

VV AA

POSTANARCUISMO HOY



Anarchist Developments in Cultural Studies

El post-anarquismo ha sido debatido por intelectuales de todo el mundo. En su forma más popular, combina los aspectos más prometedores de la teoría anarquista tradicional con los avances del pensamiento posestructuralista y posmodernista.

Este volumen presenta una colección de ensayos sobre este pensamiento, que no es en definitiva, más que una nueva renovación del pensamiento anarquista.

Libro elaborado en torno al primer número de la revista *Anarchist Developments in Cultural Studies*.

Sin duda, vivimos una época muy interesante.

ADCs

Anarchist Developments in Cultural Studies
www.Anarchist-Developments.org

POST-ANARCHISM TODAY

1. 2010/

In This Issue Editorial - Lewis Call / PostAnarchia Revisited - Erik Hinkle / Voluntary Servitude Reconsidered - Saul Newman / Postanarchism from a Marxist Perspective - Simon Chast / Constructivism and the Future Anterior of Radical Politics - Thomas Nail / Nietzsche, Michel Foucault, White Anarchists - Edward Avery / Nietzsche's Threefold Intentions of Anarchy and Philosophy - Alexander de Acosta / Toward an Anarchist Film Theory - Nathan J. Silver / Susan Blackwell's Anarchism - Allan White / An Anarchist Critique of Music: Glastonbury - Kevin O'Brien / Gossamer / Can Frankfurt Practical Anarchism Avoid Marx, Engels, and Lenin? - Thomas S. S. / Paths to Queering Africa - Islam Mohamed Jean Venouse / Review of The Politics of Postanarchism (Saul Newman, 2010) - Leonard Williams

VV AA

POSTANARQUISMO HOY

Publicación: enero de 2014

< journals.uvic.ca/index.php/adcs/issue/view/1258 >

Nº 1 de *Anarchist Developments in Cultural Studies* (2010)



Licencia Creative Commons



The Anarchist
Library

Extraído de The Anarchist Library

Traducción y edición digital: C. Carretero



Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

Editorial. El postanarquismo hoy. Lewis Call

I. Repertorio post-anárquico. Erick Heroux

II. La servidumbre voluntaria reconsiderada: la política radical y el problema de la autodominación. Saúl Newman

III. El postanarquismo desde una perspectiva marxista. Simón Choat

IV. El constructivismo y el futuro anterior de la política radical. Thomas Nail

V. 'estamos aquí, somos queer, somos anarquistas': la naturaleza de la identificación y la subjetividad entre los bloques negros. Edward Avery-Natale

VI. Meditaciones anarquistas, o: Tres intersticios salvajes del anarquismo y la filosofía. Alejandro de Acosta

VII. Hacia una teoría cinematográfica anarquista: reflexiones sobre la política del cine. Nathan Jun

VIII. La arquitecturación de Adrian Blackwell: la tensión anarquista.
Allan Antliff

IX. Negar espacios y lugares anárquicos: una crítica anarquista de la metageografía mosaico–estadística. Xavier Oliveras González

X. ¿Puede el anarquismo práctico de Franks evitar el relativismo moral? Thomas Swann

XI. El cuerpo de la condenada Sally: caminos para la transformación del anarca–islam. Mohamed Jean Veneuse

XII. Reseña del libro: *La política del postanarquismo*. Leonard Williams

XIII. Escúchate a ti mismo. Jamie Heckert

EDITORIAL

EL POSTANARQUISMO HOY

Lewis Call ¹

Bienvenidos a *Post-anarquismo Hoy*. Esto ciertamente no es *USA Today*, y no es ciertamente *Aujourd'hui en France*. De hecho, es un refrescante antídoto a todos esos discursos del capitalismo de Estado moderno. Durante su corta pero

¹ Lewis Call es profesor adjunto de historia en la Universidad Politécnica Estatal de California, San Luis Obispo. Es editor asociado de la revista *Anarchist Studies*. Es autor de *Postmodern Anarchism* (Lexington Books, 2002). Ha escrito extensamente sobre ciencia ficción posanarquista, explorando temas posanarquistas en las novelas de Ursula K. Le Guin, la película "V de Vendetta" y la serie de televisión "Battlestar Galactica". Recibió el Premio Mr. Pointy 2007 al mejor artículo en el campo de los Estudios de Buffy.

colorida existencia, el post-anarquismo siempre ha sido libertario y socialista en su perspectiva filosófica básica: esa es la parte del anarquismo. Pero el post-@ también ha mantenido su independencia del racionalismo moderno y los conceptos modernos de subjetividad: esa es la parte post-. Al examinar el post-anarquismo hoy, descubro para mi sorpresa y deleite que ambas partes son más fuertes que nunca. Ahora está claro que el post-@ es una parte del anarquismo, no algo que se opone a él. Es igualmente claro que el post-@ ha cambiado el anarquismo de algunas maneras interesantes e importantes.

Hablo de posanarquismo hoy porque creo que vivimos un momento posanarquista. Ya lo sé: la lechuza de Minerva solo vuela al anochecer, así que ¿cómo puedo afirmar que entiendo el momento que vivo? Pero una de las muchas ventajas del posanarquismo es que significa que, por fin, podemos acabar con Hegel. La lechuza de Minerva necesita un trabajo. Necesitamos una nueva ave, más rápida, más intuitiva, de código abierto: algo más parecido al pingüino de Linux. Las cosas suceden más rápido que antes, y el ritmo del cambio se está acelerando. Nuestra capacidad para comentar sobre estas cosas también debe acelerarse. Por eso sostengo que, de hecho, podemos estudiar nuestro propio entorno político e intelectual. De hecho, creo que debemos hacerlo, o nos arriesgamos a ser superados por los acontecimientos. El posanarquismo no espera a nadie.

Cuando hablo del posanarquismo hoy, también insinúo que ya existía. Aquí invoco la peculiar y poderosa alquimia del historiador: declaro que existe un objeto de estudio llamado posanarquismo, y que este objeto ya tiene una historia. Una narrativa escandalosamente breve de esa historia podría ser algo así: el posanarquismo nació a mediados de los años ochenta, en la «Zona Autónoma Temporal» de Hakim Bey. A lo largo de los noventa, creció y prosperó en las redes distribuidas y rizomáticas de la época: Internet y la World Wide Web. El posanarquismo se formó en las páginas de revistas como *Anarchist Studies* (Gran Bretaña) y *Siyahi* (Turquía). Todd May le dio una filosofía. Saul Newman le dio un nombre y le inculcó un interés por la psicología. Yo animé al posanarquismo a interesarse por la cultura popular (y viceversa). Richard J.F. Day introdujo el pos@ en los movimientos sociales más recientes: el comienzo de una hermosa amistad. Críticos reflexivos como Benjamin Franks desarrollaron interesantes críticas al postanarquismo (Franks, 2007). Duane Rousselle y Süreyya Evren le dieron a *Post-anarquismo, una lectura*. ¡Y aquí estamos! ¡Usando esta pequeña locura llamada post-@, para inaugurar una nueva y audaz revista–libro que promete examinar el entorno cultural de nuestra era posmoderna desde una perspectiva anarquista!

Pero esperen un momento. May, Day, Newman and Call suena más a bufete de abogados que a revolución. De hecho, el post-@ inicial fue justamente criticado como otro

fenómeno de torre de marfil para intelectuales blancos, hombres y burgueses. Por suerte, el postanarquismo actual no es nada parecido. Es transnacional, transétnico y transgénero. Habla con voces populares y populistas, no solo en las páginas de revistas académicas. El postanarquismo actual es una colección viral de discursos en red que no necesitan nada más en común que su creencia de que podemos lograr un mundo mejor si nos despedimos de nuestro querido y viejo amigo el yo racional cartesiano y abrazamos en su lugar el juego del símbolo y el deseo. Todos los jóvenes lo están haciendo hoy en día: el Bloque Negro, los queers, los activistas culturales, los anticolonialistas. El posanarquismo actual es un conjunto de discursos que se dirigen a una coalición amplia, flexible y libre de grupos anarquistas: activistas, académicos y artistas, pervertidos, posestructuralistas y campesinos. Como dijo Foucault: «No pregunten quiénes somos ni esperen que sigamos siendo los mismos». Somos la singularidad que se esconde tras un pañuelo negro. Puede que nos parezcamos al subcomandante Marcos, a Guy Fawkes o a tu profesor de historia raro. Somos todos y no somos nadie. No se nos puede detener, porque ni siquiera existimos.

