas de vida,

un lenguaje común y características especiales debido al clima y el entorno geográfico (Rocker 1937: 200– 1) Sin embargo, Rocker afirma que solo es posible hablar de la gente, como una entidad, en términos específicos de ubicación y tiempo. Esto se debe a que, con el tiempo, "las reconstrucciones culturales y la estimulación social siempre ocurren cuando diferentes pueblos y razas se unen más estrechamente. Cada nueva cultura comienza con una fusión de diferentes elementos populares y toma su forma especial de esto" (346). Lo que Rocker llama la "nación", por otro lado, es la idea esencialista de una comunidad unificada de interés, espíritu o raza. Esto lo ve como una creación del Estado. Por lo tanto, como para Landauer y Bakunin, fue la lealtad principal al propio Estado de la nación lo que Rocker sancionó como "nacionalismo". Al mismo tiempo, la posición anarquista tradicional esperaba que, sin las trabas del estado, se abriera un espacio para la autodeterminación y el desarrollo mutuo de las culturas populares locales.

Sin embargo, estas actitudes hacia el nacionalismo tenían como punto de referencia principal los nacionalismos europeos asociados con los estados existentes. El tema del nacionalismo en las luchas de liberación nacional de los pueblos apátridas recibió menos atención. Kropotkin, por ejemplo, vio positivamente los movimientos de liberación nacional, argumentando que la eliminación de la dominación extranjera era una condición previa para que los trabajadores se dieran cuenta de su conciencia social (en Grauer 1994). Sin embargo, lo que puede ser una condición necesaria no es en absoluto suficiente, y se podría argumentar igualmente que los esfuerzos de liberación nacional solo pueden terminar creando nuevos nacionalismos patrocinados por un Estado.

Con el caso de Israel/Palestina, el dilema es esencialmente el mismo. La abrumadora mayoría de los palestinos quiere un Estado propio junto a Israel. Pero, ¿cómo pueden los anarquistas que

apoyan la lucha palestina conciliar esto con sus principios antiestatistas? ¿Cómo pueden apoyar la creación de otro Estado más en nombre de la "liberación nacional", que es la agenda explícita o implícita de casi todos los palestinos? Lo que está en juego aquí es la crítica de los anarquistas de que en sus esfuerzos de liberación nacional, los palestinos han cedido a la idea de que el Estado es una institución deseable y se prestan a las ilusiones nacionalistas fomentadas por las élites palestinas, que solo se convertirán en la fuente de su futura opresión. Esta es la lógica detrás de la postura de McCarthy, así como de otros anarquistas que declaran que "apoyamos la lucha del pueblo palestino... [y] apoyamos a los israelíes que protestan contra el gobierno racista. Lo que no podemos hacer es apoyar la creación de otro Estado más en nombre de la 'liberación nacional'" (Federación Solidaria 2002).

Pero hay dos problemas con tal actitud. En primer lugar, invita a la acusación de paternalismo, por el cual los anarquistas dicen ser mejores que los palestinos para discernir sus "intereses reales", al tiempo que critica la necesidad de solidaridad en los términos articulados por los oprimidos. Segundo, y más importante, deja a los anarquistas con nada más que declaraciones vacías en el sentido de que "estamos con y apoyamos a todos los que están siendo oprimidos por aquellos que tienen el poder para hacerlo" (*ibid.*), o que "no se trata de forzar al Estado de Israel a respetar los derechos de los palestinos, ni apoyar la formación de un nuevo Estado palestino. Más bien se trata de comenzar a practicar la deserción, el rechazo, el sabotaje, el ataque, la destrucción contra cada autoridad constituida, todo poder, cada Estado" (Amigos de Al-Halladj, 2002). Una vez más, si bien tales sentimientos están ciertamente en sintonía con las aspiraciones anarquistas a largo plazo, también consignan a los anarquistas a una posición de irrelevancia en el tiempo presente. Por un lado, los anarquistas ciertamente podrían estar de acuerdo en que el establecimiento de un Estado capitalista

palestino a través de negociaciones entre los gobiernos existentes y futuros solo significaría "la sumisión de la Intifada a un liderazgo palestino que servirá a Israel... [Esto está] relacionado con los procesos que ocurren en todo el mundo bajo la etiqueta de globalización, y con las iniciativas de cooperación comercial regional diseñadas para culminar en una 'región de libre comercio de todos los países mediterráneos', donde las dificultades económicas y las brechas sociales aumentarán, y el problema de los refugiados seguirá sin resolverse" (Iniciativa Anarquista Comunista, 2005). Por otro lado, al desconectarse de las demandas concretas palestinas de un Estado, estos anarquistas israelíes de la vieja escuela no tienen nada que proponer excepto "la demanda de una forma de vida e igualdad completamente diferente para todos los habitantes de la sociedad regional comunista". Todo esto está muy bien, pero ¿qué sucede mientras tanto?

¿Estado de apoyo?

Si bien los anarquistas seguramente pueden hacer algo más específico en solidaridad con los palestinos que simplemente decir que "necesitamos una revolución", cualquier acción de ese tipo parecería irremediablemente "contaminada" con una agenda estatista. Sin embargo, el hecho de que los anarcos se involucren en acciones de solidaridad en el terreno con las comunidades y grupos palestinos nos exige que agarremos a este toro en particular por sus cuernos. Aquí, creo que hay al menos cuatro formas coherentes en que los anarquistas pueden lidiar con el dilema actual.

La primera y más pragmática respuesta es reconocer que efectivamente existe una contradicción aquí, pero insistir en que en

una situación liminal e imperfecta, la solidaridad aún vale la pena, incluso si se trata al precio de la inconsistencia. El respaldo del Estado palestino por parte de los anarquistas puede verse como una posición pragmática basada en compromisos antiimperialistas o incluso como una preocupación humanitaria básica. A nadie le sirve de nada decirles a los palestinos: "lo siento, les permitiremos seguir siendo ciudadanos de una ocupación brutal hasta que hayamos terminado de abolir el capitalismo". Por esta razón, uno puede ver algún tipo de Estado representativo para los palestinos como la única solución a corto plazo, aunque imperfecta, para su opresión actual. Aquí los anarquistas reconocen una tensión no resuelta en su política, pero se hace un juicio de valor específico por el cual se considera que los compromisos antiimperialistas o humanitarios tienen precedencia sobre un antiestatismo de otra manera totalmente intransigente. A esto se une una interpretación de la solidaridad en base a que "no se trata de apoyar a quienes comparten su política precisa. Se trata de apoyar a quienes luchan contra la injusticia, incluso si sus suposiciones, métodos, políticas y objetivos difieren de los nuestros" (ISM Canada 2004).

Una segunda respuesta separada es decir que, de hecho, los anarquistas pueden, sin contradicción, apoyar el establecimiento de un nuevo Estado palestino. Esto se debe a la sencilla razón de que los palestinos ya viven bajo un Estado, Israel, y que la formación de un nuevo Estado palestino crea solo un cambio cuantitativo, no cualitativo. Los anarquistas se oponen al Estado como un esquema general de relaciones sociales, no a este u otro estado, sino al principio detrás de todos ellos. Es un malentendido justificar esta objeción a los términos cuantitativos: el número de estados en el mundo no agrega ni resta nada de la evaluación de los anarquistas de cuán estrechamente corresponde el mundo a sus ideales. Tener un solo estado mundial, por ejemplo, sería tan problemático para los anarquistas como la situación actual (si no más), aunque en el

proceso de crearlo se habrían abolido unos 190 estados. Entonces, desde una perspectiva anarquista puramente antiestadista, para los palestinos vivir bajo un Estado palestino en lugar de un Estado israelí sería, en el peor de los casos, lo mismo de objetable. En tal situación, las consideraciones pragmáticas mencionadas en la primera respuesta anterior ya no se consideran una compensación, sino un desarrollo completamente positivo. Si la elección es entre un Estado israelí o palestino que controle Cisjordania y Gaza, mientras las relaciones sociales objetables básicas permanecen estáticas, entonces esta última opción es claramente preferible. Un futuro Estado palestino, a pesar de mantener el esquema básico de relaciones sociales estatistas, y no importa cuán corrupto o autoritario fuere, en cualquier caso sería menos brutal de lo que el Estado israelí se está comportando actualmente con la población palestina. El control por parte de una autoridad civil, aunque mucho peor que la anarquía, sigue siendo mucho mejor que la autoridad militar de Israel con su implacable humillación y control sobre gran parte de la vida cotidiana de los palestinos.

Un punto a reconocer en esta discusión es que los estados (particularmente los estados-nación) son constantemente hostiles a los pueblos apátridas (y nómadas). Los judíos en Europa anterior a la Segunda Guerra Mundial y los palestinos son dos de los muchos ejemplos de pueblos apátridas oprimidos en la era moderna. Hay que tener en cuenta que, si bien muchos judíos eran ciudadanos (a menudo ciudadanos de segunda clase) de países europeos a principios del siglo XX, una condición previa importante para el Holocausto era la privación de la ciudadanía de los judíos, que los convertía en apátridas. Entonces, aquí quizás podamos reiterar el dilema anarquista fundamental en torno a la estadidad: ¿por qué los oprimidos siempre buscan su propio mini Leviatán? (Perlman 1983a)

Una tercera respuesta, informada por la nota de Kropotkin

anterior, se toma en referencia a la necesidad de trascender este ciclo. Es decir que los anarquistas pueden apoyar a un Estado palestino como una opción estratégica, una etapa deseable en una lucha a largo plazo. Nadie puede esperar sinceramente que la situación en Israel/Palestina pasará de la actual a la anarquía en un proceso fluido e ininterrumpido. Por lo tanto, el establecimiento de un Estado palestino a través de un tratado de paz con el Estado israelí, aunque lejos de ser una "solución", puede llegar a ser un desarrollo positivo en el camino hacia objetivos revolucionarios más completos. La reducción de la violencia cotidiana en ambos lados podría hacer mucho para abrir el espacio político necesario para nuevas luchas y, por lo tanto, constituiría un desarrollo positivo desde un punto de vista estratégico. En la región en la actualidad, todas las otras agendas anarquistas (anticapitalismo, feminismo, ecología, etc.) están subsumidos bajo el conflicto en curso. Mientras continúa la lucha, es imposible incluso comprometerse con personas en temas más amplios y luchas sociales ya que el conflicto los silencia. Por lo tanto, el establecimiento de un Estado palestino formaría una cabeza de puente hacia el florecimiento de otras innumerables luchas sociales, en Israel y en cualquier enclave político que emerja bajo la élite gobernante de Palestina. Para los anarquistas, tal proceso sería un paso significativo para avanzar en una estrategia a más largo plazo para la destrucción de los estados israelíes, palestinos y de todos los demás junto con el capitalismo, el patriarcado, etc.

Una cuarta respuesta sería alterar los términos de discusión por completo, argumentando que si los anarquistas apoyan o no a un Estado palestino es un asunto completamente insignificante y, por lo tanto, constituye lo que muchos activistas llamarían un "falso debate". ¿Qué hacer con este apoyo? Si el debate se va a resolver en una dirección significativa, entonces la pregunta final es si los anarquistas pueden y deberían tomar medidas en apoyo de un

Estado palestino. Pero, ¿qué podría ser tal acción, sin peticiones manifestaciones y otros elementos de la "política de la demanda" que los anarquistas buscan trascender? Difícilmente se puede establecer un Estado a través de la acción directa, y los políticos que pueden decidir si finalmente se establece o no un Estado palestino no están preguntando exactamente a los anarquistas su opinión. Visto desde esta perspectiva, los debates sobre si los anarquistas deberían brindar su "apoyo" a corto plazo a un Estado palestino parecen cada vez más ridículos, ya que el único mérito de dicha discusión sería llegar a una plataforma común. Por lo tanto, se puede argumentar que los anarquistas pueden tomar acciones de solidaridad con los palestinos (así como con los tibetanos, los papúes occidentales y los saharauis) sin hacer referencia a la cuestión de la condición de Estado. Los actos cotidianos de resistencia que los anarquistas defienden en Palestina e Israel son pasos inmediatos para ayudar a preservar los medios de vida y la dignidad de las personas, que de ninguna manera están necesariamente relacionados con un proyecto estatista, es dudoso que los palestinos a quienes los anarquistas se unen para eliminar un obstáculo o cosechar sus aceitunas mientras están amenazados por los colonos, lo estén haciendo viéndolo conscientemente como un paso hacia la estadidad. El punto es que, una vez visto desde una perspectiva estratégica a más largo plazo, las acciones de los anarquistas tienen implicaciones valiosas aunque estén unidos a una agenda estatista de independencia.

Con este enfoque en mente, parecería que la vía más fructífera de investigación sería analizar lo que los anarquistas y sus aliados ya están haciendo sobre el terreno. Entonces las preguntas clave se vuelven: ¿Qué formas de participación en las luchas en Palestina/Israel apuntan más claramente hacia estrategias y enfoques anarquistas relevantes?

Tres hilos de intervención

Al observar el panorama de la lucha contra la ocupación, uno debe ser consciente de que la presencia anarquista en el terreno es escasa y está distribuida de manera desigual. En una estimación razonable, hay hasta 300 personas en Israel que son políticamente activas y que no les importaría llamarse anarquistas⁷, la mayoría mujeres y hombres judíos de entre 16 y 35 años. Entre los palestinos hay algunas almas afines y muchos aliados, pero no hay un movimiento

7 Aunque no es nominalmente anarquista, y carece de vínculos con el vasto movimiento anarquista de habla yiddish en Europa y América (Cohn 2005), una gran parte de los aproximadamente 40.000 colonos judíos de Europa del Este en la segunda ola de emigración a Palestina (1904–1914) se comprometieron con una ética y forma de vida libertaria y socialista. Esto se expresó en las comunidades totalmente voluntarias y apátridas que fueron los primeros kvutzot (predecesores del kibutz). La literatura anarquista "era bastante común" entre los fundadores de los kibutz desde antes de la Primera Guerra Mundial, específicamente las ideas de Kropotkin (Oved 2000). Estas fueron expuestas entre otros por Joseph Trumpeldor, quien se identificó como "anarcocomunista y sionista". Un anarquista autoproclamado, Aharon Shidlovsky, fue uno de los fundadores de kvutzat Kinneret. Aharon David Gordon, el "gurú" de kvutzat Degania, se opuso a ser voluntario para el ejército británico durante la Primera Guerra Mundial, no mencionó un Estado judío ni una sola vez en sus docenas de artículos, y anticipó el pensamiento eco-anarquista contemporáneo en su antimarxista, crítica anti-romántica de la modernidad (Gordon 1956). Las tendencias anarquistas proliferaron en el movimiento Hapoel HaTzair ("The Young Laborer"), para cuya revista Gordon escribió principalmente. El movimiento publicó a Kropotkin en hebreo y entró en contacto, a través de Martin Buber, con las ideas de Gustav Landauer. Sin embargo, desde fines del siglo pasado, el período de movimiento e institucionalización del partido en Palestina enterró estas influencias anarquistas. A medida que las instituciones centrales del Estado sionista establecían su monopolio sobre la circulación de semillas y productos, los kibutz en su condición de comunas autónomas, fueron totalmente cooptados más tarde a la economía capitalista local (muchos de ellos se encuentran hoy privatizados). Por lo tanto, no existe una continuidad directa entre este precedente y el anarquismo israelí contemporáneo.

anarquista activo. A esto se agrega la presencia de algunos anarquistas en los esfuerzos de solidaridad internacional sobre el terreno, principalmente a través del Movimiento de Solidaridad Internacional pro Palestina (ISM). Sin embargo, a pesar de su pequeño número, los anarquistas y sus aliados inmediatos han realizado gran cantidad de actos impactantes. Aquí, se destacan tres hilos entrelazados de intervención, en los que la faceta de la política anarquista emerge en un entorno local único.