Al repasar la breve pero apasionante historia del posanarquismo de esta manera, de repente me parece que el posanarquismo podría poseer todo lo necesario para constituir no solo un momento, sino un movimiento real. Franks (2007) ha sugerido que tal movimiento podría estar

surgiendo. En el pasado, he dudado en estar de acuerdo. Después de todo, a uno no le gusta que lo acusen de una retórica revolucionaria exagerada y desbordante. Pero la existencia de esta revista–libro, *Anarchist Developments in Cultural Studies* (Desarrollos anarquistas en estudios culturales), me ha convencido de que ya pasó el momento de dudar. Una década después del tercer milenio, el posanarquismo se ha convertido en un deseo autorrealizado, una especie de máquina deleuziana del deseo. Según las teorías deleuzianas que inspiran la mayoría de los ensayos de este volumen, estas máquinas realmente producen la realidad (Deleuze, 1983). Como toda buena máquina del deseo, el posanarquismo opera por multiplicidad. En estas páginas, académicos de diversas nacionalidades, idiomas, etnias, géneros, sexualidades y perspectivas teóricas se han reunido para hablar sobre el posanarquismo, su promesa, su potencial y sus problemas. Esta revista–libro contiene defensas profundas y apasionadas del posanarquismo, así como críticas igualmente perspicaces y apasionadas. Algunos de los ensayos de este volumen no son particularmente posanarquistas en su perspectiva o método, pero incluso estos comparten ciertas preocupaciones con el posanarquismo: preocupaciones, por ejemplo, sobre la arquitectura, los territorios y la organización del espacio. Estos ensayos siguen líneas de fuga que a veces se cruzan con el posanarquismo, y estas intersecciones son ricas en potencial.

Al menos cuatro de los artículos de este número abordan el terreno de la filosofía política anarquista, lo que sugiere que el post-@ no ha abandonado en absoluto las preocupaciones centrales del anarquismo tradicional. El ensayo de Saul Newman examina uno de los obstáculos más serios para cualquier revolución anarquista: la autodominación, o el deseo que sentimos de nuestra propia dominación. Basándose en la tradición psicoanalítica radical, Newman argumenta convincentemente que cualquier política anarquista efectiva debe abordar directamente nuestra dependencia psíquica del poder. El proyecto crítico de Newman es de vital importancia, ya que nos motiva a buscar estrategias para superar nuestra complicidad con el poder político y económico. Así, he argumentado, por ejemplo, que las prácticas de BDSM² o "kink"³ podrían satisfacer nuestra necesidad de poder sin reproducir las estructuras de poder estatistas o capitalistas (Call, 2011b).

El ensayo de Thomas Swann amplía un interesante debate sobre el universalismo moral. Post-@ incluye, sin duda, una crítica drástica de dicho universalismo. Benjamin Franks

2 “BDSM” es un término creado en 1990 para abarcar un grupo de prácticas y fantasías eróticas, cuyas siglas significan: Bondage; Disciplina y Dominación; Sumisión y Sadismo; y Masoquismo. [N. T.]

3 En la sexualidad humana, el kink es el conjunto de prácticas, conceptos o fantasías sexuales no convencionales. El término deriva de la idea de una «desviación» en el comportamiento sexual de un sujeto, para contrastar dicho comportamiento con costumbres y propensiones sexuales «convencionales». [N. T.]

(2008) ha respondido a esta crítica desplegando un "anarquismo práctico", pero Swann sugiere que dicho anarquismo debe apelar al universalismo o correr el riesgo de caer en el relativismo moral. Franks y sus colegas aún podrían encontrar una tercera vía, pero la crítica de Swann ofrece la importante tarea de identificar los límites actuales del anarquismo práctico.

El notable ensayo de Thomas Nail argumenta que, habiéndose consolidado como una filosofía política válida, el post@ debe ahora encontrar una manera de interactuar con la sociedad poscapitalista y postestatista que ya se está gestando ante nuestros ojos. Nail interpreta el zapatismo como otro tipo de máquina deleuziana, la «máquina abstracta». Esta máquina es un mecanismo político autoiniciado que no requiere más prerequisites que ella misma. Como argumenta Nail convincentemente, estas máquinas indican que la revolución posanarquista ya ha sucedido.

Simon Choat realiza la valiosísima tarea de reinterpretar el posanarquismo desde una perspectiva marxista. Como bien señala, el posanarquismo inicial estaba teóricamente fragmentado. May, Newman y yo teníamos nombres diferentes para lo que ahora llamamos posanarquismo. Newman reconoció la importancia del psicoanálisis lacaniano, mientras que yo, al principio, no. (Desde entonces he intentado corregir ese descuido; cf. Call, 2011a). Choat demuestra que la oposición al marxismo fue fundamental

para la articulación original del posanarquismo. Pero también muestra el peligro de dicha oposición. Es posible que exista un tipo de marxismo antiesencialista compatible con el posestructuralismo y, por lo tanto, también con el posanarquismo. Así pues, si bien Choat tiene razón al decir que hace diez años temía las tendencias colonizadoras de la teoría marxista, ya no teme al marxismo. Hoy en día, el postanarquismo es demasiado maduro y demasiado fuerte como para verse amenazado por el marxismo, y deberíamos dar la bienvenida a aliados teóricos dondequiera que podamos encontrarlos.

Me alegra especialmente ver que este libro contiene un par de intervenciones queer. Mohamed Jean Veneuse ofrece un análisis innovador de la política transexual en el mundo islámico. Veneuse deja claro que la figura de la persona transexual puede desestabilizar radicalmente los conceptos esencialistas de género; además, identifica los beneficios que esta desestabilización podría ofrecer al anarquismo. El rechazo a las identidades fijas y a los conceptos binarios de género sugiere que el género podría entenderse mejor como un proyecto de devenir. Al considerar el género más como un verbo que como un sustantivo, evitamos el autoritarismo de las posiciones de sujeto estables. Este proyecto tiene claras afinidades con el post-@.

Mientras tanto, Edward Avery-Natale ofrece un tipo muy diferente de anarquismo queer. Avery-Natale muestra

cómo los anarquistas del Bloque Negro, que normalmente se identificarían como heterosexuales, pueden adoptar temporal y tácticamente una posición de sujeto queer. Esto sugiere que "queer" se ha convertido en mucho más que una sexualidad. "Queer" ahora designa una posición de sujeto tan flexible que amenaza con revelar el vacío de la subjetividad misma. La subjetividad entonces colapsa en lo que Avery Natale, siguiendo a Giorgio Agamben, llama la "singularidad de lo que sea". La queeridad aquí se refiere a la negación de la identidad misma. De nuevo, este proyecto es totalmente compatible con el post-@. El posanarquismo comparte con el Bloque Negro "queer" el objetivo de destruir no solo el capital y el Estado, sino también al "sujeto anarquista" como tal. En palabras del luchador por la libertad anarquista V de Alan Moore: «Brindemos por todos nuestros bombarderos, todos nuestros bastardos, los más desagradables e imperdonables. Brindemos por su salud [...] y no los veamos más» (Moore y Lloyd, 1990: 248).

A largo plazo, el enfoque interdisciplinario de *Desarrollos Anarquistas en Estudios Culturales* bien podría convertirse en su punto fuerte. Me complace ver que este número inaugural contiene tanto teoría arquitectónica anarquista como crítica cinematográfica anarquista. Alan Antliff nos ofrece un fascinante estudio de la "anarquitectura" de Adrian Blackwell. La arquitectura de Blackwell intenta generar un cambio radical de perspectiva que podría hacer que las relaciones de poder estáticas sean más abiertas y

fluidas. El resultado, como argumenta Antliff convincentemente, es una forma única de arquitectura anarquista que se niega a quedar atrapada en la lógica cultural del capitalismo.

Mientras tanto, Nathan Jun ofrece una teoría cinematográfica anarquista muy ambiciosa, que se propone revelar el «potencial liberador del cine». Haciendo eco (una vez más) de Gilles Deleuze, Jun argumenta que un «cine genuinamente nómada» no solo es posible, sino inevitable, y que dicho cine surgirá en la intersección entre productor y consumidor, difuminando la distinción entre ambos. Basta con observar la proliferación viral de producciones de vídeo amateur de calidad en YouTube y otros sitios web para comprobar que esto ya está sucediendo.

Eso solo deja tres ensayos descabellados, uno de los cuales contiene (con un estilo fractal apropiado) "Tres intersticios descabellados del anarquismo y la filosofía". Alejandro de Acosta sugiere que el anarquismo "nunca se ha incorporado a la disciplina académica como tal", aunque me apresuro a añadir que, desde luego, no es por falta de intentos. De Acosta convierte la aparente debilidad teórica del anarquismo en una virtud, argumentando que el anarquismo realmente importa no como un cuerpo de teoría abstracta, sino como un conjunto de prácticas sociales concretas. De Acosta ofrece ejemplos provocativos de estas prácticas: las afirmaciones meditativas de los "utópicos",

una antropología especulativa de los espacios geográficos y una psicogeografía situacionista.