Vinculación de problemas

Quizás la fuerza más obvia del nuevo anarquismo, a nivel mundial, es su plataforma de múltiples temas, una agenda consciente de integrar diversas luchas. En términos genealógicos, esta plataforma deriva de la raíz del movimiento contemporáneo en la intersección de diferentes luchas sociales. En términos teóricos, esta intersección se basa en el énfasis de los anarquistas en el dominio y la jerarquía como la base de múltiples injusticias. Al crear redes que integren los diferentes movimientos y circunscripciones en las que están activos, los anarquistas pueden facilitar el reconocimiento y la ayuda mutua entre las luchas.

Este capítulo está claramente presente en las actividades de los movimientos anarquistas y otros movimientos radicales en Israel/Palestina, donde entra en configuraciones locales únicas. Como resultado de su actividad, se están haciendo conexiones más profundas y conscientes entre la ocupación, la brecha social cada vez mayor entre ricos y pobres, la explotación de trabajadores extranjeros y domésticos, la condición de la mujer, el racismo y la

discriminación étnica, la homofobia, la contaminación y el consumismo.

Un ejemplo de vincular la lucha contra la ocupación a una agenda liberadora diferente es la actividad de Kvisa Shchora (Black Laundry), un grupo de acción directa de lesbianas, gays, bisexuales, transgénero y otros contra la ocupación y por la justicia social. Fue creado para el desfile del Día del Orgullo en Tel-Aviv en 2001, unos meses después de que comenzara la segunda Intifada, atacando la celebración ya despolitizada y comercializada, unos 250 homosexuales radicales de negro se unieron a la marcha bajo el lema "No hay Orgullo en la Ocupación". Desde entonces, el grupo ha emprendido acciones y actividades de divulgación con una fuerte orientación antiautoritaria, que "enfatiza la conexión entre diferentes formas de opresión... La opresión de diferentes minorías en el estado de Israel se alimenta del mismo racismo, el mismo chovinismo y el mismo militarismo que defiende la opresión y la ocupación del pueblo palestino. No puede haber verdadera libertad en una sociedad opresiva y ocupante. En una sociedad militar no hay lugar para los diferentes y los débiles, lesbianas, hombres gay, drag queens, transexuales, trabajadores extranjeros, mujeres, israelíes mizrahi [de ascendencia del Medio Oriente o del norte de África], árabes, palestinos, pobres, discapacitados y otros" (Black Laundry 2001). La política de múltiples temas de Kvisa Shchora lo ubica en un doble papel: por un lado, promover la solidaridad con los palestinos, así como la política anticapitalista y antagónica, en la comunidad LGBT convencional; y, por otro lado, destacando la liberación homosexual en el movimiento contra la ocupación. Según un miembro, aunque muchos activistas no entendieron inicialmente la importancia de que los homosexuales se manifestaran como homosexuales contra la ocupación, "después de muchas acciones y discusiones, nuestra visibilidad ahora es aceptada y bienvenida. Esto, realmente no puedo decirlo sobre nuestros socios palestinos, así que

en los territorios, generalmente volvemos al armario" (Ayalon 2004). Esta última realidad también ha llevado a Kvisa a comprometerse directamente con la solidaridad y el apoyo a los homosexuales palestinos, que encuentran aún menos aceptación en su sociedad que los homosexuales israelíes.

Ma'avak Ehad (One Struggle, Una Lucha) es un grupo de afinidad que combina el anarquismo explícito y una agenda de liberación animal, cuyos miembros también son muy activos en las luchas contra la ocupación. Nuevamente, esta combinación de agendas está ahí con el objetivo explícito de "resaltar la conexión entre todas las diferentes formas de opresión, y por lo tanto también de las diversas luchas contra ellas" (One Struggle 2002). El anticapitalismo explícito y ecológico de Ma'avak Ehad, también agrega una crítica radical de la relación entre el capitalismo y el conflicto israelí-palestino. Si bien este último está bien investigado a nivel económico (Nitzan y Bichler 2002), la conciencia de estas conexiones está lejos de ser generalizada en el discurso público, en cuanto a retórica política como "dinero para servicios sociales, no para los asentamientos". El énfasis del grupo en la liberación animal nuevamente crea un puente crítico: llamar la atención sobre los derechos de los animales dentro de los movimientos de paz y justicia social, pero también alentar la resistencia a la ocupación en la comunidad vegetariana y vegana. Actividades como los puestos de *Ni carne ni bombas*, crean conexiones significativas entre la pobreza, el militarismo y la explotación animal, son muy conmovedoras en un contexto israelí. Además, los miembros de este grupo se convirtieron en el núcleo del grupo de acción directa "Anarquistas contra el muro" (ver más abajo).

Un tercer ejemplo en este hilo es New Profile (Perfil nuevo), una organización feminista que desafía el orden social militarizado de Israel. Sus actividades se dividen en dos categorías. Primero, realiza

un trabajo educativo en torno a las conexiones entre el militarismo en la sociedad israelí y el patriarcado, las desigualdades y la violencia social, y actúa para "difundir y realizar principios feministas democráticos en la educación israelí intentando cambiar un sistema que promueve la obediencia incondicional y la glorificación del servicio militar" (Aviram 2003). Las actividades en este área incluyen debates en las escuelas que promueven el pensamiento crítico y no jerárquico y talleres sobre consenso, resolución de conflictos y procesos democráticos para grupos. En su segundo rol, New Profile es el más radical entre los cuatro grupos israelíes de rechazo del servicio militar, y aquel a través del cual los anarquistas que lo rechazan se organizan predominantemente. El grupo hace campaña por el derecho a la objeción de conciencia, y su sitio web tiene guías completas para el rechazo tanto de hombres como de mujeres. Opera una red de apoyo de "amigos" para los rechazantes antes, durante y después de la cárcel, y organiza seminarios para jóvenes que todavía están pensando si rechazar o evadir el servicio. Actualmente, existe una campaña para apoyar y reconocer la lucha de las mujeres insumisas. La postura radical feminista/antimilitarista del grupo, además de ser un mensaje importante para la sociedad, también crea un puente significativo entre las feministas y el movimiento de insumisión. Este puente también es crítico, ya que desafía las narrativas centralizadoras a las que la mayoría de los insumisos, predominantemente hombres sionistas izquierdistas dominantes, continúan adhiriéndose.

Acción directa no violenta

Un segundo hilo de intervención en Palestina/Israel que es de

particular interés para los anarquistas es la desobediencia civil y la acción directa no violenta, que disfrutan de una presencia cada vez mayor en las luchas contra la ocupación. Dichas tácticas son claramente centrales para el repertorio político anarquista, con su énfasis en la acción no mediada para cambiar la realidad, ya sea para destruir y prevenir o para crear y habilitar, en lugar de apelar a un agente externo para ejercer el poder en nombre de uno. Sin embargo, este hilo está más anudado que el anterior y requiere algunos antecedentes.

El sitio más destacado de participación anarquista en la desobediencia civil y la acción directa en Israel/Palestina es el apoyo diario a la resistencia no violenta palestina. Tales acciones incluyen cualquier cosa, desde eliminar obstáculos y romper el toque de queda a través de la obstrucción de excavadoras y ocupar tierras incautadas hasta ayudar a defender las cosechas de olivos contra los militares y los colonos. El órgano central para estas actividades ha sido el ISM liderado por los palestinos, que se activó en gran medida antes de las invasiones y ataques del Estado de Israel a los centros de población palestinos (Sandercock et. al 2004). Su primera campaña, en agosto de 2001, incluyó formar cadenas humanas para impedir que los soldados interfirieran mientras los palestinos derribaban los bloqueos militares, realizaban manifestaciones masivas o rompían colectivamente los toques de queda para ir a la escuela, cosechar aceitunas o jugar fútbol. A medida que la violencia se intensificó, el ISM se vio impulsado a centrarse cada vez más en el acompañamiento y el blindaje humano, al tiempo que atraía la atención mundial sobre la represión a los palestinos a través de la presencia "en vivo" de testigos internacionales. Durante las invasiones de primavera de 2002, en un momento en que una participación más proactiva sería inevitablemente reprimida con fuerza letal, los activistas de ISM se quedaron en hogares palestinos enfrentando la demolición, viajaron en ambulancias, escoltaron a los

trabajadores municipales para reparar la infraestructura y entregaron alimentos y medicinas a las comunidades sitiadas. El drama fue ampliamente difundido en esta fase, cuando los internacionales estuvieron escondidos durante días y semanas en la Iglesia de la Natividad sitiada de Belén con residentes, clérigos y militantes armados. Durante un tiempo, lo que hicieron los internacionales estuvo dictado por cuándo, dónde y cómo el ejército israelí atacaría. Sin embargo, a medida que la violencia disminuía, el énfasis en las operaciones defensivas disminuía (aunque las continuas incursiones del ejército como durante la cual Rachel Corrie fue asesinada en marzo de 2003 todavía mantiene la necesidad de ellas). El ISM ahora se volvió nuevamente proactivo, con manifestaciones para romper el toque de queda y un día internacional de acción en el verano de 2002, así como el trabajo posterior en la cosecha de aceitunas y, desde finales de ese año, acciones en torno a la "Barrera de Separación" israelí (cf. PENGON 2003). Los organizadores del ISM estiman que entre un cuarto y un tercio de los voluntarios han sido judíos.

Ahora bien, aunque claramente el ISM y grupos de solidaridad similares no son nominalmente anarquistas e incluyen una amplia y divergente gama de participantes con una vasta gama de antecedentes, se pueden establecer dos conexiones claras con el anarquismo.

Primero, en términos de la identidad de los participantes, las actividades de solidaridad internacional en Palestina han visto una presencia importante y sostenida de anarquistas, que anteriormente habían afilado sus dientes en movilizaciones anticapitalistas y organizaciones locales de base en América del Norte y la UE. Por lo tanto, estas redes constituyen el principal vehículo para la participación en el terreno de los anarquistas internacionales en Palestina. En segundo lugar, y de manera más sustancial, se puede argumentar que la principal fuente de afinidades anarquistas con el

ISM es que muestra de manera prominente muchas de las características de la cultura política anarquista: la falta de membresía formal, "política" integral y grupos de liderazgo oficial; un modelo de organización descentralizado basado en grupos de afinidad autónomos, consejos de portavoces y toma de decisiones por consenso, y un enfoque estratégico en campañas a corto plazo y tácticas creativas que enfatizan la acción directa y el empoderamiento de base. Estas afinidades se evidencian en una declaración de ISM Canadá (*ibid.*) sobre la necesidad de pasar "de un modelo de activismo arrogante 'salvador' a un modelo de activismo 'solidario' real". El énfasis en la acción directa contiene muchas palabras clave del lenguaje político anarquista:

La solidaridad significa mucho más que un trabajo de "caridad" para calmar nuestra conciencia. También debe hacer más que presenciar simplemente o documentar atrocidades, aunque estas tareas también son críticas para nuestro trabajo. El ISM ve la solidaridad como un imperativo para participar activamente en la resistencia a la Ocupación, tomar partido, poner nuestros cuerpos en la línea y usar el privilegio relativo de nuestras contraseñas y, en algunos casos, el color, en primer lugar, en formas que los palestinos realmente solicitan, pero también en formas que ayudan a construir Confiar y ampliar las redes de ayuda mutua.

Sin embargo, debe enfatizarse que estas afinidades anarquistas no son el resultado de ninguna influencia directa por parte del movimiento anarquista occidental. Más bien, son un punto de convergencia entre el anarquismo y la endémica tradición palestina de resistencia popular. Los palestinos tienen una orientación de larga data hacia la desobediencia civil y la acción no violenta, que han continuado desde la primera Intifada, un levantamiento organizado a través de comités populares y en gran parte separado del liderazgo

de la OLP, que implicó manifestaciones masivas, huelgas generales, rechazo de impuestos, boicots de los productos de Israel, graffitis políticos y el establecimiento de escuelas subterráneas y proyectos de ayuda mutua de base.

Por lo tanto, el primer punto que se debe hacer sobre los detalles de la participación anarquista en la acción directa en Palestina se relaciona con su fuerte despliegue de anti-vanguardismo. En todas estas acciones, los anarquistas y sus aliados han participado deliberadamente como seguidores y seguidoras en lugar de iguales. El espíritu del ISM y otros grupos de solidaridad enfatiza tomar el liderazgo de los miembros o representantes de la comunidad palestina, basado en el principio de que la toma de decisiones y el control de las acciones deben ser proporcionales al grado en que uno se ve afectado por el resultado potencial. Como resultado, el ISM ha tenido cuidado de enfatizar que "los internacionales no pueden comportarse como si llegasen para enseñar a los palestinos algo sobre 'paz' o 'no violencia' o 'moralidad' o 'democracia', o cualquier otra cosa que muchos occidentales (con arrogancia y error) ven típicamente como ámbito exclusivo del activismo y los valores occidentales" (ibid.). La misma lógica se ha aplicado a las ideas de desobediencia y acción directa. En tal escenario, cualquier intento de la definición de la contribución en términos de acción directa, por ejemplo, mediante la implantación de tácticas obtenidas de los modelos occidentales, golpearía a los anarquistas como una intervención arrogante. Entonces, en este caso, la conexión anarquista ocurre más en términos de apoyo a las formas de resistencia popular hacia las cuales los anarquistas experimentan una afinidad inmediata, más que en términos de anarquistas que "introducen" explícitamente su propia política en un área nueva.

Un segundo punto se refiere a la intersección especial, en el contexto actual, entre la acción directa y las cuestiones de violencia

política. Si bien reconoce la legitimidad de la insurrección armada organizada (aunque no para atacar a los civiles), el propio ISM participa solo en actos ya existentes de resistencia no violenta por parte de los palestinos. Esto tiene el objetivo de dar visibilidad a los aspectos no violentos de la lucha palestina, que de hecho constituyen la mayor parte de su actividad contra la ocupación, y con la que el público occidental puede identificarse más fácilmente. Ahora esta posición proporciona un interesante contrapunto a los debates sobre la violencia en los círculos anarquistas europeos y norteamericanos. Como mencioné en el capítulo 6, el movimiento retórico hacia una "diversidad de tácticas" coloca a los anarquistas en una posición más cómoda que los activistas estrictamente no violentos con respecto al panorama de la lucha en Palestina/Israel. Aquí, sin embargo, el aspecto no violento de la acción directa desempeña un papel completamente diferente, ya que tiene lugar en el contexto de un conflicto altamente violento, en el que la lucha armada es la norma y no la excepción (incluso la primera Intifada, además de los medios no violentos mencionados anteriormente, también utilizó el lanzamiento de piedras, cócteles molotov y la construcción de barricadas para impedir el movimiento del ejército israelí. Al involucrarse solo en formas de acción no violentas sin denunciar la resistencia armada, el ISM, a su manera, también adoptó la posición de la diversidad táctica. Cuando los partidarios de una versión ideológica más estricta de la no violencia (por ejemplo, en la tradición de Gandhi) podrían experimentar un conflicto profundo con una posición tal, o haberse distanciado de la estricta no violencia, de esa forma pueden aceptarlo con mayor comodidad, aunque en este caso sean ellos quienes toman la opción no violenta. En Palestina, entonces, los anarquistas se han encontrado al otro lado de la ecuación de "diversidad de tácticas", contrarrestando la acusación de que esta formulación es simplemente un eufemismo para la violencia (Lakey 2002) al demostrar que ellos también están comprometidos a involucrarse puramente acciones no violentas bajo ciertas condiciones.