Estos dos últimos "estilos salvajes" encajan a la perfección con las preocupaciones de Xavier Oliveras González, quien nos ofrece una crítica drástica de la metageografía estatista y, a la vez, sugiere una alternativa. Oliveras muestra el poder de las suposiciones de alto nivel que hacemos sobre el espacio geográfico y sus formas de organización. Quien controla la metageografía controla los territorios que define, y hasta ahora el Estado ha controlado estos aspectos. Pero geógrafos anarquistas como Kropotkin llevan más de un siglo criticando esta metageografía estatista. Como demuestra Oliveras, ahora por fin es posible imaginar una metageografía libre de suposiciones estatistas.

Finalmente, Erick Heroux nos ofrece un útil "Repertorio Postanárquico". Heroux analiza las implicaciones de las redes posmodernas actuales. Estas redes se caracterizan por extensas técnicas de cooperación que implementan directamente el principio anarquista de ayuda mutua. El shareware, el freeware y el software de código abierto representan alternativas claras a la lógica económica del capitalismo. Al igual que Thomas Nail, Heroux sugiere que ya no anticipamos una futura revolución postanarquista. Más bien, estudiamos el surgimiento de una sociedad postanarquista real.

Así es el posanarquismo hoy. Ya no ofrecemos visiones, predicciones ni utopías a medias. El posanarquismo actual describe el mundo en el que vivimos. Ofrece estrategias innovadoras y eficaces para comprenderlo y conectar con él. Para una filosofía construida, en parte, sobre la renuncia a la realidad, el posanarquismo se ha vuelto sorprendentemente real. Así que úsenlo y reúsenlo. Aplíquenlo y negémoslo. Revísenlo y recíclenlo. Dejen que les hable, compañeros anarquistas, y hagan que los escuche. Puede que el posanarquismo no haya llegado para quedarse, pero ya está aquí, y el anarquismo se enriquece por ello.

Referencias

- Call, Lewis. (2011a) “Buffy, la cazavampiros postanarquista”. En *Postanarquismo: Una lectura* (Duane Rousselle y Süreyya Evren, eds.). Londres: Pluto Press.
- (2011b) “Estructuras del deseo: Perversión postanarquista en la ficción especulativa de Octavia Butler y Samuel Delany”. En *Anarquismo y sexualidad: ética, relaciones y poder* (Jamie Heckert y Richard Cleminson, eds.). Nueva York: Routledge.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. (1983) *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. (R. Hurley et al., Trad.) Minneapolis: University of Minnesota Press.

Franks, Benjamin. (2007) “Postanarquismo: una evaluación crítica”.
Revista de ideologías políticas (12)2: 127–45.

— (2008) “Postanarquismo y metaética”. Estudios Anarquistas
(16)2: 135–53.

Moore, Alan y David Lloyd. (1990) V de Vendetta. Nueva York: DC
Comics.

I. REPERTORIO POST-ANÁRQUICO

Erick Heroux ⁴

Prefacio

“Repertorio PostAnárquico” es un conjunto de proposiciones discretas sobre el postanarquismo. Estas pueden leerse como unidades independientes en cualquier orden, o también como un desarrollo lineal que se desarrolla de principio a fin. El ensayo intenta articular los principios, temas y conceptos implícitos en una variedad de escritos postanarquistas contemporáneos. Los temas incluyen: la transversalidad entre redes acéntricas y policéntricas; la tensión entre los tres ideales revolucionarios de libertad, igualdad y solidaridad; las posibles consecuencias de tomar

⁴ Durante la última década, Erick Heroux enseñó teoría cultural y literatura en varias universidades de Taiwán. Actualmente reside en Oregón y está escribiendo un libro sobre ecocrítica. Puede contactarlo por correo electrónico en heroux@efn.org

en serio la igualdad; cómo la crítica anarquista de la representación se ha visto complicada por las paradojas de la deconstrucción; la necesidad del disenso y el atractivo de la paralogía y lo dialógico; y, finalmente, por qué una definición politética⁵ del anarquismo es más adecuada que una definición esencialista.

No nos falta comunicación. Al contrario, tenemos demasiada. Nos falta creación. Nos falta resistencia al presente. La creación de conceptos en sí misma exige una forma futura, una nueva tierra y un pueblo que aún no existe [...] Este pueblo y este mundo no se encontrarán en nuestras democracias. Las democracias son mayorías, pero un devenir es, por su naturaleza, aquello que siempre elude a la mayoría.

– Deleuze y Guattari

¿Cómo llegamos a estar tan tristes? El siglo XX es la historia de revoluciones fallidas contra el capitalismo y el imperio; es decir, de las revueltas comunistas y anticolonialistas. En cambio, el capitalismo nunca ha sido tan ampliamente aceptado y abrazado, mientras que el imperio se reintroduce en la explotación neocolonial y los regímenes

5 Una clasificación politética está basada en un gran número de características y no se exige que todos los miembros de un conglomerado posean todas las características, (aunque sí que tengan cierta homogeneidad en ellas). Usualmente se procede en estos casos de forma aglomerativa. [N. T.]

nacionalistas poscoloniales que abusan grotescamente de sus propios ciudadanos. El siglo fue una trampa. Cuando no fue la violencia fascista la que destruyó el anarquismo, como en España, fue la violencia totalitaria. Cuando no fue la violencia colonial, fue la violencia poscolonial. Cuando no fue el nacionalismo, fue el terrorismo. Cuando no fue la violencia abierta, fue una forma de control aún más insidiosa, por encubierta: un control económico y técnico de poblaciones e individuos que era difícil de nombrar, y mucho menos de resistir. Estamos tristes porque fuimos seducidos y abandonados, amantes desamparados de la humanidad. Este último siglo no fue un siglo de conspiraciones, aunque muchas triunfaron. Las únicas conspiraciones permitidas fueron aquellas que se adecuaron y fomentaron la deriva total hacia el capital global. En una era de jerarquía económica, solo se permite la violencia de la economía.

Pasado, presente, futuro. Se dice a menudo que el anarquismo ya pasó. Fue una ideología del siglo XIX que se expresó en unas pocas bombas y asesinatos, los "propagandistas de los hechos". Su máxima expresión comunitaria se dio en España, antes de que los fascistas derrocaran violentamente la República en ese preludio definitivo de la Segunda Guerra Mundial. Por lo tanto, el anarquismo solo tiene un pasado, una causa perdida en un mundo maduro de estados democráticos. Así reza el folclore controlado. Sin embargo, un presente incómodo se presenta con un cierto retorno del anarquismo, los "nuevos

anarquistas", los "bloques negros", las comunidades intencionales, las zonas autónomas temporales, los centros sociales experimentales, el resurgimiento de la publicación de textos anarquistas nuevos, clásicos, relecturas y la sorprendente reaparición del símbolo de la anarquía en todas partes: afirmar que el verdadero orden surge de la libertad anárquica. No es poca ironía, una ironía histórica, que el sistema de *statu quo* del Estado de bienestar más el capitalismo sea el único que ha anunciado su propia falta de futuro: esto se ha llamado el «fin de la historia» y el «fin de la ideología». El presente es el logro máximo de las capacidades humanas, el compromiso más sabio se encuentra convenientemente cerca: el *statu quo* resulta insuperable, un presente eterno al que sería inútil oponerse, ya que todas las alternativas han fracasado. Sin embargo, como un fantasma inquietante, el anarquismo reaparece para anunciar que los informes sobre su desaparición son prematuros. Por el contrario, ahora se reinventa como “teoría poscontemporánea”, llamando la atención sobre una “comunidad venidera” (Agamben), una “democracia por venir” (Derrida), un “pueblo que aún no existe” (Deleuze y Guattari) en una paradójicamente “comunidad inconfesable” (Blanchot) en la que la “multitud” ascendente no consiste en identidades sino en “singularidades” (Hardt y Negri). Estas teorías del comunismo libertario no se autodenominan anarquistas –o al menos solo indirectamente, como puede demostrarse fácilmente en alusiones y notas a pie de página particulares–. Pero en

todas partes reaniman los temas anarquistas supuestamente muertos y rearticulan un léxico más antiguo en neologismos para las nuevas condiciones emergentes. El posanarquismo, por lo tanto, afirma su futuro; mientras que el consumismo del Estado de bienestar nunca se cansa de afirmar su eterno presente sin ningún desarrollo futuro, en completa negación de la historia.

Las personas que vendrán, aquellas evocadas por los grandes artistas, poetas y filósofos visionarios –y aquí me refiero a figuras como Blake, Whitman y Nietzsche– no serán clones de los proletarios, ni preservaciones de la cultura obrera asediada, ni un retorno a las raíces cercenadas de las tribus nativas, ni ninguna identidad esencialista (o identificación fundacionalista), ya sea masculina o femenina, negra o blanca, verdadera o falsa. Estas estilizaciones contemporáneas de la imaginería radical son rechazadas en la teoría postanarquista (y, de hecho, el esencialismo también fue rechazado con mayor frecuencia en el anarquismo clásico). En cambio, el nuevo énfasis en todo postanarquismo no reside en la preservación ni en el retorno, sino en el devenir. La imagen pura de los auténticos proletarios, aborígenes o subalternos precoloniales se transforma ahora y se abre a un futuro devenir menor. Ni mayoría ni pureza; pero de vital importancia aquí es el proceso infinitamente abierto de devenir diferente de lo que uno ya era, creando una singularidad en lugar de ser un individuo, ramificándose en lugar de buscar raíces. Las

singularidades son conjuntos únicos formados por elementos preindividuales y transindividuales, que conforman sus propios espacios y tiempos. Sin embargo, lo que se afirma y se transmite desde los diversos marxismos, anticolonialismos y el anarquismo clásico es lo que Deleuze y Guattari han catalogado como el origen del pueblo por venir: «una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada e irremediablemente menor».

¿Dónde nos encontramos hoy? Atrapados como peones entre las dos instituciones dominantes que han competido y cooperado entre sí por el acceso a nuestra dominación: el Estado y la Corporación. Nuestra alternativa política no será tomar el control y convertirnos en la corporación ni en el Estado. Sino más bien, eludir estas instituciones mediante la descentralización, que las debilita a ambas. Ambas instituciones dominantes operan como jerarquías. Cada vez más, también parecen operar como redes, un poder difuso que se infiltra en el tejido social como "gubernamentalidad" o "biopoder" que nos somete no mediante la disciplina o la conformidad con las normas, sino más bien impregnando profunda y seductoramente su modelo de nuestros supuestos "intereses" en nuestros propios sueños y deseos. Este poder en red derrumba las fronteras entre lo público y lo privado, entre el trabajo y el ocio, entre la economía doméstica y la economía global. Pero este poder, insidiosamente efectivo, es meramente una estrategia contingente, una pantalla que mantiene las jerarquías,

bastante obvias, que sustenta. Nuestra operación alternativa también son redes, pero redes que no son pantallas, sino redistribuciones de poder. Quién habla, quién puede ser escuchado, quién puede ver, quién puede ser visto, quién puede decidir, qué se permite decidir: todo esto se redistribuye en redes genuinas.

Redes. Redes de todo tipo para distintos propósitos, con distintos tipos de conectividad. Curiosamente, los estudios de redes han demostrado que no todos los nodos de una red están igualmente descentrados. Las redes son potencialmente acéntricas, pero de hecho evolucionan hacia una policéntrica: algunos nodos son mucho más utilizados y útiles que otros. La interconectividad completamente acéntrica es virtual y está disponible; sin embargo, en la práctica, la mayoría de las interconexiones pasan por un número menor de centros principales. El mayor número de nodos restantes se vuelve relativamente marginal, aunque siguen conectados entre sí y potencialmente capaces de volverse más "centrales". El resultado es un híbrido de jerarquía e igualdad: ambas / y, sin embargo, ninguna / ni vertical ni horizontal: algo intermedio. Se requiere un nuevo concepto: una interacción diagonal, o mejor, transversal. Las redes ejemplifican la hibridez, la igualdad, la libertad, la interconexión mutua y la polifonía dialógica de la clave de la transvaloración postanarquista de todos los valores. La comunidad emergente está interconectada y llega a través de

estructuras interconectadas, y crea una red: policéntrica cuando quiere serlo, y, sin embargo, siempre descentrada o acéntrica si así lo desea. La red posibilita y resulta del sistema autoorganizado de singularidades en interconexión mutua.

Conferencias multinacionales, celebradas con bombos y platillos en ciudades como Kioto, Seattle, Génova, Copenhague, etc., han demostrado repetidamente el fracaso de los administradores de élite para llegar a un acuerdo viable sobre la mejor manera de repartir el botín, preservar los privilegios, garantizar la sostenibilidad del capitalismo, hacer que el poder parezca atractivo y, en resumen, cómo salvar el *statu quo* de sus propios venenos. Esta notable serie de fracasos ha dado lugar a una serie igualmente notable de olvidos en los medios de comunicación. Ya sea por amnesia o por malicia deliberada, el resultado ha sido que solo un grupo inspirado de manifestantes ha exigido un despertar de este estupor, aunque estos manifestantes suelen ser representados mientras son pateados y rociados con gas pimienta por las diversas guardias nacionales del mundo, ahora vestidos indistinguiblemente con los uniformes de los soldados de asalto de La Guerra de las Galaxias. (El nuevo Imperio no es sutil en su simbolismo). Las negociaciones oficiales intentan preservar el *statu quo* mientras alcanzan acuerdos para encubrir las contradicciones entre los nacionalismos y la gobernanza global. Solo los manifestantes han podido

proponer una alternativa a estas negociaciones fallidas: un mundo alternativo al modelo de globalización tradicional. El análisis más profundo demuestra que otro mundo no solo es posible, sino necesario. Esta alternativa necesaria se alinea con los principios de la gobernanza postanarquista.

El anarquismo se inspiró y se inspira en esa antigua trinidad revolucionaria de igualdad, libertad y solidaridad (prefiero este último término a la "hermandad" patriarcal de la fraternidad). El anarquismo nunca se realiza plenamente, pero es el ideal político por el que se debe trabajar continuamente, más democrático que la "democracia" tal como se establece actualmente en los sistemas de representación estatal. Como ideal, nunca está plenamente presente, pero siempre tiene el potencial de sacar lo mejor de las formas de sociabilidad libre. Incluso en nuestros Estados actuales, son las prácticas anarquistas las que prosperan entre las grietas de los sistemas fallidos. El anarquismo, como teoría y praxis, ha sido el más fiel a la antigua trinidad ideal y ha trabajado para desarrollar prácticas de la vida cotidiana que cultiven una comunidad viable, una que pueda negociar las tensiones muy reales entre los tres: cuando la igualdad viola la libertad o viceversa; o cuando la libertad viola la solidaridad, y así sucesivamente. El anarquismo, en su máxima expresión, nunca se limitó a la «libertad», la «igualdad» ni la «ayuda mutua» en sí mismas, sino más bien a afirmar las tres a pesar de las tensiones. Reconocer que la tensión siempre existirá

entre estos tres ideales revolucionarios y afirmar esta tensión como productiva y valiosa es el tiempo revolucionario del postanarquismo.

El anarquismo clásico rechazó radicalmente la representación, es decir, a los representantes que hablan en lugar de otros. La teoría postestructuralista añade algunas capas de crítica a esto. El postanarquismo continuará interpretando el rechazo anarquista con / a través / en contra de la complicación postestructuralista de la representación. La cuestión de la representación nunca se resolverá de una vez por todas, ya que descubrimos que el lenguaje en sí mismo es representación y, como tal, no puede simplemente descartarse, sino solo verse a través de un constructo, incluso cuando se emplea necesariamente. No existe una presencia natural predefinida que garantice la verdad última de una re-presencia de la representación; sin embargo, esto también implica que todo lo que tenemos en términos de significado son representaciones. Podemos asumir que la presencia está ahí, pero la significatividad de este o aquel significado es siempre una re-presentación. Y las representaciones tienen consecuencias. Hasta aquí, Derrida en pocas palabras, comienza con su argumento de que no existe un significante trascendental, pero la significación siempre está en marcha en un sistema interminable de diferencias, donde cada diferencia que marca algo significativo solo puede hacerlo en esta misma distinción relacional con todas las diferencias adyacentes –

que en sí mismas no son presentes ni presencias, sino también diferencias relacionales—. Este será un tema postanarquista, inexorablemente corrosivo para todos los supuestos naturalistas sobre la identidad y el lugar apropiado de mi propiedad. Las representaciones siempre están desnaturalizadas, son antinaturales. Incluso la mimesis, como reflejo directo de la naturaleza, ha demostrado ser histórica en lugar de natural, como lo ha demostrado la historia de las artes y las ciencias. La historia de Collingwood sobre La idea de la naturaleza, junto con el estudio de Auerbach sobre la mimesis en la historia de la representación literaria, me vienen a la mente como ejemplos decisivos de mi tema: la «naturaleza» recibe diversos significados, su representación se desliza entre una gama de equívocos, connotaciones, contradicciones, modos, epistemes, géneros, y esto continúa hasta el infinito. La consecuencia es una gama de significados diversos.