El desarrollo de tal agenda es un área en la que las experiencias de los anarquistas israelíes son especialmente importantes. Muchos israelíes han estado involucrados en actividades de solidaridad palestina durante décadas, incluida la desobediencia civil y la acción no violenta durante la intifada. La aparición de israelíes que toman medidas directas junto con los palestinos ha desestabilizado, con el tiempo, la legitimidad incuestionable que impactó la sensibilidad pública en Israel en un grado que los activistas internacionales nunca podrían haber logrado. Esto no se debe tanto al tipo de acciones, que son esencialmente las mismas, como a la identidad de los participantes. Tales acciones tomadas por los israelíes son mucho más transgresoras y provocativas a los ojos del público israelí, que no está acostumbrado a ver a sus propios ciudadanos arriesgar sus cuerpos en apoyo de los derechos palestinos. Los líderes palestinos de base están interesados en promover dicha cooperación para influir en la opinión pública en Israel, y más especialmente porque la presencia de israelíes, esperan, moderarán las reacciones de los soldados.

Dos años después de la nueva Intifada, algunos israelíes que estaban cooperando en la acción directa con grupos de afinidad ISM y con otros grupos internacionales sintieron cada vez más la necesidad de dar más visibilidad a su propia resistencia como israelíes, al crear un grupo autónomo que trabajase junto con palestinos e internacionales (Ayalon 2004). Después de algunas acciones contra el Muro en Israel y Palestina, un pequeño grupo comenzó a unirse y construir una reputación confiable de activistas israelíes de acción directa dispuestos a luchar junto con los palestinos locales contra el Muro. En marzo de 2003, la aldea de Mas'ha invitó al grupo a construir una carpa de protesta en la tierra de la aldea que estaba siendo confiscada para el Muro (el 98% de la tierra de Mas'ha fue requisada). El campo de protesta fue creado y

se convirtió en un centro de lucha e información contra la construcción prevista en esa área y en toda Cisjordania. Durante los cuatro meses del campamento, más de mil internacionales e israelíes vinieron a conocer la situación y unirse a la lucha. Durante el campamento se creó un grupo de acción directa que se hacía llamar "Anarquistas contra el muro" (también conocido como "Judíos contra los guetos"). Después del desalojo del campamento de Mas'ha en el verano de 2003, en medio de noventa arrestos, el grupo continuó participando en muchas acciones conjuntas en los territorios. Los "miembros" del grupo, con alrededor de un centenar de participantes activos en general (Anónimo 6 2004), estuvieron presentes semanalmente en manifestaciones y actos en 2004, por ejemplo en Salem (julio), Anin y Kafr Zeita (agosto) y Zabube (9 de noviembre). Esta última acción se tornó en un día internacional de acción contra el Muro (coincidiendo con el aniversario de la caída del Muro de Berlín). Unos treinta anarquistas israelíes se unieron a los aldeanos palestinos para derribar unos veinte metros de la nueva valla de separación. En otras acciones, las puertas a lo largo de la barrera han sido rotas.

Irónicamente, estas acciones permanecieron en gran medida invisibles para el público israelí hasta que el ejército intensificó sus tácticas. El 26 de diciembre de 2003, un anarquista israelí que se manifestaba contra la cerca, Gil Na'amati, fue baleado en el muslo por los soldados israelíes en Mas'ha y sufrió grave pérdida de sangre. En dos eventos subsecuentes, una bala de metal recubierta de goma golpeó a un anarquista muy cerca del ojo, y otro fue arrojado a 50 kilómetros por hora sobre el capó de un jeep del ejército (Lavie 2004). El uso del Estado israelí de la violencia letal contra sus propios ciudadanos hizo que la resistencia israelí al Muro se hiciera dramáticamente visible, y se convirtió en un debate feroz sobre el uso de la fuerza letal por parte del ejército contra manifestantes desarmados. El comandante de los soldados que abrieron fuego solo

avivó el argumento en la prensa de Israel al decirle a un periodista local: "Las tropas no sabían que eran israelíes", lo que plantea la cuestión del doble rasero sobre cómo el ejército trata con los palestinos y sus propios ciudadanos. Aunque los medios corporativos canalizaron el debate sobre las tácticas del ejército, se abrió más espacio para el debate público alrededor del Muro, mientras que las pretensiones del ejército israelí de ser "el más moral" ejército en el mundo" sufrió un duro golpe.

Si bien la mayoría del público ciertamente ve a los anarquistas israelíes como equivocados, ingenuos en el mejor de los casos y como traidores en el peor, es imposible negar que sus acciones directas hayan tenido un impacto sin precedentes en el discurso de la sociedad israelí en general, especialmente en lo referente al Muro. La cooperación israelí-palestina en la acción militante es intrínsecamente transgresora porque representa un cambio de perspectiva dramática de 90 grados (de horizontal a vertical). Cuando tanto palestinos como israelíes se unen para enfrentar al Estado, la imagen horizontal del conflicto nacional se ve desplazada por la vertical de la lucha social, "el lado del pueblo contra el lado de los gobiernos".

La construcción de la paz de base

Esto nos lleva al tercer y posiblemente más importante hilo de intervención. Los anarquistas europeos y norteamericanos han sido conscientes de la necesidad de complementar la acción directa destructiva/preventiva con formas constructivas/habilitadoras de la misma. Sin embargo, el contexto en el que se discuten y utilizan estas últimas ha sido predominantemente social y económico, con

ejemplos que van desde las sentadillas, a los centros sociales alrededor de la jardinería alimentaria a grupos de autoayuda y cooperativas y sistemas LETS. La situación única en Israel/Palestina nos permite vislumbrar las potencialidades adicionales de esta lógica en un escenario de "conflicto nacional". Aquí, se puede hablar de un tercer hilo de intervención anarquista, por el cual la lógica de acción directa en su modo constructivo es extendido hacia proyectos de pacificación de base.

Los ciudadanos israelíes no pueden ingresar legalmente en Cisjordania o Gaza. Los ciudadanos de Cisjordania y Gaza no pueden ingresar legalmente en Israel. Los únicos israelíes que muchos palestinos pueden ver son del ejército. Los únicos palestinos que muchos israelíes pueden ver están en la televisión. Esta realidad obviamente fomenta la ignorancia mutua, el miedo y el odio en ambos lados. Paradójicamente, sin embargo, para la mayoría de los judíos israelíes, la noción de paz está fuertemente asociada con la noción de separación. El lema central de Ehud Barak en su campaña electoral de 1999 fue "la separación física de los palestinos, nosotros aquí, ellos allá". Por lo tanto, la negativa a reforzar la separación va en contra del discurso general. Debe apreciarse que el nombre del gobierno israelí para la barrera, cerca o muro de "separación", significa algo positivo para muchos israelíes. La mayor parte del "campo de paz" israelí tiene un problema con el muro, pero estaría satisfecho si su ruta se superpusiera perfectamente con una Línea Verde, por ejemplo, como una frontera entre dos estados. Posiblemente muchos palestinos estarían de acuerdo. Sin embargo, esta idea también debe ser desafiada por los anarquistas y otros que apoyan una paz genuina en la región. Esto se debe a que las condiciones de separación física no pueden contribuir a la verdadera reconciliación que requiere una noción más profunda de la paz. Esto último iría más allá de un "permanente armisticio" y significa la normalización completa de las relaciones entre palestinos e israelíes,

donde la convivencia sería una relación desprovista de todo temor, sospecha y distancia.

Muchos esfuerzos de pacificación de base están orientados en esta dirección. Un ejemplo es la organización Ta'ayush (Asociación árabe-judía), creada después del comienzo de la 2^a Intifada. Ese mes fue uno de los únicos casos en que los palestinos que viven en Israel resistieron y levantaron sus voces en solidaridad con los de los territorios ocupados. Ta'ayush tiene una gran membresía de judíos y árabes palestinos de ciudadanía israelí, incluidos muchos estudiantes, y emprende muchas acciones en los territorios, enviando alimentos a las ciudades y ayudando a los agricultores a trabajar sus tierras. Un ejemplo más communal es Neve Shalom/Wahat al-Salaam, una aldea cooperativa de israelíes judíos y palestinos, situada equidistante entre Jerusalén y Tel Aviv-Jaffa. Fundada en 1972, la aldea ahora alberga a unas 50 familias y opera la primera escuela regional totalmente bilingüe de Israel, con 290 niños judíos y árabes. Los residentes también han estado organizando proyectos para ayudar a los palestinos en Cisjordania con la distribución de alimentos y atención médica. En general, la red de organizaciones para la convivencia judía-árabe en Israel ya incluye más de cien grupos, desde grupos de presión y defensa hasta proyectos educativos y artísticos y foros de ciudadanos locales en ciudades y regiones mixtas. Sin embargo, a diferencia de Ta'ayush, muchas de estas iniciativas se designan explícitamente como "políticas", eludiendo la obligación de enfrentar las desigualdades sociales en Palestina/Israel, viéndose a sí mismas como "sociedad civil", iniciativas que complementan, en lugar de desafiar, las estructuras políticas y sociales básicas.

Una contribución anarquista específica a este hilo de intervención, entonces, sería infundirle una dimensión claramente más antagónica. Una contribución anarquista específica a este hilo de

intervención, entonces, sería infundirlo con una dimensión más claramente antagónica. Lo que especialmente contribuiría a la pacificación de parte de anarquistas sería emprender proyectos en su seno, por sí solos o en cooperación con otros, para mantener una postura de rechazo al poder del Estado. Por lo tanto, la construcción de la paz comunitaria, como una forma de acción directa que evita a los políticos, al menos tendría el potencial de generar más luchas conjuntas y una conciencia más profunda de cómo la opresión y el trauma colectivos están trabajando en ambos lados.

En un artículo muy evocador, Bill Templer (2003) señala una versión de cómo podría ser esto, usando muchas palabras clave que ahora serán muy familiares:

Reinventar la política en Israel y Palestina significa sentar las bases para una especie de zapatismo judío–palestino, un esfuerzo de base para "reclamar los bienes comunes".

Esto significaría avanzar hacia la democracia directa, una economía participativa y una auténtica autonomía para el pueblo; hacia la visión de Martin Buber de "una comunidad orgánica... es decir una comunidad de comunidades" (1958: 136). Podríamos llamarla la "solución sin Estado".

El optimismo de Templer para tal proyecto se basa en la percepción de una crisis generalizada de fe en la "gubernamentalidad neoliberal", haciendo de Israel/Palestina "un microcosmos de la omnipresencia de nuestros imaginarios políticos recibidos y de las élites gobernantes que los administran... [pero que] ofrece un microlaboratorio único para experimentar con otro tipo de política". Si bien reconoce la inevitabilidad de un acuerdo de dos estados en el corto plazo, traza elementos que ya están

convirtiendo a Palestina/Israel en "una incubadora para crear 'poder dual' en el plazo medio, 'ahuecando' estructuras capitalistas y burocracias jerárquicas de arriba hacia abajo".

Las especulaciones de Templer sobre una "transformación por etapas", una especie de transición de dos estados a un Estado y posteriormente a ningún Estado, tal vez van demasiado lejos. En lo que respecta a la transición a largo plazo, los anarquistas podrían preferir prescindir del período de transición de un Estado, imaginando la descomposición de todos los estados y capitalismos de Oriente Medio en redes de comunidades autónomas ("orgánicas" o de otra manera).

El punto, sin embargo, es la base del proceso en sí mismo. Hablando de manera realista, entonces, estamos buscando actividades de grupos y comunidades que puedan contaminar el proceso de paz de dos estados con una agenda más completa de transformación social. Lo que fundamenta dicha agenda, desde una perspectiva anarquista, es el argumento de que la creación de una paz genuina requiere la creación y el fomento de espacios políticos que faciliten la cooperación voluntaria y la ayuda mutua entre israelíes y palestinos. Esto se mantiene incluso frente a la resistencia del gobierno israelí, y más allá de cualquier "acuerdo" negociado por alborotos políticos. De hecho, incluso si el gobierno israelí de repente permitiera la paz y la normalización entre los dos pueblos, tal paz y normalización solo existirían en la medida en que la gente la practicara; no surgiría por mandato ejecutivo.

El campamento de Mas'ha ya ha registrado un poderoso ejemplo del potencial de tales esfuerzos. El encuentro entre israelíes y palestinos inmersos en una lucha conjunta contra la construcción del Muro en la aldea se convirtió en un encuentro cara a cara prolongado, donde los miembros de ambas comunidades pudieron trabajar juntos día a día, superando muros invisibles de aislamiento y

estereotipos creados por la ocupación. Para ambas partes, el campamento fue una experiencia intensa de igualdad y unión, que por extensión podría crear un modelo para futuros esfuerzos (Shalabi y Medicks 2003):

Nazeeh: Queríamos demostrar que el pueblo israelí no es nuestro enemigo; para brindar una oportunidad a los israelíes de cooperar con nosotros como buenos vecinos y apoyar nuestra lucha... Nuestro campamento demostró que la paz no se construirá mediante muros y separación, sino mediante la cooperación y la comunicación entre los dos pueblos que viven en esta tierra. En el campamento de Mas'ha vivíamos juntos, comíamos juntos y conversábamos las 24 horas del día durante cuatro meses. Nuestro miedo nunca fue el uno del otro, sino solo de los soldados y colonos israelíes.

Oren: La joven generación israelí se da cuenta de que el mundo ha cambiado. Vieron caer el muro de Berlín. Saben que la seguridad detrás de las paredes es ilusoria.

Pasar un tiempo juntos en el campamento nos ha demostrado a todos que la verdadera seguridad radica en la aceptación de los demás como iguales, en respetar el derecho del otro a vivir una vida plena y libre... [luchamos] para derribar muros y barreras entre pueblos y naciones, creando un mundo que habla un idioma: el idioma de igualdad de derechos y libertad.

Las imágenes de resistencia a las cercas, muros y fronteras ya tienen una moneda muy fuerte en los círculos anarquistas y anticapitalistas más amplios. Las cercas erigidas alrededor de cumbres, centros de detención de inmigrantes, suburbios ricos y prisiones, todas se han utilizado como símbolos para procesos

sociales más amplios, como los regímenes de borde, el cierre de los comunes, las restricciones a la libertad de movimiento, el "déficit democrático" en las instituciones globales, y la sofocación de la disidencia (Klein 2002). Mientras tanto, una serie de campamentos de protesta No Border (Sin Fronteras) han tenido lugar en Europa y los Estados Unidos –Frontera México, bajo el lema "Ningún ser humano es ilegal"– y expresado un rechazo explícito no solo de los controles de inmigración, sino de todos los regímenes basados en fronteras como tales (por lo tanto, por implicación velada, del Estado). En un entorno tan discursivo como el Muro de Separación solo lo estaba pidiendo. Sin embargo, el desafío es extender esta lógica a las múltiples cercas, reales y políticas, que segregan a las comunidades israelíes y palestinas en el nivel de la vida cotidiana.

En el cruce de conflictos imperialistas desde Egipto y Asiria, y con un lugar central en los legados culturales de las tres religiones abrahámicas, la tierra entre el río Jordán y el Mediterráneo sigue siendo un importante "punto de acupuntura" en el espectáculo de la geopolítica. Del mismo modo que la recepción de los acuerdos de Oslo fue emblemática de la actitud "optimista" hacia la globalización de los años 90, su colapso en una violencia renovada es paralela a la transformación de esta última en una guerra global permanente. La ideología de Choque de civilizaciones, promocionada en apoyo de esta guerra, continúa alimentándose de la situación al oeste del Jordán y, por lo tanto, es vulnerable a una proliferación a gran escala de la paz radical. Esto puede sonar como una fantasía, pero no debe subestimarse el grado en que el discurso sobre el conflicto israelí-palestino se ha radicalizado en los últimos años. El éxito de estos movimientos puede significar que el próximo acuerdo de paz no genere quietud, sino una avalancha de públicos cooperantes y desobedientes, una "comunidad de comunidades" binacional, multinacional o posnacional que lucha por realizarse.

CONCLUSIÓN

Esta tesis ha explorado el surgimiento del anarquismo contemporáneo en los últimos años, lo analizó como un movimiento social e hizo intervenciones teóricas en algunos de los dilemas centrales y áreas de controversia que preocupan a los activistas en la actualidad. Ha abogado por una comprensión primaria del anarquismo como cultura política, ha rastreado la genealogía reciente del movimiento y ha publicado las palabras clave del lenguaje político anarquista. Los métodos de investigación participativa adoptados en esta tesis han demostrado ser invaluables para proporcionar un marco significativo de explicación que no hubiera estado disponible sin la conexión íntima con el mundo de la vida de los activistas⁸. Al debatir cuestiones de poder, violencia, tecnología y nacionalismo, esta tesis ha intentado mostrar cómo puede ser la teoría anarquista, una vez que resuelve permanecer en un compromiso crítico cercano con la literatura anarquista contemporánea y el debate oral, al mismo tiempo que aborda y juega con las herramientas conceptuales de la teoría política, así como con discusiones y argumentos académicos que, aunque no son familiares para los anarquistas, brindan información clave sobre los debates en los que participan constantemente.

8 Cabe señalar que los motores de búsqueda basados en la web como Google han demostrado ser poco confiables en su representación de la importancia relativa de los nodos anarquistas en la web. Los primeros cuatro puntos de referencia que recomendaría para futuras investigaciones sobre el anarquismo son indymedia.org, infoshop.org, agp.org y slash.autonomedia.org. Un motor de búsqueda recomendado es www.activista.org

Hay dos mensajes principales que esta tesis llevaría a la audiencia académica. La primera y más obvia es que el anarquismo contemporáneo debe ser tomado extremadamente en serio, tanto por los científicos sociales como por los teóricos políticos. La reconvergencia de la política anarquista ha dado lugar a lo que podría decirse que es el movimiento revolucionario más grande y más coherente, vibrante y de rápida evolución en los países capitalistas avanzados.

Como tal, merece la atención de los investigadores que desean desbloquear procesos de expresión política, establecimiento de agenda, formación de identidad y desarrollo ideológico en los movimientos sociales, así como de teóricos políticos con mentalidad social que quieran relacionar sus esfuerzos conceptuales con un enfoque más amplio más integrante de la crítica social y propuestas de cambio. Como se indica en particular por las discusiones sobre el poder, la violencia y la tecnología, algunos filósofos académicos radicales muestran orientaciones sorprendentemente confluyentes con el anarquismo. Un examen de la posible conexión entre agendas teóricas específicas y el proyecto político anarquista puede proporcionar percepciones significativas y una plataforma para el pensamiento de múltiples temas.

El segundo mensaje, más específicamente dirigido a los teóricos políticos con mentalidad social, es alentar una actitud sin disculpas hacia las agendas sociales de uno como filósofo, y una fuerte conexión entre las empresas prescriptivas y el compromiso investigativo con las necesidades de los movimientos sociales. Si bien hay implicaciones bastante radicales en gran parte de la teoría política reciente, especialmente en sus venas igualitarias y democráticas, este trabajo sigue siendo muy ambiguo sobre su propio reclamo de relevancia y posible contribución al cambio social. Lo que a menudo se supone es que el pensamiento filosófico

académico está inevitablemente limitado a la torre de marfil y puede tener, en el mejor de los casos, una influencia accidental en la sociedad a través de su filtración subliminal en el pensamiento de los responsables políticos. Un enfoque más militante de la teoría política desplazaría la audiencia prevista a los participantes del movimiento social, enfatizaría el papel social del filósofo como facilitador de su pensamiento y fomentaría una apreciación de la cultura política para hacer que las intervenciones teóricas sean relevantes para la actividad de los que están defendiendo la transformación social.

Al proponer vías para futuras investigaciones, dos temas se sugieren de inmediato. El primero y más estrecho es la relación entre los movimientos del anarquismo y de liberación animal y las agencias, particularmente en Gran Bretaña y los EE UU. Si bien la participación cruzada en los dos movimientos sigue siendo muy pequeña, posiblemente debido a diferentes antecedentes de clase, también claramente han compartido atributos (una postura de confrontación, uso de acción directa, descentralización extrema, raíces en la subcultura punk). Más recientemente, grupos de liberación animal como SHAC han comenzado a apuntar a la infraestructura corporativa de la experimentación con animales. Si bien sigue siendo una opción táctica, esto también implica un análisis más profundo de la conexión entre la explotación animal y otras formas de dominación, una dirección explorada por escrito, con mayor intensidad, en los últimos años (Dominick 1995, Anonymous9 1999, homefries 2004). Las tendencias recientes en la represión estatal, incluidas la reducción de los derechos de manifestación y la legislación contra el sabotaje económico, están comenzando a generar una solidaridad y cooperación significativos entre los dos movimientos. Además, activistas individuales del movimiento por los derechos de los animales recientemente han estado haciendo contactos deliberados con los anarquistas, un proceso que está comenzando a crear interesantes fertilizaciones

cruzadas que merecen más estudio.

Un segundo tema más amplio para futuras investigaciones son los aspectos económicos del anarquismo contemporáneo. No se trata de modelos abstractos o argumentos entre mutualistas, comunistas, sindicalistas o incluso anarquismos de libre mercado, configuraciones históricas que no corresponden a ninguna división en el movimiento contemporáneo. Más bien, y de acuerdo con la metodología sugerida en esta tesis, una discusión de los aspectos económicos del anarquismo podría hacer tres cosas. Primero, podría aprovechar la experiencia concreta de las redes anarquistas en su capacidad de construcción alternativa, a fin de construir una comprensión funcional de la cultura económica anarquista. Esto investigaría las orientaciones hacia la producción, el intercambio y la gestión laboral con los que los anarquistas están experimentando en sus actividades en curso, desde el comportamiento económico colectivo de las comunidades anarquistas urbanas y rurales existentes hasta la circulación de bienes y dinero en redes de acción directa. Dado que inevitablemente opera dentro y en contra de un entorno capitalista general, el comportamiento económico anarquista también podría estudiarse con el objetivo de explicar las estrategias de doble poder de manera más amplia, especialmente con respecto a los procesos de contaminación mutua entre las realidades socioeconómicas dominantes y antagónicas. En segundo lugar, podría apuntar a nuevas críticas anarquistas del capitalismo y el trabajo, particularmente aquellas centradas en el trabajo precario y flexible (Foti y Romano 2004, Mitropoulos et. al. 2005) y en la elaboración de agendas de trabajo cero (Colectivo Zerowork 1975, Black 1986, Brown 1995). Tercero, podría llamar la atención sobre recursos teóricos fuera del movimiento anarquista, especialmente en el marxismo crítico contemporáneo, que los anarquistas se beneficiarían de "piratear" en su propio marco de pensamiento (Postone 1993, Holloway 2002, Nitzan y Bichler 2005).

A medida que el movimiento anarquista vuelve a despertarse en el siglo XXI, la política revolucionaria enfrenta muchas más preguntas que respuestas. El panorama cambiante de la lucha social, la inestabilidad económica y ambiental, y una geopolítica global volátil, prometen mantener a los anarquistas en pie en los próximos años e introducir muchas reconfiguraciones adicionales en sus repertorios y teorías políticas. Sin embargo, parece haberse alcanzado un cierto nivel de estabilidad y claridad en las agendas generales del movimiento para el cambio social. Una combinación de esfuerzos para erosionar la legitimidad del sistema, la construcción de alternativas de base y la creación de redes solidarias y la cooperación entre luchas autónomas, es ahora una perspectiva estratégica ampliamente compartida entre los anarquistas y sus aliados.

En los últimos años, la credibilidad de los argumentos a favor del "buen gobierno" se está agotando cada vez más. La participación en las elecciones sigue disminuyendo en todo el mundo, los grandes públicos ven que se ignoran sus demandas manifiestas (considere las protestas contra la guerra en Irak) y la colusión entre intereses políticos y corporativos es una cuestión de conocimiento común. En estas condiciones, el argumento de "ningún gobierno" puede finalmente recibir una audiencia justa.

El anarquismo aún no ha dicho su última palabra.

Oxford, 2000–2005

REFERENCIAS

- Abdullah, Ali Khallid (2002) Liberación Negra y Anarquismo (folleto); www.geocities.com
- Abramsky, Kolya (ed., 2001) Reestructuración y resistencia: diversas voces de lucha de Europa Occidental (Edimburgo: AK Distribution)
- ACME colectivo (2000) N30 Black Bloc Communique; www.zmag.org
- Adamiak, Richard (1970) "The Withering Away of the State: A reconsideration", Journal of Politics 32.1; question-everything.mahost.org
- Adams, Jason (2002a) "Posanarquismo en una bomba", Aporia 2; aporiajour-nal.tripod.com/postanarchism.htm (2002b). Anarquismos no occidentales: Repensando el contexto global (folleto); www.infoshop.org
- Aguilar, Ernesto (2005) "Rompiendo el hielo: hombres anarquistas y sexismos en el movimiento"; resist.ca/story/2005/1/31/73157/3814
- AlexandeR (2004) "estructura e implicaciones colectivas blackstar: algunas sugerencias"; docs.indymedia.org

Almond, Gabriel y Sidney Verba (1964) *La cultura cívica* (Boston: Little, Brown)

Altheide, David y John M. Johnson (1994) "Criterios para evaluar la validez interpretativa en la investigación cualitativa", en Norman Denzin e Yvonna Lincoln, eds., *Manual de investigación cualitativa* (Newbury Park: SAGE Publications)

Iniciativa comunista anarquista, Israel (2004) "Dos estados para dos pueblos: dos estados son demasiados" (folleto), en FdCA, *Todos somos anarquistas contra el muro*

Anarkismo.net Editorial Collective (2005), "Quiénes somos y por qué lo hacemos"; www.anarkismo.net

Anónimo1 (1959/1812) " La declaración de los tejedores de estructuras", en Arthur Aspinall y E. Anthony Smith, eds., *English Historical Documents*, XI, 1783–1832 (Oxford: Oxford University Press)

Anónimo2 (sin fecha) "Lo que es ser una niña en un club de niños anarquista"; www.spunk.org

Anónimo 3/4 (2003) "Declaración de solidaridad de Lausana" y "Con amor del bloque negro"; indymedia.es

Anónimo5 (2003) "Comm unique: face aux mensonges mediatiques, des blacks et pinks blocs temoignent et revendiquent"; www.ainfos.ca

Anónimo6 (2004) "Taxamo en Palestina – entrevista accidental de un anarquista"; www.ainfos.ca

Anonymous7 (2002) "Las luces en el anarquismo griego", verde Anarquía 8; greena-narchy.org

Anónimo8 (2001) "Algunas notas sobre el anarquismo insurreccional", Killing King Abacus 2; www.geocities.com

Anónimo9 (1999) Bestias de carga: capitalismo, animales, comunismo (Londres: Antagonism Press); www.geocities.com

ARA – Acción antirracista (sin fecha) Puntos de unidad; www.antiracistaaction.ca

Armstrong, Elizabeth A. (2002) Forjando identidades gay: organización de la sexualidad en San Francisco, 1950–1994 (Chicago: University of Chicago Press)

Arneson, Richard (1989) 'Igualdad e igualdad de oportunidades para el bienestar', *Philosophical Studies* 56, pp.77–93

Arquilla, John y David Ronfeldt, eds., Redes y Netwars: El futuro del terror, el crimen y la militancia (Santa Mónica, CA: RAND Corporation); www.rand.org

Arshinov, Piotr (1974) Historia del movimiento makhnovista, 1918–1921 (Detroit: negro y rojo)

Ashen Ruins, también conocido como Necrotic State (2002) Beyond the Corpse Machine: Defining a Postleftist critique of Violence (panfleto); www.infoshop.org

ASI – Anti-Slavery International (2004), Revisión anual; www.antislavery.org/recursos/completo%20anual%20report.pdf

Austrian, Guy Izhak y Ella Goldman (2003) "Cómo fortalecer el Movimiento de Solidaridad Palestina haciendo amigos con

los judíos"; Revista Clamor Communique # 20; www.clamormagazine.org

Aviram, Adina (2003) "Militarización del conocimiento"; www.newprofile.org

Avrich, Paul (1967) Los anarquistas rusos (Princeton: Princeton University Press). (1973) Los anarquistas en la revolución rusa (Ithaca: Cornell University Press)

Ayalon, Uri (2004) "Resistiendo el Muro del Apartheid", en FdCA, Todos somos anarquistas contra el Muro

Bachrach, Peter y Morton Barratz (1970) Poder y pobreza (Nueva York: Oxford U. Press)

Badelli, Giovanni (1971) Anarquismo social (Londres: Pingüino)

Bailey, Mark (20 05) "'Pensamiento fronterizo', Movimiento de justicia global y mitologías de resistencia"; documento en la segunda conferencia de posgrado de Gales y suroeste de Inglaterra, Universidad de Cardiff.