Mi espejo, mi yo. No hay garantía esencial de que un sujeto auténtico ofrezca la verdadera representación de esa posición desde esa posición. Las autorrepresentaciones son tan susceptibles al autoengaño como las representaciones del Otro y las representaciones que el Otro tiene de mí mismo. El desconocimiento es a veces una proyección de las características que uno desconoce sobre otro, como en la metáfora de Jung de "la sombra"; pero también el desconocimiento es una experiencia de espejo. Es decir, verse a uno mismo y, sin embargo, no ver en absoluto lo que

otros ven cuando uno te ve. Un ejemplo dramático del espejo como desconocimiento, sin duda demasiado literalizado, se encuentra en la película taiwanesa Yi-yi (traducida como Uno y Uno) del difunto director Edward Yang. En la película, un niño pequeño toma docenas de fotografías de personas "a sus espaldas", por así decirlo; literalmente, fotos de sus espaldas. Luego, el niño les presenta estas fotos a cada persona como un regalo misterioso. Más adelante en la película, se le pregunta sobre esta peculiar afición. Hablando como un verdadero artista, la respuesta del niño es a la vez precoz e inocente; explica que quiere que las personas vean una faceta de sí mismas que normalmente no pueden ver. No sabemos cómo nos ven los demás desde atrás. Las representaciones del niño son el punto de vista del Otro, inaccesible en el espejo. Esto también explica lo escalofriante de la famosa pintura del surrealista Magritte, en la que un hombre se mira al espejo y se queda atónito al descubrir que solo puede ver su espalda, pero no su rostro, en una inversión típicamente surrealista. El ingenio aquí reside en la implicación de que la situación real en la normalidad cotidiana es simplemente una inversión de este punto ciego enloquecedor. Así también, el cine tiene el potencial, a veces cumplido, de representarnos mejor de lo que hemos sido capaces de vernos sin este aparato y sin esta Otra perspectiva.

Debemos desconfiar de la representación, incluso en contra de ella, pero la paradoja, probablemente la aporía, es

que no podemos existir sin ella. El anarquismo clásico tenía razón al oponerse a la representación, y cabe destacar que esto sigue siendo importante. En política, la igualdad y la representación se encuentran en una tensión contradictoria, al igual que la libertad y la representación. Debemos reafirmar el principio de participación abierta en la toma de decisiones, especialmente permitiendo que quienes se verán más afectados por una decisión tengan la mayor participación posible en ella. Sin embargo, la cuestión de la representación sigue sin resolverse. Toda representación es, en el mejor de los casos, parcial, distorsionada y perversa, incluida la autorrepresentación. No siempre ofrecemos las mejores o, mejor dicho, las únicas representaciones de nosotros mismos. La representación en sí misma es, sin duda, un problema complejo, sobre todo para el anarquismo, ya que no es un fenómeno meramente psicológico o estético, como he sugerido hasta ahora, sino también un enorme problema político. Propongo que experimentemos reflexionando más sobre estos problemas de la representación incorporando la noción de igualdad, por así decirlo, desde atrás, para complementar las nociones de libertad individual y solidaridad. Mi énfasis en la igualdad puede resultar extrañamente desconcertante, a menos que hayan leído a Rancière, a quien nomino como postanarquista, en mi representación. «Igualdad» es la palabra clave de sus numerosas obras y el principio mediante el cual Rancière propone repensar la democracia, la educación, la práctica artística, la interpretación literaria,

etc. Ha insistido en repetidas ocasiones en que la igualdad no es una afirmación ontológica, ni normativa, biológica o esencialista. Se trata de un principio político, no ontológico. En cambio, la égalité es una hipótesis teórica que debe ser puesta a prueba: ¿Qué pasaría si, lamentablemente por primera vez, empezáramos a tomar en serio el principio de igualdad en tantas situaciones como fuera posible? ¿Qué pasaría, por ejemplo, si asumiéramos que los estudiantes son realmente iguales a sus maestros, simplemente como un experimento mental y luego quizás como una praxis? Podríamos sorprendernos, como nos muestra el libro de Rancière sobre el educador del siglo XVIII, Jacotot (*El maestro ignorante*). El supuesto político y pragmático de la igualdad puede llevar a experiencias de aula donde esta igualdad se manifieste, es decir, donde los estudiantes pueden enseñarse a sí mismos tanto como el profesor.

¿Qué pasaría si asumimos que el lector es igual al escritor? ¿Y si el espectador es igual al artista? ¿Y si todos tuvieran, en principio, la misma capacidad fundamental para comprender, hablar e interpretar? La representación, por lo tanto, seguiría siendo problemática, pero se convertiría, como por primera vez en la historia, en un juego de iguales. Su representación de mí, supongamos al comienzo de este juego, es igual a mi representación. La representación que uno hace de su propio interés es igual, no siempre mejor, que la representación que el otro hace de ese mismo interés. Ambos entran en el juego o la competencia como supuestos

iguales, compitiendo por la atención. De nuevo: esto no es una afirmación sobre la verdad, la eternidad, la realidad ni la ontología. Al no ser ninguna de ellas, es una reivindicación política para pensar y practicar la democracia. No habrá jerarquía, ni siquiera una jerarquía invertida en la que el individuo libre sea el monarca de su castillo. En cambio, vivimos juntos en un mundo de conflictos inevitables y representaciones en pugna. El mérito de cualquier afirmación que informe nuestra decisión se basará en otros criterios, pero no en el origen de ese argumento, ya sea del sujeto o del otro.

¿Consenso o disenso? Lo que he argumentado hasta ahora no propone que todas las opiniones sean iguales, como a veces afirman los estudiantes universitarios de segundo año. La igualdad es una estrategia política, no puro relativismo. Sin embargo, ahora se presume que las opiniones disidentes tienen la misma capacidad y los mismos derechos de expresión que las de los expertos consagrados. El disenso se afirma, no como un fin noble ni como un medio para otro fin como el consenso, sino más inmediatamente como una necesidad que surge de la igualdad en un mundo de alteridad. Un nombre más adecuado aquí es diálogo –y no simplemente un diálogo cualquiera, sino, siguiendo a Bajtín, «lo dialógico», una lógica de polifonía que incluye la disonancia–. Además, en la ciencia posmoderna, este disenso como polifonía se convierte en lo que Lyotard llamó «paralogía» –en la que los modelos y paradigmas científicos

buscan paradojas y proliferan una amplia gama de teorías, enfoques y objetos; diversificándose con modos innovadores de representación, múltiples epistemologías y discursos. Lyotard comprendió el valor del disenso no solo para el conocimiento científico de vanguardia, sino también para la justicia. En un mundo de alteridad, de identidades en proliferación, de subjetividades fluidas, de cosmovisiones inconmensurables, ¿cómo alcanzar la justicia? ¿Qué juego de lenguaje debería decidir esto? ¿Qué epistemología debería predominar? Lyotard y Bajtin coinciden con el enfoque anarquista sobre este problema: nadie debería dominar. La inconmensurabilidad no es el problema; la dominación sí lo es. El problema que nos legó la modernidad es la hegemonía de una única forma de pensar, de hablar sobre la verdad, la bondad y la belleza. El monólogo monolítico de la tecnocracia, la producción en masa, los medios de comunicación, el desencanto, la jaula de hierro de la racionalidad y el materialismo de Weber, la reducción de los pueblos al homo oeconomicus delimitado como un interés propio competitivo, etc. Pero dentro de esta modernidad tan familiar existía una potencial apertura posmoderna hacia el exterior, a veces activada como un modernismo opositor. El resultado es que Lyotard señala cómo hoy podríamos hacer que toda la información estuviera igualmente disponible, y entonces empezar a jugar. La condición monológica de la posmodernidad alberga las semillas de un posmodernismo alternativo, un anarquismo dialógico manifestado en Internet: ese vasto

mundo virtual sin Estado, compuesto de técnicas de cooperación y shareware, de contenido gratuito aportado libremente por cualquiera por igual. Internet es la manifestación más clara de la cooperación espontánea que trasciende las naciones, por encima y por debajo de ellas, una manifestación de lo dialógico y del disenso. La red y su red mundial no prefiguran tanto una comunidad posanarquista futura, sino que son hoy los bienes comunes comunicacionales planetarios de una sociedad posanarquista real.