Bakunin, Michael (2001/1866) "Catecismo revolucionario", en The Anarchy Archives; dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/bakunin/catechism.html. (2001/1871) "La Comuna de París y la idea del estado", en The Anarchy Archives; dwardmac.pitzer.edu. (1953/1871), "Una carta circular a mis amigos en Italia", en GP Maximoff, ed., The Political Philosophy of Bakunin (Londres: Free Press). (1990/1873) Statism and Anarchy (Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge)

Barandiaran, Xabier (2003) Hacklabs. ensamblaje colectivo de la tecnopolítica como realidad social www.sindominio.net

Barclay, Harold (1990) Gente sin gobierno: una antropología del anarquismo (Londres: Kahn y Averill)

Barker, Colin, Alan Johnson y Michael Lavalette (eds., 2001) Liderazgo y movimientos sociales (Manchester: Manchester University Press)

Bataille, Georges (1986) Erotismo: muerte y sensualidad (San Francisco: Luces de la ciudad)

Bauman, Zygmunt (1991) Modernidad y ambivalencia (Cambridge: Polity)

BBC News (2003), "Niños de la escuela marchan contra la guerra" (20 de marzo); news.bbc.co.Uk education/2867923.stm

Behn, Robert D. (2001) Repensando la responsabilidad democrática (Washington, DC: Brookings Institution)

Bell, Graham (1992) The Permaculture Way: pasos prácticos para crear un mundo autosuficiente (Londres: Thorsons)

bell Books (2000) Teoría feminista del margen al centro (Londres: Plutón)

Bentham, Jeremy (1995/1787) Los escritos del panóptico. Ed. Miran Bozovic (Londres: Verso)

Berkman, Alexander (2001/1929) Ahora y después: el ABC del anarquismo comunista. En The Anarchy Arhchives; (Nueva York: Vanguard Press); en The Anarchy Archives, dwardmac.pitzer.edu

Beyer–Arnesen, Harald (2000) "Acción directa: hacia una

comprensión del concepto", Anarcho-Syndicalist Review 29; www.zabalaza.net

Bhushan, Bharat (ed., 2005) Springer Handbook of Nanotechnology (Berlín: Springer-Verlag)

Biehl, Janet con Murray Bookchin (1998) The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism (Montreal: Black Rose)

Bird, Stewart et. Alabama. (1985) Solidarity Forever: An Oral History of the IWW (Chicago: Lake View Press)

Birnbaum, Norman (1971) Hacia una sociología crítica (Oxford: Oxford University Press)

Black, Bob (1986) "La abolición del trabajo", en La abolición del trabajo y otros ensayos (Port Townsend, WA: Loompanics Unlimited); www.zpub.com. (1994) "La esfinge del anarquismo", en Debajo del Subterráneo (Portland, OR: Feral House); www.spunk.org (como "Mi problema de anarquismo"). (1998) Anarquía después del izquierdismo (San Francisco: CAL Press)

Black Laundry (2001) "Uñas y plumas"; www.blacklaundry.org

Black, Mary (2001) "Carta desde el interior del Bloque Negro" AlterNet., 25 de julio; www.alternet.org

Bonanno, Alfredo (1996) The Anarchist Tension (Londres: ediciones Elephant). (1998) The Insurrectional Project (Londres: ediciones Elephant)

Bookchin, Murray (1972) "en la espontaneidad y la Organización", Liberación (marzo) p.6 (1974). Post-escasez anarquismo. (Montreal: Negro Rose) (1980) "El anarquismo Pasado y

Presente", comentario a 1,6; en The Anarchy Archives dwardmac.pitzer.edu. (1994a) "El comunismo: la dimensión democrática del anarquismo", Democracy and Nature 3.2, www.democracynature.org. (1994b) Para recordar España: la revolución anarquista y sindicalista de 1936 (Edimburgo: AK Press). (1995) Anarquismo social o anarquismo de estilo de vida: ¿un abismo insalvable? (Edimburgo: AK Press); www.spunk.org. (2003) "The Communalist Project", Harbinger, A Journal of Social Ecology 3.1; www.social-ecology.org

Bray, Jim (2000) (Trabajo) St art of Critique of Black Bloc Technique (página web); www.as220.org

Brooks, David y Jonathan Fox, eds. (2002) Diálogos Transfronterizos: Redes de Movimiento Social México–Estados Unidos (La Jolla: Universidad de California en San Diego)

Brown, L. Susan (1993) La política del individualismo. Liberalismo, feminismo liberal y anarquismo (Montreal: rosa negra). (1995) "¿Funciona realmente?", Kick It Over 35; www.cat.org.au

Buber, Martin (1958/1949) Caminos en la utopía (Boston: Beacon)

Buechler, Steven M. (2000) Movimientos sociales en el capitalismo avanzado (Oxford: Oxford U. Press).

Buhle, Paul (2005) "The Legacy of the IWW", Monthly Review 57.2 (junio); www.monthlyreview.org

Bufe, Chaz (1998) "Un futuro que vale la pena vivir"; www.seesharppress.com

Buhle, Paul y Nicole Schulman (eds., 2005) ¡Wobblies! Una historia

gráfica de los trabajadores industriales del mundo (Londres: Verso)

Butler, CT y Amy Rothstein (1998) Conflicto y consenso (Takoma Bay, MD: Food Not Bombs Publishing); www.consensus.net

Butler, Judith (1999) Problemas de género: feminismo y la subversión de la identidad (Londres: Routledge)

CAFOD – Agencia Católica para el Desarrollo de Ultramar (2004) Limpia tu computadora: condiciones de trabajo en el sector de la electrónica (www.cafod.org)

Call, Lewis (2002) Anarquismo posmoderno (Lanham: Lexington Books)

Camatte, Jacques (1995) El mundo que debemos abandonar y otros ensayos (Nueva York: Autonomedia)

Campa Mendoza, Victor (1999) Las Insurrecciones de los Pueblos Indios en México (Guadalajara: Ediciones Cuellar)

Carrier, James (1991) "Regalos, mercancías y relaciones sociales: una visión maussiana del intercambio", Sociological Forum 6.1, pp.119–36

Carter, Alan (2000) "Anarquismo analítico: algunos fundamentos conceptuales", teoría política 28.2

Carter, abril (1978) "Anarquismo y violencia", en J. Roland Pennock y John W. Chapman, eds., Nomos XIX – Anarquismo (Nueva York: NYU Press), págs. 320–40

Carter, John y Dave Morland (2004) "Anticapitalismo: ¿Somos todos

anarquistas ahora?" en Carter y Morland, eds., Gran Bretaña anticapitalista (Gretton: New Clarion Press)

Castells, Manuel (ed., 2004) The Network Society: A Global Perspective (Londres: Edward Elgar)

Castoriadis, Cornelius (1964) "El papel de la ideología bolchevique en el nacimiento de la burocracia", Socialism ou Barbarie 35; www.geocities.com

Chesters, Graeme e Ian Welsh (2005) Complejidad, multitudes y movimientos: Actuando al borde del caos, Biblioteca Internacional de la Serie de Sociología (Londres: Routledge). (2004) "Rebel Colors: 'Framing' in Global Social Movement", Sociological Review 52.3, pp.314–335

Choi, Sang et. al (2002) "Capacidad multifuncional impulsada por microondas de estructuras de membrana", documento en la conferencia NanoTech 2002, Instituto Americano de Aeronáutica y Astronáutica, Houston, Texas; techreports.larc.nasa.gov – 5751.pdf Chomsky, Noam (1986) "La Unión Soviética versus el Socialismo", Nuestra Generación 17.2; www.zmag.org. (1996) "Noam Chomsky sobre el anarquismo", Interv. Por Tom Lane. ZMag, 23 de diciembre

Christiano, Thomas (1990) "Libertad, consenso e igualdad en la toma de decisiones colectivas", Ética 101.1, pp. 151–181

Christensen, Bolette (2001) "Del movimiento social a la cultura de la red: empoderamiento colectivo y localidad". En Colin Barker y Mike Tyldesley, eds., Séptima conferencia internacional sobre futuros alternativos y protesta popular (Manchester: Manchester University Press)

Chuck0 (ed., 2002) Lo que debe saber sobre WWP, IAC y ANSWER (página web); www.infoshop.org

Churchill, Ward (2002) "Algunas personas empujan hacia atrás": sobre la justicia de gallinas gallinas (folleto); www.kersplebedeb.com. y Mike Ryan (1998) El pacifismo como patología: reflexiones sobre el papel de la lucha armada en América del Norte (Winnipeg: Arbeiter Ring)

Clase War Federation (1992) Asuntos pendientes: la política de la guerra de clases (Edimburgo: AK Press)

Cleaver, Harry (1998) "Los zapatistas y el tejido electrónico de la lucha", en Holloway y Peláez, ¡zapatista!

Cleminson, Richard (1995) "Hombres invertidos y homosexuales: discurso sexual en la anarquista Revista Blanca", en Gert Hekma et al., Eds., Hombres gay y la historia sexual de la izquierda política (Binghamton, NY: Haworth)

Cohen, GA (1989) 'Sobre la moneda de la justicia igualitaria', Ethics 99, pp.906–944

Cohen, Jean y Andrew Arato (1992) Sociedad civil y teoría política (Cambridge, MA: MIT Press)

Cohen, Joshua (1998) "Deliberación y legitimidad democrática", en Alan Hamlin y Phillip Pettit, eds., The Good Polity (Nueva York: Blackwell)

Cohn, Jesse (2005), " Alborotadores mesiánicos: el anarquismo judío pasado y presente", diario Zeek (abril); www.zeek.net

Cohn-Bendit, Daniel y Gabriel (1968) Comunismo obsoleto – La alternativa del ala izquierda (Edimburgo: AK Press)

Collins, Patricia Hill (2000) Pensamiento feminista negro: conocimiento, conciencia y política de empoderamiento (Londres: Routledge)

Colombo, Eduardo (2000) "Prolegomenes aune reflexion sur la violencia", *Refractions* 5; refractions.plusloin.org

Comfort, Alex (1994) Escritos contra el poder y la muerte (Londres: Freedom Press)

Conlin, Joseph R. (1981) En el punto de producción: la historia local de la IWW (Westport, CT: Greenwood Press)

Coover, Virginia, Ellen Deacon, Charles Esser y Christopher Moore (1977) Manual de recursos para una revolución viviente (Filadelfia: New Society Publishers)

Copley, Antony (1989) "Proudhon: una reevaluación de su papel como moralista", *francés H historiatorio* 3.2

Cox, Laurence (1999) Construyendo contraculturas: la praxis radical del movimiento social milieux, tesis doctoral, Trinity College Dublin

Crass, Chris (2002) "'Pero no tenemos líderes': desarrollo del liderazgo y organización antiautoritaria"; www.infoshop.org. (2004a) "Ir a lugares que me asustan: reflexiones personales sobre la supremacía masculina desafiante", www.colours.mahost.org. (2004b) "Más allá de votar... desarrollando una estrategia para la liberación"; auto_sol.tao.ca

CrimethInc. (2001) Días de guerra, Noches de amor (Olympia, WA: CrimethInc); www.crimethinc.com. (2004) Recetas para el

desastre: un libro de cocina anarquista ((Olympia, WA: Crimethinc)

Curious George Brigade (2004) Anarquismo en la era de los dinosaurios (Nueva York: Crimethinc)

Organizadores de CWS (eds., Sin fecha) Recursos para desafiar los talleres de la Supremacía Blanca; www.cwsworkshop.org,

Dahl, Robert (1957) "The Concept of Power", Behavioral Science 2, pp.201–15. (1961) ¿Quién gobierna? Democracia y poder en una ciudad estadounidense (New Haven, CT: Yale University Press). Con Bruce Stinebrickner (2003) análisis político moderno. 6 ª ed (Upper Saddle River, Nueva Jersey: Prentice Hall). margarita (2004), "Sainsbury bloquearon a nivel nacional", www4.indymedia.org.uk/2004/07/294268.html.

DARPA – Agencia de Proyectos de Investigación Avanzada de Defensa (2005) Sitio web del Proyecto de Sistemas Microelectromecánicos (MEMS); www.darpa.mil. (1961) ¿Quién gobierna? (New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale)

De-Sh alit, Avner (2000) El ambiente entre la teoría y la práctica (Oxford: Oxford U. Press)

Deleuze, Gilles y Felix Guattari (1987) Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia (Minneapolis, MI: University of Minnesota Press)

Diani, Mario (1992) " El concepto de movimiento social", Sociological Review 40.1. (2003) "¿Líderes o corredores? Posiciones e influencia en las redes de movimientos sociales ", en Mario Diani y Doug McAdam, eds., Movimientos sociales y redes:

enfoques relacionales de la acción colectiva (Oxford: Oxford University Press)

Dickson, David (1974) Tecnología alternativa (Londres: Fontana)

Notas del motor de diferencia (2005) sobre consenso (inédito); [info.interactivist.net sub- mit.pl?op= viewsub & subid = 30 85 & note = & title = Notas sobre el consenso](http://info.interactivist.net/sub-mit.pl?op=viewsub&subid=3085¬e=&title=Notas+sobre+el+consenso)

Dirlik, Arif (1991) Anarquismo en la Revolución China (Berkeley: University of California Press)

Organizadores de DKDF (eds., 2004) Lecturas para los diferentes tipos de festivales, Washington, DC; differentkindofdudefest.dead-city.org

Dominick, Brian (1995) Liberación animal y revolución social (folleto);

Dunn, John (2000) "Trust and Political Agency", en Diego Gambetta, ed., Trust: Making and Breaking Cooperative Relations, edición electrónica, Departamento de Sociología, Universidad de Oxford; www.sociology.ox.ac.uk

Dworkin, Ronald (1981) " ¿Qué es la igualdad?" (Parte 1: Igualdad de bienestar, Parte 2: Igualdad de recursos) Filosofía y asuntos públicos 10

Edelman, Lee (1993) " El espejo y el tanque: 'SIDA', subjetividad y la retórica del activismo". En Timothy F. Murphy y Suzanne Poirier, eds., Writing AIDS: Gay Literature, Language, and Analysis (New York: Columbia University Press)

Edwards, Paul N. (2003) "Infraestructura y modernidad", en Misa, Modernidad y tecnología, pp.185–226

Eguiarte, Cristina (1999) "Ideología y cultura entre activistas centrales en el movimiento británico anti-caminos". Artículo no publicado; sociology.berkeley.edu

Eisler, Riane (1988) *El cáliz y la espada: nuestra historia, nuestro futuro* (San Francisco, CA: HarperCollins)

Ekeh, Peter (1974) *Teoría del intercambio social: las dos tradiciones* (Cambridge, MA: Harvard U. Press)

Ellul, Jacques (1.964) *La Sociedad Tecnológica* (Nueva York: Vintage Books)

Notas de El Viejo (2002) a PGA 2002, PGA Hallmarks; www.nadir.org

Epstein, Barbara (1991) *Protesta política y revolución cultural: acción directa no violenta en los años setenta y ochenta* (Berkeley, CA: University of California Press)

Grupo ETC – grupo de acción sobre Erosión, Tecnología y Concentración (2003) *The Big Down – Tecnologías que convergen en la escala nano*; www.etcgroup.org

EZLN – Ejerdo Zapatista de Liberation National (1993) "Primera Declaración de la Selva Lacandona"; www.ezln.org. (1994/5) La Palabra de los Armados de Verdad y Fuego (Ciudad de México: Editorial Fuenteovejuna). (1996) "Primera Declaración de La Realidad"; www.ezln.org. (1997) "Segunda Declaración de La Realidad"; www.ezln.org. (2005) "Sexta Declaración de la Selva Lacandona"; narconews.com

FAA – Administración Federal de Admisión de Aviación de los Estados Unidos (1999) Evaluación ambiental final para el proyecto de lanzamiento marítimo; www.fas.org

Fabbri, Luigi (1936) La vida de Malatesta (Barcelona: Guilda de amigos del libro)

FdCA – Federazione dei Comunisti Anarchici (eds., 2004) Todos somos anarquistas contra el muro (Fano: I Quaderni di Alternativa Libertaria); www.fdca.it

Feenberg, Andrew (1999) Tecnología de preguntas (Oxford: Oxford University Press). (2002) Tecnología de transformación (Oxford: Oxford University Press)

Flugennock, Mike (2000), "A16, una especie de epílogo: Black Bloc Salute"; MikeyZine; www.sinkers.org

Feral Faun – también conocido como Wolfi Landstreicher (2001) "The Anarchist Subculture", en Feral Revolution (Londres: Ediciones Elephant), pp.80–97

Ferrara, Jennifer (1998) "Puertas giratorias: Monsanto y los reguladores", TheEcologist (otoño); www.psrast.org;

Feyerabend, Paul (1970) Contra el Método (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press)

Fifth Estate (1986) "Renueve el paraíso terrenal". Fifth Estate 322 (Invierno/Primavera) p.10 Green Anarchist 39 (1995), p.6; website.lineone.net

Fitzgerald, Kathleen y Diane Rodgers (2000) "Organizaciones de movimientos sociales radicales: un modelo teórico", The Sociological Quarterly 41.4, pp.573–592.

Foti, Alex y Zoe Romano (eds. 2004) Precarity. Número temático, revista Greenpepper (verano)

www.greenpeppermagazine.org – index.php? page = Precarity + Issue

Foucault, Michel (1995/1977) Disciplina y castigo: El nacimiento de la prisión (Nueva York: Vintage). (1980) "Two Lectures", en Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977. (New York: Pantheon) pp. 78–108. (1988) "Technologies of the Self" en LH Martin et. Alabama. (1988) Technologies of the Self: A Se minar with Michel Foucault (Londres: Tavistock) pp.16–49.

Franks, Benjamin (2000) "El anarquismo de lucha de clases y el sujeto revolucionario";
www.cseweb.org.uk/downloads/franks.pdf

FSF – Free Software Foundation (1996) De finition; www.gnu.org

Freeden, Michael (1996) Ideologías y teoría política: un enfoque conceptual (Oxford: Clarendon)

Freeman, Jo (1970) "La tiranía de la falta de estructura", Black Rose 1; flag.blackened.net. (1975) "Organización política en el movimiento feminista", Acta Sociologica, 18.2–3, pp. 222–244.. (1976) "Trashing: The Dark Side of Sisterhood", Ms. Magazine (abril) págs. 49–51, 92–98; www.jofreeman.com. (1999) "A

Modelo para analizar las opciones estratégicas de las Organizaciones del Movimiento Social ", en Jo Freeman y Victoria Johnson, eds., Waves of Protest: Movimientos sociales desde los años sesenta (Lanham, MD: Rowman y Littlefield)

Freire, Paulo (1970) Pedagogía de los oprimidos (Nueva York: Seabury Press) Amigos de Al-Halladj (2002) Fawda; www.guerrasociale.org

Fuller, Duncan y Rob Kitchin (eds., 2004) Teoría radical/Praxis crítica: ¿Hacer una diferencia más allá de la academia?; www.praxis-epress.org

Galeano, Eduardo (1993) Las Palabras Andantes (Madrid: Siglo Veintiuno)

Gallie, Walter B. (1955–6) "Conceptos esencialmente controvertidos", Actas de la Sociedad Aristotélica 56, pp.168–98

Gandhi, Mohandas K. (1915) "En la tierra de otro", en Obras completas (Nueva Delhi: División de Publicaciones, Ministerio de Información y Radiodifusión, Gobierno de India) vol.26, p.68

Gee, Theoman (2003) Militancy Beyond Black Blocs (folleto) (Innsbruck: Alpine Anarchist Productions)

Geertz Clifford (1975) "Descripción gruesa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en La interpretación de la cultura (Londres: Hutchinson)

Gerlach, Luther (2001) "La estructura de los movimientos sociales: activismo ambiental y sus oponentes". En Arquilla Ronfeldt, Redes y Netwars, cap.9

Gerlach, Luther y Virginia Hine (1970) Gente, poder, cambio: movimientos de transformación social (Indianápolis: Bobbs-Merrill Co.)

Gimli (2004) "La furia salvaje desatada", Green Anarchy 16; greenanarchy.org

Glavin, Paul (2004) " Poder, subjetividad, resistencia: tres trabajos sobre el anarquismo posmoderno", Nueva Formulación 2.2, www.newformulation.org

Goettlich, Paul (2000) "La puerta giratoria", en La revolución verde: una mirada crítica (sitio web) www.mindfully.org

Goldman, Emma (1917a) "Anarquismo: lo que realmente significa", en Anarquismo y otros ensayos (Nueva York: Madre Tierra); en The Anarchy Archives; dward-mac.pitzer.edu. (1917b) "La psicología de la política violencia ", en Anarquismo y otros ensayos (Edimburgo: AK Press); dwardmac.pitzer.edu/psychopolvio.html. (1925) "Epílogo" a Mi desilusión en Rusia (Londres: CW Daniel Company); dwardmac.pitzer.edu. (1970/1931) Viviendo mi vida (Nueva York: Dover). (1989/1938) "Vistas de Emma Goldman", España y el mundo (agosto). Reimpreso en Vernon Richards, ed., British Imperialism and the Palestine Crisis: Selections from the anarchist journal Freedom, 1938–1948 (London: Freedom Press), pp.24–7

Goldstein, Emmanuel (1998/1949) Teoría de la sociedad jerárquica. Contiene los capítulos 1 y 3 de "The Theory and Practice of Oligarchical Collectivism" publicado en George Orwell's 1984. (Nueva York: Not Aburrido); www.notbored.org

Gomez Casas, Juan (1986) Organización anarquista: La historia de la FAI (Montreal: Rosa negra)

Goncharok, Moshe (1997), Tzu der geshikte fun der anarkhistisher prese oyf yidish (Jerusalén: Problemas)

Goodman, Chris (1996) "Nihilism and the Philosophy of Violence" en Colin Sumner, ed., Violencia, Cultura y Censura (Nueva York: Taylor & Francis)

Gordon, Aharon David (1956) Obras. Hebreo, 3v. (Haifa: Consejo de Trabajadores de Haifa)

Gordon, Uri (2002) "Juegos de consenso", en Colin Barker y Mike Tyldesley, eds., 8 ª Conferencia Internacional sobre futuros alternativos y populares de protesta, Vol II (Manchester:... Universidad Metropolitana de Manchester)

Gould, Carol (1988) Repensando la democracia: libertad y cooperación social en política, economía y sociedad (Cambridge: Cambridge University Press)

Graeber, David (2002) "The New Anarchists", New Left Review 13; www.newleftreview.com. (2004) Fragments of an Anarchist Anthropology (Chicago: Prickly Paradigm Press)

Gramsci, Antonio (1971/1926) "The Intellectuals", en Selections from the Prison Notebooks (Nueva York: International Publishers), pp.3–23; en el Marxists Internet Archive www.marxists.org/problems/intellectuals.htm

Grauer, Mina (1994) "Anarco–nacionalismo: actitudes anarquistas hacia el nacionalismo judío y el sionismo", Judaísmo moderno 14.1. (1997) Un rabino anarquista: La vida y las enseñanzas de Rudolf Rocker (Jerusalén: Magnes Press)

Colectivo anarquista de Green Mountain (2002) The Black Bloc Papers (Edimburgo: distribución AK)

Gregoire, Roger y Fredy Perlman (1970) Comités de Acción de Estudiantes y Trabajadores, Francia, mayo de 68 (Detroit: Negro y Rojo); www.geocities.com

Guerin, Daniel (1970) Anarquismo: de la teoría a la práctica (Nueva York: Monthly Review Press)

Gullestad, Marianne (1999) "La política del conocimiento", en el Taller Internacional de Estudios Culturales Avanzados, Estocolmo; culturemachine.tees. Ac.uk

Hakim Bey (1985a) "Pirate Utopias", en The Temporary Autonomous Zone (Nueva York: Autonomedia); www.sacred-texts.com. (1985b) "Psychic Paleolithism and High Technology: A Position Paper"; en La Zona Autónoma Temporal. (1991) "The Willimantic/Rensselaer Questions", en Mike Gunderloy y Michael Ziesing, Anarchy and the End of History (San Francisco: Factsheet Five Books)

Hammonds, Keith (2000) "Liderazgo de base – Ford Motor Co.", Fast Company 33, p.138; www.fastcompany.com

Heidegger, Martin (1977 [1962]) "La cuestión relativa a la tecnología", en Escritos básicos (San Francisco: HarperCollins).

Hembree E. y EB Foa (2000) "Trastorno de estrés postraumático: factores psicológicos e intervenciones psicosociales", Journal of Clinical Psychiatry 61: 33–39 Suppl.7

Hendron, Sheri (2001) "Mitos sobre la toma de decisiones por consenso" (mensaje de lista electrónica de IMC); lists.indymedia.org

Hetherington Kevin (1998) Expresiones de identidad: espacio, actuación, política (Londres: sabio)

Himanen, Pekka (2001) La ética del pirata informático y el espíritu de la era de la información (New York, Random House)

Hobson, Christopher Z., Wayne Price y Matthew Quest (2001) "Nueva Intifada" (debate) The Utopian 2; www.utopianmag.com

Hodgson, Terrence (sin fecha) " Hacia la anarquía"; groups.msn.com

Holloway, John y Eloma Peláez (eds., 1998) ¡Zapatista! Reinventando la revolución en México (Londres, Plutón Press)

Holloway, John (2002) Cambiar el mundo sin tomar el poder (Londres: Pluto Press). (2003) "¿Es la lucha zapatista una lucha anticapitalista?", The Commoner 6; www.commoner.org.uk

Homefries (ed., 2004), A Liberation Reader: Escritos y otros medios que conectan la liberación animal y la justicia social; www.liberationreader.blogspot.com

Honderich, Ted (1989) Violencia para la igualdad (Londres: Routledge)

Hurwitz, Roger (1999) " ¿Quién necesita política? ¿Quién necesita gente? Las ironías de la democracia en el ciberespacio", Contemporary Sociology 28.6, pp. 655–661

Iadicola Peter y Anson Shupe (2003) Violencia, desigualdad y libertad humana (Lanham: Rowman y Littlefield)

ILS – Solidaridad Libertaria Internacional (2001), "Declaración de la Reunión Libertaria Internacional"; www.ils-sil.org

Imarisha, Walidah y Not4Prophet (2004), "The War of Art: A Conversation", en Ashanti Alston., Ed, Our Culture, Our

Resistance: People of color habla sobre el anarquismo, la raza, la clase y el género www.illegalvoices.org

IMC – Red de centros de medios independientes (2001) Principios de unidad, docs.indymedia.org

ISM – Movimiento Internacional de Solidaridad – Canadá (2004) "Historia, Estructura y Filosofía", www.ismcanada.org

Jensen, Derrick (2000) Un lenguaje más antiguo que las palabras (Nueva York: Context Books)

Jeppesen, Sandra (2004a) "Viendo más allá del puesto de avanzada del post-anarquismo", columna de teoría y política del Institute of Anarchist Studies;; www.anarchist-studies.org/article/article-cleview/55/3/1/. (2004b) "¿De dónde viene la teoría anarquista?", Columna de Teoría y política del Institute of Anarchist Studies; www.anarchist-studies.org

Johnson, Mark (1987) El cuerpo en la mente (Chicago: Chicago University Press). (1993) Imaginación moral (Chicago: University Press).

Johnson, Samuel (1913/1775) "Taxation no Tyranny", en The Works of Samuel Johnson (Troy, NY: Pafraets) vol.14, pp.93–144.

Jordan, John (1998) "El arte de la necesidad: la imaginación subversiva de las protestas contra la carretera y reclamar las calles", en McKay, DiY Culture

Juris, Jeff (2004) Activismo de la era digital: globalización anti-corporativa y la política cultural de las redes transnacionales; Tesis doctoral, Universidad de California en

Berkeley. (2005) "El FSE de Londres y la política del espacio autónomo" en Reyes et. al., Foro Social Europeo

Kaplan, Temma (1997) Locos por la democracia: Mujeres en movimientos de base (Londres: Routledge)

Katsiaficas, George (1997) La subversión de la política: movimientos sociales autónomos europeos y la descolonización de la vida cotidiana (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press)

Kaufman, Mara (2005) "La perspectiva de un hacker en los foros sociales", info.interactivist.net

Kingsnorth, Paul (2003) One No, Many Yesses: Un viaje al corazón del movimiento de resistencia global (Londres: Free Press). (2005) "Es hora de ponerse serios", en Reyes et. al., Foro Social Europeo

Kirby, Mark (2001) " Una entrevista con Erik Olin Wright", Primera prensa; www.theglobalsite.ac.uk

Klein, Naomi (2000) Sin logotipo: Apuntando a los matones de la marca (Londres: HarperCollins) p.281. (2002) Vallas y ventanas: despachos desde la primera línea del debate sobre la globalización (Londres: Flamingo); Prefacio en www.fencesfund.org

Kollock, Peter (1999) "Las economías de la cooperación en línea: obsequios y bienes públicos en el ciberespacio ", en Smith, Marc y Peter Kollock, eds., Comunidades en el ciberespacio (Londres: Routledge)

Kondratieff, Nikolai (1984/1922) El ciclo de onda larga (Nueva York: Richardson y Snyder)

Kornbluth, Joyce L. (1964) *Rebel Voices: An IWW Anthology* (Ann Arbor: U. of Michigan Press)

Kornegger Peggy (1975/2000) "Anarquismo: la conexión feminista", en *Dark Star*, eds., *Rumores silenciosos: Anarcha-Feminist Reader* (Edimburgo: AK Press); www.anarcha.org

Kropotkin, Petr (1988/1899) *Memorias de un revolucionario* (Nueva York: Dover). (1910) "Anarquismo", *Enciclopedia Británica*, en el Archivo de la anarquía; dward-mac.pitzer.edu (1916). *La conquista del pan* (Londres: Sons de GP Putnam)

Laclau, Ernesto y Chantalle Mouffe (1985) *Hegemonía y estrategia socialista* (Londres: Verso)

Lakey, George (2002) "Diversidad de tácticas y democracia", *Revista Clamor* (marzo/abril)

Lakoff, George y Mark Johnson (1999) *Filosofía en la carne* (Nueva York: Libros básicos)

Landauer, Gustav (1907), "Volk und Land: Dreifiig sozialistische Thesen", *Die Zukunft* (12 de enero). (1973/1910) "Schwache Stattsmanner, Schwacheres Volk!", *Der Sozialist* (10 de junio). Trans. en Eugene Lunn, *Profeta de la comunidad: el socialismo romántico de Gustav Landauer* (Berkeley: University of California Press). (1978/1911) *Para el socialismo* (St. Louis: Telos Press)

Landstreicher, Wolfi (2001) "Introducción", en *Desobediencia voluntaria: análisis y teoría 2.1* (folleto); www.omnipresence.mahost.org. (2002) "De la política a la vida: librar la anarquía de la piedra de molino izquierdista", *Anarquía: a Diario del Deseo Armado* 54;

Lavie, Aviv (2004) "Picking their Battles", Haaretz (16 de abril)

Le Guin, Ursula (2002/1974) Los desposeídos (Londres: Gollancz)

Lenin, Vladimir Ilich (1952/1918) Estado y revolución; en el Archivo de Internet marxistas; www.marxists.org

Levine, Cathy (sin fecha) La tiranía de la tiranía; www.angrynerds.com

Levy, Carl (1989) "Anarquismo italiano, 1870–1926" en David Goodway, ed., Para el anarquismo: historia, teoría y práctica (Londres: Routledge)

Lewis, Linda y Sally Baideme (1972) "El Movimiento de Liberación de las Mujeres ", en Lyman T. Sargent, ed., New Left Thought: An Introduction, (Homewood, Ill: Dorsey Press)

Linder, Wolf (1998) Democracia suiza (Basingstoke: Macmillan)

Lowy, Michael (1992), Redención y utopía: pensamiento libertario judío en Europa Central (Stanford, CA: Stanford University Press)

Lukacs, Georg (1967/1920), "Reificación y la conciencia del proletariado", en Historia y conciencia de clase (Londres: Merlin Press); Archivo de Internet marxistas: www.marxists.org

Lukes, Stephen (2005) Power: A Radical View (2ª edición) (Basingstoke: Palgrave Macmillan)