¿Cómo evita el disenso posmoderno la acusación, aún grave, de relativismo descuidado? Asumir en principio la igualdad de potencial no implica concluir apresuradamente que este potencial se realiza automáticamente, y mucho menos que la opinión de todos sea "igualmente correcta" o incluso "igualmente incorrecta". Si bien esta última negación es muy tentadora, también es un error grave. Supongamos con mayor precisión que todos tienen el mismo potencial para alcanzar una visión mejor o más completa: usted y yo, expertos y novatos, minorías y mayorías, anfitriones e invitados, hombres y mujeres, tanto Kant como Hegel, Darwin y Kropotkin, Marx y Bakunin, y, en los límites de nuestra capacidad de imaginar, incluso Sarah Palin y Osama bin Laden tienen, después de todo, el mismo potencial para desarrollar una representación adecuada de sí mismos y de los demás. Esto dista mucho de la afirmación descuidada de que todas estas representaciones son igualmente

verdaderas, buenas o bellas. Tampoco son igualmente falsas, malas o feas. De nuevo, esta es una gran tentación que debemos superar. El principio de una política de representación igualitaria afirma necesariamente también el valor del disenso. En la medida en que esta sea una conclusión incómoda o decepcionante, se refleja el grado de desconfianza en la igualdad misma. Alternativamente, en la medida en que esto se vuelva aceptable, tanto personal como políticamente, se refleja el grado de confianza en el postanarquismo.

Conjunto politético⁶: ¿o cómo definir el anarquismo? Como tradición, el anarquismo nunca fue una sola cosa. También tiene una historia de desacuerdos e incluso divisiones sectarias, y al menos diversos énfasis en diversos temas. Ciertamente, el anarquismo se opone a la dominación, pero algunos anarquistas creen en Dios o en el beneficio de la patria potestad sobre sus hijos. Otros no. Ciertamente, el anarquismo es antiestatal. Aun así, algunos anarquistas argumentan que, dado que las corporaciones transnacionales son en muchos casos más poderosas que el Estado, nos correspondería modular esta postura antiestatal para ser más prácticos y tácticos al abordar las crisis sociales donde el Estado puede regular y mitigar algunas de las prácticas abusivas del capitalismo. La principal tradición del anarquismo era anticapitalista e incluso comunal. Sin embargo, algunos anarquistas apoyan el individualismo. La

⁶ Adj. Que abarca muchas ciencias o artes. [N. T.]

mayoría son modernistas, pero algunos son primitivistas. Algunos anarquistas son pacifistas, mientras que otros practican la "propaganda por los hechos" con cócteles molotov y otros. Entre estos últimos, la mayoría creen que la violencia solo debe aplicarse contra la propiedad, pero no contra las personas. Algunos anarquistas creen en la reforma gradual, otros en la revolución repentina, mientras que otros rechazan tanto la reforma como la revolución en favor de reconstruir el tejido social desde una posición externa, o quizás desde adentro con servicios, grupos y prácticas alternativas. Estas numerosas diferencias son extensas y perennes, a pesar del intento ocasional de reunir un "anarquismo sin adjetivos" ecuménico y abarcador, como Fernando Tarrida del Mármol propuso en Cuba y también Voltairine de Cleyre en Estados Unidos a finales del siglo XIX. El postanarquismo, obviamente, reedita un adjetivo. Este adjetivo molesta a algunos anarquistas. Sin embargo, es el sustantivo «anarquismo», no el adjetivo, el que tradicionalmente ha requerido este o aquel modificador: individualista, social, sindicalista, verde, libertario, comunal, activista, pacifista, no occidental, etc. Propongo pensar en esta controvertida cuestión de la definición mediante el enfoque científico denominado «clasificación politética». Una definición politética no es monotética, como en el enfoque de Aristóteles para definir una categoría por sus propiedades, que deben ser necesarias y suficientes. No existe una definición monotética del anarquismo, ya que algunos de los aspectos mencionados son necesarios pero

no suficientes, mientras que otros podrían parecer suficientes, pero no son necesarios. En lugar de disciplinar la tradición del anarquismo para que se ajuste a una definición esencialista, supongo que podríamos utilizar un enfoque anarquista de la definición, uno no esencialista, más inclusivo y que desautorice. La clasificación politética parece útil y se utiliza rigurosamente en varias ramas de la biología. El enfoque no es difícil. Se observa un conjunto de características o cualidades que, en nuestro caso, corresponden al anarquismo.

Convenimos entonces en que, siempre que algo posea cierto número de esas cualidades, probablemente la mayoría, aunque no todas, se trata, por definición, de anarquismo. Sin embargo, el conjunto de cualidades es igual en un sentido específico: ninguna es necesaria en sí misma. Algunas podrían estar ausentes, pero la definición seguiría siendo válida si se cumplieran la mayoría de las características, en cualquier combinación posible. En lugar de un anarquismo sin adjetivos, este es un anarquismo con muchos adjetivos posibles.

Dependiendo del número de cualidades o aspectos del anarquismo que se incluyan en este conjunto politético, las posibles permutaciones serían pocas o muchas, delimitadas y estrictas, o extensas y laxas. Aquí nos topamos de nuevo con uno de los secretos a voces de la deconstrucción: por un lado, las definiciones no son inamovibles, mientras que por otro, no carecen de sentido.

Las definiciones funcionan en el mundo real, aunque no se den como mandamientos en el Monte Sinaí. Con frecuencia, las definiciones se deslizan como si fueran escurridizas a nuestro alcance cognitivo. Nosotros mismos solemos equivocarnos con frecuencia en las discusiones, por no mencionar cómo cambian las definiciones en los debates entre la multitud.

La representación del anarquismo en sí misma debería ser una representación anarquista, ya que tendrá consecuencias. Incluso si tachamos un término en nuestra discusión [Derrida usó el latín *sous rature* (bajo borrado)], incluso cuando tachamos una definición esencialista, esta sigue funcionando de cierta manera, de modo que nos vemos obligados a señalar sus consecuencias para nuestro pensamiento. O bien, sigue siendo necesaria incluso cuando reconocemos su inexactitud. Así, por ejemplo, el significante "raza" podría ser marcado tan infelizmente como la raza porque, aunque ha sido deconstruido (mostrando en efecto que su construcción social no está fundamentalmente basada en ningún significado biológico, sino que se basa más bien en oposiciones binarias y formaciones sociales jerárquicas), aún así, el término inadecuado continúa siendo necesario, aunque solo sea de alguna manera recientemente distanciada.

En la ciencia contemporánea, "raza" es una categoría política muy vaga. No existe una definición monotética para la raza a nivel de ADN, ya que los genes necesarios y/o

suficientes no corresponden a ninguna definición social. En cambio, hay un sorprendente rango de variación en grupos que son más politéticos. Hoy en día, nadie cree realmente en la raza como una cosa en sí misma reificada, un nómeno esencialista, y sin embargo, la raza continúa operando con consecuencias genuinas: a veces como autoafirmación para grupos étnicos (o lo que Gayatri Spivak llama "esencialismo estratégico") y otras veces se utiliza para oprimir a esos grupos. A veces se utiliza la raza para identificar grupos genéticos que marcan una diferencia real en el tratamiento médico de enfermedades, pero siempre de forma politética. Estos grupos tienden a ser poblaciones específicas mucho más pequeñas dentro de los grupos más amplios que hemos aprendido a considerar "raciales".

En cuanto al problema en cuestión, mi sugerencia es que una definición politética del anarquismo es consecuente con sus objetivos. Esta sensibilidad, aunque consecuente, sobre el «anarquismo» en sí mismo es, en parte, lo que significa el término «postanarquismo». Y debería ser de mayor interés para los anarquistas que este enfoque sea fiel a una epistemología postanarquista, en la que la mayoría de las características que definen al anarquismo de diversas maneras se muestran ahora retroactivamente aplicables a una epistemología: ¿cómo conocemos y cómo representamos adecuadamente nuestra realidad? Pues bien, sin autoritarismo, dominación ni monólogo; pero con libertad, igualdad y solidaridad. En resumen, con genuino

respeto por el principio dialógico, por la participación, por la igualdad de potencial, por la innovación, la proliferación, el disenso, la paralogía, el policentrismo, la transversalidad de las conexiones y la apertura al intercambio de información entre todos, de todos y para todos, sin límites. Con esto como repertorio, que comience el juego.

Anarchist Developments in Cultural Studies

“El postanarquismo hoy”

Enero de 2010

II. LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA RECONSIDERADA: LA POLÍTICA RADICAL Y EL PROBLEMA DE LA AUTODOMINACIÓN

Saúl Newman ⁷

Prefacio

En este artículo investigo el problema de la servidumbre voluntaria –desarrollado inicialmente por Étienne de la

⁷ Saul Newman es profesor de Teoría Política en Goldsmiths, Universidad de Londres. Su investigación se centra en la teoría política y social radical, en particular la que se nutre de perspectivas como el postestructuralismo, el análisis del discurso y la teoría psicoanalítica. Ha escrito libros como "De Bakunin a Lacan: Antiautoritarismo y la dislocación del poder" (Lexington, 2001), "Poder y política en el pensamiento postestructuralista: Nuevas teorías de lo político" (Routledge, 2005) y "Universalidades inestables: Posmodernidad y política radical" (Manchester University Press, 2007). Su libro más reciente, publicado por Edinburgh University Press, se titula "La política del postanarquismo" (2010).

Boétie— y exploro sus implicaciones para la teoría política radical actual. El deseo de autodominio ha demostrado ser un obstáculo importante para proyectos de liberación humana como el marxismo revolucionario y el anarquismo, lo que exige nuevas comprensiones de la subjetividad y el deseo revolucionario. Como muestro, son centrales aquí los proyectos micropolíticos y éticos que cuestionan el propio apego subjetivo al poder y la autoridad —proyectos elaborados, de diferentes maneras, por pensadores tan diversos como Max Stirner, Gustav Landauer y Michel Foucault—. Argumento que la cuestión de la servidumbre voluntaria debe ser considerada más seriamente por la teoría política, y que un abordaje de este problema saca a la luz una tradición contrasoberana en la política, en la que la preocupación central no es la legitimidad del poder político, sino más bien las posibilidades de nuevas prácticas de libertad.

Introducción

En este artículo exploraré la genealogía de cierto discurso político contrasoberano, que parte de la pregunta "¿por qué obedecemos?". Esta pregunta, inicialmente planteada por el filósofo Étienne de la Boétie en sus investigaciones sobre la tiranía y nuestra servidumbre voluntaria a ella, parte de la postura opuesta a la problemática de la soberanía planteada

por Bodin y Hobbes. Además, sigue siendo un problema central y sin resolver en el pensamiento político radical, que opera necesariamente dentro del horizonte ético de la emancipación del poder político. Sugiero que abordar el problema de la servidumbre voluntaria requiere una exploración de nuevas formas de subjetividad, ética y prácticas políticas a través de las cuales se cuestionan nuestros vínculos subjetivos con el poder; y exploro estas posibilidades a través de la tradición revolucionaria del anarquismo, así como a través de un compromiso con la teoría psicoanalítica. Mi argumento aquí es que no podemos contrarrestar el problema de la servidumbre voluntaria sin una crítica de la idealización y la identificación, y aquí recurro a pensadores como Max Stirner, Gustav Landauer y Michel Foucault, todos los cuales, de diferentes maneras, desarrollan una micropolítica y una ética de la libertad que apunta a deshacer los vínculos entre el sujeto y el poder.

La impotencia del poder

La cuestión planteada por Étienne de la Boétie a mediados del siglo XVI en *Discours de la servitude volontaire, ou Le Contr'Un*, sigue vigente hoy en día y puede considerarse todavía una cuestión política fundamental:

Mi único objetivo en esta ocasión es descubrir cómo puede suceder que un gran número de individuos, de pueblos, ciudades y naciones puedan permitir que un hombre los tiranice, un hombre que no tiene otro poder que el que ellos mismos le dan, que no podría hacerles daño si no estuvieran dispuestos a sufrirlo, y que nunca podría hacerles daño si no estuvieran más dispuestos a soportarlo que a interponerse en su camino (Étienne de la Boétie, 1988).

La Boétie explora el vínculo subjetivo que nos ata al poder que nos domina, que nos cautiva y seduce, nos ciega y nos hipnotiza. La lección esencial aquí es que el poder no puede basarse en la coerción, sino que en realidad se basa en nuestro poder. Nuestra aquiescencia activa al poder constituye, al mismo tiempo, este poder. Para La Boétie, entonces, para resistir al tirano, solo necesitamos darle la espalda, retirarle nuestro apoyo activo y percibir, a través del hechizo ilusorio que el poder logra lanzar sobre nosotros –una ilusión en la que participamos–, su debilidad y vulnerabilidad. La servidumbre, entonces, es una condición de nuestra propia creación, es completamente voluntaria; y todo lo que se necesita para liberarnos de esta condición es el deseo de no ser más subyugados, la voluntad de ser libres.

Este problema de la servidumbre voluntaria es exactamente el opuesto al que planteó Hobbes un siglo después. Mientras que para La Boétie es antinatural estar sometidos al poder absoluto, para Hobbes es antinatural

vivir en cualquier otra condición; la anarquía del estado de naturaleza, para Hobbes, es precisamente una situación antinatural e insoportable. La problemática de la autodominación de La Boétie invierte así toda una tradición de teoría política basada en la legitimación del soberano, una tradición que aún hoy sigue muy vigente. La Boétie parte de la postura opuesta, la de la primacía de la libertad, la autodeterminación y los vínculos naturales de la familia y la camaradería, en contraposición a los vínculos antinaturales y artificiales de la dominación política. La libertad es algo que debe protegerse no tanto contra quienes desean imponernos su voluntad, sino contra nuestra propia tentación de renunciar a ella, de dejarnos deslumbrar por la autoridad, de canjearla por riqueza, posiciones, favores, etc. Lo que debe explicarse, entonces, es el vínculo patológico con el poder que desplaza el deseo natural de libertad y los lazos de libertad que existen entre las personas.

Sin embargo, las explicaciones de Boétie sobre la servidumbre voluntaria no son del todo adecuadas ni convincentes: la atribuye a una especie de desnaturalización, por la cual los hombres libres se vuelven afeminados y cobardes, permitiendo así que otro los domine. No obstante, plantea, creo, una de las preguntas fundamentales para la política –y especialmente para la política radical–, a saber, ¿por qué las personas, en algún nivel, desean su propia dominación? Esta pregunta inaugura una teoría política contrasoberana, una línea de

investigación libertaria que es retomada por varios pensadores. Wilhelm Reich, por ejemplo, en su análisis freudomarxista de la psicología de masas del fascismo, señaló un deseo de dominación y autoridad que no podía explicarse adecuadamente a través de la categoría marxista de falsa conciencia ideológica (Reich, 1980). Pierre Clastres, el antropólogo de la libertad, vio el valor de La Boétie al mostrarnos la posibilidad de que la dominación no sea inevitable. Que la servidumbre voluntaria fue resultado de una desgracia histórica (o prehistórica), una cierta caída en desgracia, un desvanecimiento de la condición de libertad primitiva y apátrida hacia una sociedad dividida entre dominadores y dominados. Aquí, el hombre ocupa la condición de lo innombrable (ni hombre ni animal): tan alienado está de su libertad natural, que libremente elige, desea, la servidumbre –un deseo completamente desconocido en las sociedades primitivas (Clastres, 1994: 93–104). Siguiendo el relato de Clastres, Gilles Deleuze y Félix Guattari exploraron el surgimiento del Estado y cómo este se basa no tanto, o no del todo, en la dominación y captura violentas, sino más bien en la autodominación del sujeto a nivel de su deseo –una represión que en sí misma es deseada. El Estado actúa para canalizar el deseo del sujeto a través de estructuras de pensamiento autoritarias y jerárquicas y modos de individualización⁸.

⁸ Deleuze y Guattari señalan la misteriosa manera en que estamos ligados al poder estatal, algo que el término «servidumbre voluntaria» ilumina y

Además, el situacionista Raoul Vanegeim demostró, en un análisis que guarda sorprendentes similitudes con el de La Boétie, que nuestra obediencia se compra y se sostiene con pequeñas compensaciones, un poco de poder como recompensa psicológica por la humillación de nuestra propia dominación:

Los esclavos no lo son voluntariamente por mucho tiempo si no se les compensa su sumisión con una pizca de poder: toda sujeción conlleva el derecho a cierto grado de poder, y no existe poder que no incorpore cierto grado de sumisión. Por eso algunos aceptan con tanta facilidad ser gobernados (Vanegeim, 1994: 132).

¿Otra política...?

El problema de la autodominación nos muestra que la conexión entre política y subjetivación debe investigarse más a fondo. Crear nuevas formas de política –que es la tarea teórica fundamental hoy en día– requiere nuevas formas de subjetividad, nuevos modos de subjetivación. Además, contrarrestar la servidumbre voluntaria implicará

oscurece a la vez: «El Estado no es, sin duda, el lugar de la libertad, ni el agente de la servidumbre forzada o la captura. ¿Deberíamos entonces hablar de «servidumbre voluntaria»?». Véase Deleuze y Guattari (2005: 460).

nuevas estrategias políticas, de hecho, una comprensión diferente de la política misma. Con razón, La Boétie reconoce el potencial de dominación en cualquier democracia: el líder democrático, elegido por el pueblo, se embriaga con su propio poder y se inclina cada vez más hacia la tiranía. De hecho, podemos ver la democracia moderna en sí misma como un ejemplo de servidumbre voluntaria a escala masiva. No se trata tanto de que participemos en una ilusión mediante la cual las élites nos engañan haciéndonos creer que tenemos una voz genuina en la toma de decisiones. Se trata más bien de que la democracia misma ha fomentado una satisfacción masiva con la impotencia y un amor generalizado por la sumisión.