Lyon, David (2003) "Surveillance Technology and Surveillance Society", en Misa, Modernity and Technology, pp.161–184

MacSimoin, Alan (1993) Sindicalismo, charla en la reunión de la sucursal de WSM Dublín; flag.blackened.net

Makhno, Nestor, Piotr Arshinov et. Alabama. (1926) Plataforma organizativa de los comunistas libertarios; www.nestormakhno.info

Makhno, Nestor (1996/1927) "La Makhnovschina y el antisemitismo", en La lucha contra el Estado y otros ensayos (Edimburgo: AK Press)

Malatesta, Errico (1920) "La revolución político-económica", Umanita Nova, 9 de septiembre; www.radio4all.org. (1921) "Autodefensa", Umanita Nova, 25 de agosto; <http://... como arriba>. (1922) "Más pensamientos sobre la revolución en la práctica", Umanita Nova, 14 de octubre; www.marxists.org. (1927) "Un proyecto de organización anarquista", Il Risveglio (Ginebra), octubre.. (1965) Vida e ideas. Ed. Vernon Richards (Londres: Freedom Press). (1965) La revolución anarquista. Ed. Vernon Richards (Londres: Freedom Press)

Marcos, Subcomandante Insurgente (1998) "Arriba y abajo: Máscaras y silencios"; www.ezln.org. (2001) Nuestra palabra es nuestra arma: Escritos seleccionados (Londres: Cola de serpiente)

Marcus, George y Michael Fischer (1999) Antropología como crítica cultural (Chicago: Chicago University Press)

Marcuse, Herbert (1964) One Dimensional Man (Boston: Beacon). (1969) Un ensayo sobre la liberación (Londres: pingüino/pelícano)

Marshall, Peter (1992) *Exigiendo lo imposible: una historia de anarquismo* (Londres: Fontana)

Martel, Frederic (1999) *El rosa y el negro: homosexuales en Francia desde 1968* (Stanford, CA: Stanford University Press)

Martin, Greg (2000) "New Age Travelers", *Sociology Review* 9.4

Martinez, Elizabeth (2000) "Where was the Color in Seattle?", En Kevin Danaher y Roger Burbach, eds., *Globalize This!* (Monroe: MN: Common Courage Press)

Marx, Karl (1867) "La lucha entre el trabajador y la máquina", en Capital v.1, cap. XV, §5; en el Archivo de Internet de los marxistas: [marxists.org archive/marx/works/1867-c1/ch15.htm](http://marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch15.htm); S5. (1973) *Grundrisse* (Londres: Penguin); www.marxists.org

Maslen, Patrick (1996) Control, Cambio e Internet; Tesis de honores, institución desconocida. home.vicnet.net.au

Mauss, Marcel (1935/1969) *The Gift* (Londres: Routledge & Kegan Paul)

Maximoff, Grigorii Petrovich (1940) *La guillotina en el trabajo* (Chicago: Alexander Berkman Fund)

May, Todd (1994) *La teoría política del anarquismo postestructuralista* (Filadelfia: prensa de la Universidad de Pensilvania)

Mbah, Sam e IE Igariwey (2001) *Anarquismo africano: La historia de un movimiento* (Tucson, AZ: Véase Sharp Press); www.zabalaza.net

McCarthy, Ryan Chiang (2002) "Anarquistas y Palestina: ¿Lucha de clases o frente popular?", Sitio web de NEFAC; makhno.nefac.net

McKay, George (1996) Actos sin sentido de belleza: culturas de resistencia desde los años sesenta (Londres: Verso). (e d., 1998) Cultura DiY: fiesta y protesta en los años noventa Gran Bretaña (Londres: Verso)

McKay, Iain y col. (2003) Anarchist FAQ (Preguntas frecuentes); www.anarchistfaq.org

McQuinn, Jason (2002) "La tiranía de la desestructuración: un repudio organizativo del anarquismo", Anarquía: un diario del deseo armado 54; www.anarchymag.org/54/tyranny.html. (2003) "Evasión de la discusión racional en el Radical Milieu", Anarchy: A Journal of Desire Armed 56; www.anarchymag.org. (2004) "Postleft Anarchy: Leaving the Left Behind", Anarchy: A Journal of Desire Armed 57; www.anarchist-studies.org

Mendel, Arthur P. (1981) Michael Bakunin: Roots of Apocalypse (Nueva York: Praeger)

Mendelsohn, Matthew y Andrew Parkin (eds., 2001) Referéndum Democracia (Basingstoke: Palgrave)

Meyers, William (2000) No violencia y sus secuencias violentas Con (folleto); www.sinkers.org

Michaels, Lucy (2004) "Miedo y asco", New Internationalist 372 (octubre); www.jfjf.org

Michels, Robert o (1999/1911) Partidos políticos (Londres: Transacción)

Midnight Notes (1985) Extrañas victorias: el movimiento antinuclear en los Estados Unidos y Europa (Londres: Ediciones Elefante). (2001) Auroras de los zapatistas: luchas locales y globales en la Cuarta Guerra Mundial (Nueva York: Autonomedia)

Millet, Steve (2004) "Crítica del quinto estado de la megamáquina", en Jonathan Purkis y David Morland, eds., Cambio del anarquismo: teoría y práctica anarquista en una era global (Manchester: Manchester University Press)

Mills, C. Wright (1956) The Power Elite (Nueva York: Oxford University Press)

Milstein, Cindy (2000) "Recuperar las ciudades: de la protesta al poder popular", Perspectives on Anarchist Theory 4.2, online at perspectives.anarchist-studies.org. (2001) "Algo comenzó en la ciudad de Quebec", The Northeastern Anarquista 2

Misa, Thomas, Philip Brey y Andrew Feenberg (eds., 2003) Modernidad y tecnología (Cambridge, MA.: MIT Press)

Mitropoulos, Angel a, Marina Vishmidt, John Barker, Laura Sullivan et. al. (2005) Explorando la precariedad. Sección especial, Mudo 29; www.metamute.com

Mollison, Bill (1988) Permacultura: Un manual de diseñadores (Tyalgum: Tagari)

Mooney, Pat (2006) Breaking Waves: Tsunamis tecnológicos, globalización y desmembramiento (Uppsala: Fundación Dag Hammarskjold)

Moore, John (1997) "A Primitivist Primer", *Green Anarchist* 47–48, pp.18–19; lemming.mahost.org. (1998) "Maximalist Anarchism/Anarchist Maximalism", *Social Anarchism* 25; www.spunk.org

Morris, Aldon y Carol McClurg Mueller (eds., 1992) *Fronteras en la teoría del movimiento social* (New Haven, CT: Yale University Press)

Morris-Suzuki, Tessa (1984) "Robots and Capitalism", *New Left Review* 1/147 Mouffe, Chantal (ed., 1992) *Dimensions of Radical Democracy* (Londres: Verso)

Mueller, Tadzio (2004) "'¿La destrucción de ser constructivo?': Disturbios anticapitalistas en busca del radical" papel en la conferencia. *La sociedad civil global*"y el activismo local: el posestructuralismo y Praxis, SOAS, Universidad de Londres

Mumford, Lewis (1934) *Técnicas y civilización* (Londres: Routledge)

Nettlau, Max (1896–1900) Michael Bakunin. 3 vols. (Milán: Feltrinelli). (1924) Errico Malatesta (Berlín: Verlag "Der Syndikalist")

Newman, Saul (2001) *De Bakunin a Lacan: Anti-autoritarismo y la dislocación del poder* (Lanham: Lexington Books)

Nitzan, Jonathan y Shimshon Bichler (2002) *La economía política global de Israel* (Londres: Pluto Press). (2005) *Nuevo imperialismo o nuevo capitalismo* (Montreal y Jerusalén: BNArchives); bnarchives.yorku.ca

Noble, David F. (1977) *América por diseño: ciencia, tecnología y el surgimiento del capitalismo corporativo* (Nueva York: Alfred

A. Knopf). (1993) Progreso sin personas: en defensa del Iudismo (Chicago: Charles H. Kerr)

Non-Network Sans Titre (2002) "Carta abierta a PGA"; riseup.net

Notas de ninguna parte (eds., 2003) Estamos en todas partes: el irresistible aumento del anticapitalismo global (Londres: Verso)

Nunes, Rodrigo, "Territorio y territorio: dentro y fuera del FSE 2004", en Reyes et. al., Foro Social Europeo

Nyman, Ira (2001) "The Gift of Generalized Exchange", S park 17; [www.spark – on-line.com/february01/media/nayman.html](http://www.spark-on-line.com/february01/media/nayman.html)

O'Connor, Alan (2003) "Anarcho-Punk: escenas locales y redes internacionales", Estudios anarquistas 11: 2

O'Connor, Paul (2001) "Buenas noches, aquí están las verdaderas noticias", The Guardian, lunes 20 de agosto

On Fire (2001) On Fire: La batalla de Génova y el movimiento anticapitalista (Reino Unido: One-Off Press)

One Struggle (2002) "Sobre nosotros"; www.onestruggle.org

Orwell, George (1938) Homenaje a Catalunya (Londres; Pingüino)

Oved, Yaakov (2000) "Anarquismo en el movimiento del kibutz", Tendencias del kibutz 38 (verano)

PM (1985) bolo'bolo (Nueva York: Autonomedia)

Passetti, Edson (1996) "Foucault Libertario", Revista Margem. Temp

oralidades Facultad de Ciencias Sociales de la PUC-SP. Sao Paulo: Educ-SP;

Peirats, Jose (1977) Anarquistas en la Revolución española (Londres: Freedom Press)

PENGON – Red de ONG medioambientales palestinas (2003) El muro en Palestina: hechos, testimonios, análisis y llamado a la acción – www.pengon.org

PGA – Red de Acción Global de los Pueblos (1997) Segundo Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo; www.geocities.com. (1998) Primera conferencia internacional de la PGA, Ginebra; www.nadir.org. (1999) Segunda conferencia internacional de la PGA, Bangalore; www.nadir.org. (2002) sellos distintivos; www.nadir.org

Pepinsky, Harold y Ric Hard Quinney (eds., 1991) Criminología como pacificación (Bloomington, IA: Indiana University Press)

Pérez, Carlota (2002) Revoluciones tecnológicas y capital financiero: la dinámica de las burbujas y la edad de oro Cheltenham: Elgar)

Perlman, Fredy (1969) "La reproducción de la vida cotidiana"; www.spunk.org/writers/perlman/sp001702/repro.html. (1983a) "Antisemitismo y el Pogrom de Beirut", Fifth Estate 310; www.marxists.org. (1983b) ¡Contra su historia, contra Leviatán! (Detroit: negro y rojo); www.primitivism.com

Phillips, Wendell (1852) "Discurso en Boston, Massachusetts, 28 de enero "; en Discursos ante la Sociedad Antiesclavista de Massachusetts, p.13; www.bartleby.com

Plough, Alex (1998) *Practices and Praxis: The what, how and why of the UK environmental action movement in the 1990s*. Tesis doctoral, Universidad de Gales, Bangor; www.iol.ie

Postone, Moishe (1993) *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx* (Cambridge: Cambridge University Press)

Price, Wayne (2001) "El anarquismo y la guerra israelo-palestina", *Barricada* 17.

Prole Cat (2004) "Hacia organizaciones políticas más efectivas: el papel del liderazgo en la sociedad anarquista", *The Dawn* 4; www.the-dawn.org

Proudhon, Pierre Joseph (1847) *La filosofía de la pobreza* (Boston: Benjamin Tucker). (1969) *Escritos seleccionados*. Ed. Stewart Edwards (Garden City, Nueva York: Anchor). (1979/1875) "Pornocracy, or Women of Modern Times"; fragmento inédito, en Edward Hyams, ed., *Proudhon: su vida, mente y obras revolucionarias* (Londres: John Murray)

Purkis, Jonathan (2001) "Culturas sin líderes: el problema de la autoridad en un grupo ambiental radical", en Colin Baker et al., Eds., *Liderazgo y movimientos sociales* (Manchester: Manchester University Press)

Rachleff, Peter (1996) "Organizing" Wall to Wall ': The Independent Union of All Workers, 1933–37 ", en Staughton Lynd, ed., "We Are All Leaders ": The Alternative Unionism of the 1930s (Urbana: Prensa de la Universidad de Illinois)

Rappert, Brian (1999) "Evaluación de tecnologías de control político", *Journal of Peace Research* 36.6

Raz, Joseph (1988) *La moralidad de la libertad* (Oxford: Oxford University Press). (1990) "Introduction" y "Authority and Justification", en *Authority* (Nueva York: NYU Press)

Reason, Peter and John Heron (1999) *Guía de una persona común para la investigación cooperativa* (Bath: Center for Action Research in Professional Practice); www.bath.ac.uk/carpp/layguide.htm

Reason, Peter and Hilary Bradbury (2001) *Handbook of Action Research* (Londres: SAGE)

Reyes, Oscar, Hilary Wainwright, Mayo Fuster i Morrell y Marco Berlinguer (2005) *Foro Social Europeo: Debate sobre los desafíos para su futuro; Boletín del proyecto, "Guía para la transformación social en Europa: FSE y sus alrededores"*; www.euromovements.info

Ribeiro, Silvia (2003) "El día que muere el sol: contaminación y resistencia en México" *Seedling* (verano); www.grain.org;

Ricœur, Paul (1976) *Teoría de la interpretación: el discurso y el excedente de significado* (Fort Worth: Texas Christian University Press)

Ritter, Alan (1980) *Anarquismo: un análisis teórico* (Cambridge: Cambridge U. Press)

Roberson, Christopher (1998), "El Estado como autoridad racional: una justificación anarquista del gobierno", *Oxford Journal of Legal Studies* 18.4, pp. 617–630

Robins, Kevin y Frank Webster (1983) "Luddism: New Technology and the Critique of Political Economy", en Les Levidow y Bob Young, eds., *Science, Technology and the Labor Process*:

Marxist Studies (London: Free Association Books) vol..2, págs. 9–48.

Rocker, Rudolf (1937) Nacionalismo y cultura (Nueva York: Covici, Friede). (1989/1938) Anarcosindicalismo (Londres: Plutón). (1956) Los años de Londres (Londres: Robert Anscombe)

Rosaldo, Renato (1989) Cultura y verdad: la reconstrucción del análisis social (Boston: Beacon Press)

Roth, Benita (2004) Caminos separados hacia el feminismo: movimientos feministas negros, chicanos y blancos en la segunda ola de Estados Unidos (Nueva York: Cambridge University Press)

Routledge, Paul (1996) "El tercer espacio como compromiso crítico", Antipode 28

Russell, Bertrand (1918) Caminos hacia la libertad: socialismo, anarquismo y sindicalismo (Londres: Allen y Unwin)

Russell, Bertrand (1938) Poder: un nuevo análisis social (Londres: Allen & Unwin) Sahlins, Marshall (1972) Economía de la Edad de Piedra (Nueva York: Walter De Gruyter)

Sale, Kirkpatrick (1996) Rebeldes contra el futuro: los luditas y su guerra contra la revolución industrial (Londres: Cuarteto de libros)

Sandercock, Josie y col. (eds., 2004) Paz bajo fuego: Israel/Palestina y el Movimiento de Solidaridad Internacional (Londres: Verso)

SchNEWS (2001) Monopolize Resistance (folleto); www.schnews.org.uk/; (2004) "Short Sharp Crop: Cómo se mató el cultivo de cultivos transgénicos en Gran Bretaña",

en SchNEWS at Ten (Brighton: SchNEWS) pp.171–176

Segall, Shlomi (2004) Cultivando la solidaridad social. DP tesis hil, Universidad de Oxford.

Sellwood, Matthew (2005) Las raíces ideológicas e históricas de la izquierda antiautoritaria a principios de los años setenta Gran Bretaña. Tesis de honores, Universidad de Oxford

Sen, Amartya (1982) "Igualdad de qué?", En Elección, bienestar y medición (Cambridge: Cambridge University Press)

Sha'alabi, Nazeeh y Oren Medicks (2003) "El campo a los ojos de un activista palestino" y "El campo a los ojos de un activista israelí"; stopthewall.org.il

Sheehan, Sean (2003) Anarquismo (Londres: Reaktion Books)

Sheller, Mimi (2000) "De las redes sociales a los flujos sociales: repensando el movimiento en los movimientos sociales". Documento en la conferencia Análisis del movimiento social: la conferencia Perspectiva de la red; www.nd.edu

Shepard, Benjamin y Ronald Hayduk (eds., 2002) De ACT UP a la OMC: Protesta urbana y construcción comunitaria en la era de la globalización (Londres: Verso)

Disparo de ambos lados (2005) " Antisemitismo y la izquierda", Melbourne Indymedia; www.melbourne.indymedia.org

Shulman, Alix Kate (1971) A Las Barricadas: La vida anarquista de Emma Goldman (Nueva York: Crowell)

Silico n Valley Toxics Coalition (2005) Producción de alta tecnología (página web); www.svtc.org

Silverstein, Marc (2002) "Liberarse de la mentalidad de protesta"; sitio www.umb.edu

Simpson, Julia (1994) "Arqueología y politismo: el anarquismo epistémico de Foucault" *Man and World* 27.1, pp.23–35. Situacionista internacional (1958) "Definiciones", SI 1958; library.nothingness.org

Situacionista Internacional (1959) "Desvío como negación y preludio" SI 1959; library.nothingness.org

Skirda, Alexandre (2004) Nestor Makhno – Cosaco de la Anarquía (Edimburgo: AK Press)

Smalley, Richard E. y col. Alabama. (2001–2004) Diversas publicaciones científicas sobre nanotecnología; smalley.rice.edu

Snow, David y Robert Benford (1988) "Ideología, resonancia de cuadro y movilización de los participantes", en Bert Klandermans et. al., eds., *De estructura a acción: Comparación de la investigación de movimientos sociales entre culturas* (Greenwich, CT: JAI Press)

Solidaria Federación (2002) "Derechos Humanos: Sí – Estado de Palestina: No", *Acción Directa* 23; www.directa.force9.co.uk/cuestiones/DA%2023/regulars2.htm

Spar, Debora (2001) *Ruling the Waves: Ciclos de descubrimiento, caos y riqueza, de la brújula a Internet* (Nueva York: Harcourt)

Spinoza, Baruch (2000/1677) *Tratado político*. Trans. S. Shirley

(Cambridge: Hackett). (1997/1677) Ética. Trans. RHM Elwes; edición en línea; www.mtsu.edu

Starhawk (1987) Truth or Dare: encuentros con poder, autoridad y misterio (San Francisco: HarperCollins). (2002) Webs of Power: Notas del levantamiento global (Gabriola Island, BC: New Society Publishers). (2004) " RNC Update Number Two: Power and Anarchy"; www.starhawk.org

Statewatch News (2002) "Las protestas de la conferencia de seguridad de la OTAN anuladas por la policía" (marzo); www.statewatch.org

Sullivan, Sian (2003) "'¡La ira es un regalo!' ¿O lo es? Involucrarse con la violencia en el (Anti-) Globalization Movement (s) " CSGR Newsletter 10; www2.warwick.ac.uk. (2004)" 'Estamos desconsolados y furiosos' (: 2): La violencia y el (anti-) globalization movement (s) ", CSGR Working Paper 133/04; www2.warwick.ac.uk

Tarrow, Sidney (1992) "Mentalidades, culturas políticas y marcos de acción colectiva", en Morris y Mueller, Fronteras en la teoría del movimiento social

Taylor, Bron (2002) "Diggers, Wolfs, Ents, Elves and Expanding Universes: Global Bricolage and the Question of Violence into the Subcultures of Radical Environmentalism", en Jeffrey Kaplan y Helene Loow, eds., The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures en una era de globalización (Walnut Creek, CA: Alta Mira Press)

Taylor, Michael (1976) Anar Chy y Cooperación (Londres: Wiley). (1982) Comunidad, anarquía y libertad (Cambridge: Cambridge University Press)

Taylor, Verta y Nancy E. Whittier (1992) "Identidad colectiva en las comunidades de movimientos sociales: movilización feminista lesbiana", en Morris y Mueller, Fronteras en la teoría del movimiento social

Templer, Bill (2003) "De la lucha mutua a la ayuda mutua: Mov más allá del estancamiento estatista en Israel/Palestina ", Borderlands 2.3; www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vol2no3_2003/templer_impass.htm

Thompson, Fred W. y Patrick Murfin (1976) El IWW: sus primeros setenta años, 19051975 (Chicago: Trabajadores industriales del mundo)

Thoreau, Henry David (1937/1849) "Civil Disobedience", en Walden y otros escritos (Nueva York: Modern Library) pp.635–659

Toft, Amoshaun (2001) 'Política prefigurativa en el movimiento predemocrático', Harbinger 2.1; www.social-ecology.org

Tokar, Brian (2003) Revisión de Joel Kovel (2002) El enemigo de la naturaleza (Londres: Zed) Tikkun 18.1; www.tikkun.org

Tolkien, JRR (1964) "On Fairy Stories", en Tree and Leaf (Londres: Allen & Unwin)

Tolstoi, Lev (1990) El gobierno es violencia: ensayos sobre anarquismo y pacifismo (Londres: Phoenix)

Touraine, Alain y col. (1983a) Solidaridad: El análisis de un movimiento social (Cambridge: Cambridge University Press). (1983b)

Unbound Protesta antinuclear: La oposición a la energía nuclear en Francia (Cambridge: Cambridge University Press) Sin

consolidar, librería anarquista de Chicago (sin fecha)
Declaración antimisión; www.unboundbooks.org

United Nations Programa para el Desarrollo (2003) "Indicadores de desarrollo humano 19: Energía y medio ambiente", Informe sobre Desarrollo Humano, www.undp.org

Vague, Tom (1997) Anarquía en el Reino Unido: The Angry Brigade (Edimburgo: AK Press)

Vaneigem, Raoul (2001/1967) La revolución de la vida cotidiana (Londres: Rebel Press)

Veak, Tyler (2000) "¿De quién es la tecnología? ¿De quién es la modernidad?", Ciencia, tecnología y valores humanos 25.2

Vera Herrera, Ramón (2004) "En defensa del maiz (y el futuro) – una autogestión invisible". Acción Ciudadana en Las Américas 13; www.americaspolicy.org –
action/series/sp-13maiz.html

Victor, Raoul (2003) "Software libre y relaciones de mercado"; documento del Proyecto Oekonux; www.oekonux.org

Voline – aka Vsevolod Mikailovich Eichenbaum (1974) La revolución desconocida, 1917–1921 (Detroit: negro y rojo)

Wall, Derek (1999) ¡Primero la tierra! y el Movimiento Anti-Roads: ambientalismo radical y movimientos sociales comparativos (Londres: Routledge)

Ward, Colin (1973) Anarquía en acción (Londres: George Allan y Unwin). (2005) Anarquismo: una introducción muy corta (Oxford: Oxford University Press)

Warneke, Brett (2005) Smart Dust (página web ilustrada) Universidad de California en Berkeley; www-bsac.eecs.berkeley.edu

Watson, David (1998) Against the Megamachine (Nueva York: Autonomedia)

Weber, Max (1947) La teoría de la organización social y económica. Trans. AM Henderson y Talcott Parsons (Nueva York: The Free Press). (1954) Max Weber sobre Derecho en Economía y Sociedad. Ed. M. Rheinstein (Nueva York: Simon & Schuster). (1958) "Los tres tipos de regla legítima". Berkeley Publications in Society and Institutions 4.1,pp.1–11

Weiner, Neil, Margaret Zahn y Rita Sagi (eds., 1990) Violencia: patrones, causas, políticas públicas (San Diego, CA: Harcourt Brace)

Welsh, Ian (2001) "Movimientos antinucleares: ¿proyectos fallidos o heraldos de un medio de acción directa?" Working Paper Series 11 (Universidad de Cardiff: Facultad de Ciencias Sociales)

West, David (1990) Autenticidad y Empoderamiento (Londres: Harvester Wheatsheaf) Wexler, Alice (1984) Emma Godman: An Intimate Life (Londres: Virago)

Williams, Raymond (1976) Palabras clave: Un vocabulario de cultura y sociedad (Londres: Fontana). (1978) "Utopía y ciencia ficción", SF Studies 5.3; www.depauw.edu/backissues/16/williams16art.htm

Winner, Langdon (1985) La ballena y el reactor: una búsqueda de límites en una era de alta tecnología (Chicago: Chicago

University Press). (2002) "Luddism as Epistemology ", en Robert Scharff y Val Dusek, eds., Filosofía de la tecnología: la condición tecnológica (Oxford: Blackwell)

Winstanley, Asa (2004) "Los límites del software libre", Tangenitum 1.3, Anarquismo, Activismo y TI; www.tangentium.org

Wittgenstein, Ludwig (2002/1953) Investigaciones filosóficas (Oxford: Blackwell)

Woehrle, Lynne M. (1992) construcciones sociales de la alimentación y capacitación: Los pensamientos de los enfoques feministas de investigación para la paz y peace correo de decisiones (Syracuse: Syracuse University Press)

Wolff, Robert Paul (1969) "Sobre la violencia", The Journal of Philosophy 66.19, pp.601–616. (1971) En defensa del anarquismo (Nueva York: Harper and Row)

Woodcock, George (1962) Anarquismo (Harmondsworth: Penguin)

Woodcock, George e Ivan Avakumovic (1971) El principio anarquista: un estudio biográfico de Peter Kropotkin (Nueva York: Schocken)

Wu Ming (2001) "The Magical Mystery Tour of the Fake Black Bloc in Genoa", Giap Digest (22 de julio); www.wumingfoundation.com

Yamagishi, Toshio y Karen Cook (1993) "Intercambio generalizado y dilemas sociales " Social Psychology Quarterly 56.4, pp.235–48.

Zerowork Colectivo (1975), "Introducción", Zerowork 1

Zerzan, John (1988) Elementos de rechazo (Seattle: Left Bank Books).
(1994) Future Primitive y otros ensayos (Nueva York:
Autonomedia)



ACERCA DEL AUTOR

URI GORDON es una activista ácrata, autor de libros como *Anarchy Alive!*, que ha sido reescrito con el nombre de *Anarquismo y teoría política*, cuya traducción presentamos aquí, en el cual dedica un capítulo a su compromiso y consideraciones sobre el conflicto entre Israel y el pueblo palestino.

Gordon creció en Haifa, en el seno de una familia de izquierdas, estudió política y economía en la Universidad de Tel-Aviv y obtuvo su doctorado en teoría política en Oxford en 2005. Muy joven, Gordon se involucró en acciones ecologistas, ya que tuvo claro que la explotación de la naturaleza por los humanos está estrechamente

vinculada con la explotación de unas personas a otras. Cuando Gordon llega a Reino Unido en el año 2000, se trata de un momento crucial, ya que los movimientos antiglobalización en protesta contra organizaciones como el FMI y el Banco Mundial estaban llevando a multitud de personas a las manifestaciones y solo faltaban unos pocos años para las masivas protestas contra la invasión de Irak. Lo que Gordon se propuso es conjuntar su activismo con su trabajo académico y ponerlo al servicio de las necesidades del movimiento.

Uri Gordon tiene una visión netamente anarquista, ya que se muestra en contra de toda centralización del poder, del Estado y de todo tipo de jerarquización. Del mismo modo, se opone al capitalismo y a la división de la sociedad en clases junto a todo tipo de sumisión y obediencia. Lo que postula son formas horizontales de organización, asociaciones voluntarias basadas en el apoyo mutuo y en una toma de decisiones a nivel local. Respecto a esos lugares comunes sobre la condición humana, que supuestamente tendería a la competencia y a la agresividad (por lo que el capitalismo sería el sistema menos malo), Gordon no está por supuesto de acuerdo; si las personas pudieran elegir y no fueran tempranamente adoctrinadas, no querrían recibir órdenes y se verían llevadas a cooperar; considera que la mayor parte de las relaciones humanas, de forma natural, son horizontales y tienden a la cooperación. La anarquía es también una forma de orden, pero basada en el acuerdo en lugar de la obediencia, con normas elegidas por los propios afectados y no leyes impuestas por una clase privilegiada.

Como otro ejemplo de sistema libertario, precisamente en Israel, los kibutz en origen adoptaban formas organizativas anarquistas, aunque no tuvieran ese nombre. Respecto a la constante alusión al derecho de defensa por parte del Estado de Israel, Gordon considera

que es la ocupación la que crea el terrorismo y no a la inversa. Es precisamente un activismo antimilitar el que pude llevar de forma masiva a una situación revolucionaria; la paz solo puede ser alcanzada, al margen de la cháchara de los políticos, con fuertes lazos de solidaridad y cooperación entre los dos pueblos. A nivel global, la solución al desastre del capitalismo, que Gordon considera que ha alcanzado sus límites especulativos y explotadores, estriba en la creación de estructuras populares autónomas y autosuficientes, que no necesiten ya del capital ni del Estado. Gordon, como buen anarquista, se muestra del lado de un pueblo oprimido, aunque afronta el dilema ácrata en relación a la creación de un supuesto Estado palestino; la solución pasa, siempre teniendo en cuenta esta controversia anarquista respecto a sus convicciones antiestatistas, por confiar en la autodeterminación nacional si con ello entendemos la autogestión del pueblo palestino y no nuevas formas de dominación política. Una organización con la que Gordon ha cooperado es el Movimiento de Solidaridad Internacional (ISM), organización palestina que empezó, en el verano de 2001, a coordinar voluntarios europeos y norteamericanos en manifestaciones pacíficas en los territorios ocupados. El ISM no es explícitamente anarquista, pero la presencia ácrata era notable y adoptaba formas organizativas de la cultura libertaria (falta de liderazgo, horizontalidad decisiones por consenso...). Gran parte de los israelíes que trabajaban en el ISM fueron el germen de lo que a partir de 2003 será Anarquistas contra el Muro.

Gordon analiza en su trabajo militante y académico que el anarquismo está vivito y coleando, los niveles de activismo en diferentes formas organizativas y de protesta en las dos últimas décadas son sorprendentes como no se ha visto desde los años 30 del siglo XX. No siempre se adopta el nombre de anarquismo, pero

es evidente la naturaleza antiautoritaria, la autonomía y la horizontalidad. La estrategia de los anarquistas en la sociedad contemporánea pasa por tres puntos: la obvia deslegitimación del orden existente, la construcción de alternativas que adelanten la sociedad anarquista del futuro y la participación en los movimientos sociales animando a que se adopten los principios libertarios. Tal y como dice el propio Gordon: "Los anarquistas deben enfrentarse a nuevas cuestiones, entre ellas la perspectiva del triunfo".

Capi Vidal

<http://reflexionesdesdeanarres.blogspot.com.es/2013/09/uri-gordon.html>