Como alternativa, La Boétie afirma la idea de una república libre. Sin embargo, yo sugeriría que lo contrario de la servidumbre voluntaria no es una república libre, sino otra forma de política. Las repúblicas libres tienen una dominación propia, no solo en sus leyes, sino también en el gobierno de las clases ricas y propietarias sobre las pobres. Más bien, cuando consideramos formas alternativas de política, cuando pensamos en maneras de implementar y maximizar las posibilidades de no dominación, creo que deberíamos considerar la política del anarquismo, que es una política de antipolítica, una política que busca la abolición de las estructuras de poder político y autoridad consagradas en el Estado.

El anarquismo, la más herética de las filosofías políticas radicales, ha vivido durante mucho tiempo en la marginalidad. Esto se debe en parte a su naturaleza heterodoxa, a que no puede englobarse en un único sistema de ideas o cuerpo de pensamiento, sino que se refiere a un conjunto diverso de ideas, enfoques filosóficos, prácticas revolucionarias, movimientos e identidades históricas. Sin embargo, lo que hace esencial una reconsideración del pensamiento anarquista es que, de todas las tradiciones radicales, es la más sensible a los peligros del poder político, al potencial de autoritarismo y dominación que conlleva cualquier acuerdo o institución política. En este sentido, es particularmente cauteloso con los vínculos que relacionan a las personas con el poder. Por eso, a diferencia de los marxistas-leninistas, los anarquistas insistían en que el Estado debía ser abolido en las primeras etapas de la revolución: si, por el contrario, el poder estatal era tomado por una vanguardia y utilizado –bajo la «dictadura del proletariado»– para revolucionar la sociedad, este, en lugar de desvanecerse, se expandiría en tamaño y poder, generando nuevas contradicciones y antagonismos de clase. Imaginar, en otras palabras, que el Estado era una especie de mecanismo neutral que podía utilizarse como herramienta de liberación si la clase adecuada lo controlaba era, según los anarquistas clásicos del siglo XIX, inmersos en importantes debates con Marx, una pura fantasía que ignoraba la lógica inextricable de la dominación y las tentaciones y atractivos del poder político. Por eso, el

anarquista ruso Piotr Kropotkin insistió en que el Estado debía examinarse como una estructura específica de poder que no podía reducirse a los intereses de una clase en particular. Era, en su esencia misma, dominante: «Y hay quienes, como nosotros, ven en el Estado, no solo su forma real y todas las formas de dominación que pueda asumir, sino, en su esencia misma, un obstáculo para la revolución social» (Kropotkin, 1943). El poder del Estado, además, se perpetúa a través del vínculo subjetivo que establece con quienes intentan controlarlo, mediante la influencia corruptora que ejerce sobre ellos. En palabras de otro anarquista, Mijaíl Bakunin: «Por supuesto, todos somos socialistas y revolucionarios sinceros, y aun así, si tuviéramos poder [...] no estaríamos donde estamos ahora» (Bakunin, 1953: 249).

Esta crítica inflexible del poder político, y la convicción de que la libertad no puede concebirse en el marco del Estado, es lo que distingue al anarquismo de otras filosofías políticas. Contrasta con el liberalismo, que es en realidad una política de seguridad, donde el Estado se hace necesario para proteger la libertad individual de la libertad de los demás: de hecho, la actual securitización del Estado mediante el estado de excepción permanente revela la verdadera cara del liberalismo. También difiere en este aspecto del socialismo, que considera al Estado esencial para una sociedad más igualitaria, y cuyo declive terminal se puede atestiguar en el triste destino de los partidos

socialdemócratas actuales, con su centralismo autoritario, sus fetiches de la ley y el orden y su absoluta complicidad con el neoliberalismo global. Además, el anarquismo debe distinguirse del leninismo revolucionario, que ahora representa un modelo completamente obsoleto de política radical. Lo que define al anarquismo, entonces, es el rechazo del poder estatal, incluso de la estrategia revolucionaria de tomar el poder estatal. En cambio, el anarquismo se centra en la autoemancipación y la autonomía, algo que no se puede lograr a través de canales democráticos parlamentarios o mediante vanguardias revolucionarias, sino mediante el desarrollo de prácticas y relaciones alternativas basadas en la libre asociación, la libertad igualitaria y la cooperación voluntaria.

Debido a su alteridad o exterioridad respecto a otras formas de política estatista, el anarquismo se ha visto ampliamente eclipsado dentro de la tradición política radical. Sin embargo, yo diría que actualmente nos encontramos en una especie de momento anarquista en términos políticos. Lo que quiero decir es que, con el eclipse del proyecto de Estado socialista y el leninismo revolucionario, y con la involución de la democracia liberal hacia una política de seguridad limitada, la política radical actual tiende a situarse cada vez más al margen del Estado. El activismo radical contemporáneo parece reflejar ciertas orientaciones anarquistas al enfatizar las redes descentralizadas y la acción directa, en lugar del liderazgo

partidista y la representación política. Existe una especie de desapego del poder estatal, un deseo de pensar y actuar más allá de sus estructuras, en dirección a una mayor autonomía. Estas tendencias se están acentuando con la actual crisis económica, algo que señala los límites mismos del capitalismo y, sin duda, el fin del modelo económico neoliberal. La respuesta a las deficiencias del neoliberalismo no es una mayor intervención estatal. Resulta absurdo hablar del regreso del Estado regulador: de hecho, el Estado nunca desapareció bajo el neoliberalismo, y toda la ideología del «libertarismo» económico ocultó un despliegue mucho más intenso del poder estatal en el ámbito de la seguridad, la regulación, la disciplina y la vigilancia de la vida social. Es evidente, además, que el Estado no nos ayudará en la situación actual; no tiene sentido buscar su protección. De hecho, lo que está surgiendo es una especie de desvinculación del Estado; las insurrecciones venideras desafiarán la hegemonía del Estado, que vemos gobernar cada vez más mediante la lógica de la excepción.

Además, la relevancia del anarquismo también se refleja a nivel teórico. Muchos de los temas y preocupaciones de los pensadores continentales contemporáneos, por ejemplo –la idea de formas políticas no estatales, no partidistas y posclasistas, la llegada de las multitudes, etc.– parecen invocar una política anarquista. De hecho, esto es particularmente evidente en la búsqueda de un nuevo sujeto político: las multitudes de Michael Hardt y Antonio

Negri, el pueblo de Ernesto Laclau, la parte excluida de ninguna parte de Jacques Rancière, la figura del militante de Alain Badiou; todo esto refleja un intento de pensar en nuevos modos de subjetivación que quizás sean más amplios y menos restrictivos que la categoría del proletariado, tal como se constituye políticamente a través de la vanguardia marxista-leninista. Un enfoque similar a la subjetividad política fue propuesto por los anarquistas del siglo XIX, quienes afirmaban que la noción marxista de clase revolucionaria era exclusivista y buscaban incluir al campesinado y al lumpenproletariado como identidades revolucionarias⁹. En mi opinión, el anarquismo es el «eslabón perdido» del pensamiento político continental contemporáneo: una presencia espectral que nunca se reconoció realmente¹⁰.

El sujeto anarquista

El anarquismo es una política y una ética en la que el poder se cuestiona continuamente en nombre de la libertad

9 Véase la noción de masa revolucionaria de Bakunin en oposición a la categoría marxista de clase (Bakunin, 1984: 47).

10 Para una discusión de la relevancia del anarquismo clásico y la filosofía política radical contemporánea, véase mi artículo (2007) 'Anarquismo, postestructuralismo y el futuro de la política radical hoy', *Substance* (113)36/2.

humana, y en la que la existencia humana se postula en ausencia de autoridad. Sin embargo, esto plantea la cuestión de si existe un sujeto anarquista como tal. Aquí me gustaría reconsiderar el anarquismo a través del problema de la servidumbre voluntaria. Si bien los anarquistas clásicos no ignoraban los deseos de poder que yacían en el corazón del sujeto humano (razón por la cual estaban tan interesados en abolir las estructuras de poder que incitarían estos deseos), el problema de la autodominación, el deseo de la propia dominación, sigue estando insuficientemente teorizado en el anarquismo¹¹. Para los anarquistas de los siglos XVIII y XIX (como William Godwin, Pierre–Joseph Proudhon, Mikhail Bakunin y Peter Kropotkin), condicionados como estaban por los discursos racionalistas del humanismo de la Ilustración, el sujeto humano deseaba naturalmente la libertad. Así, la revolución contra el poder estatal formaba parte de la narrativa racional de la emancipación humana. Las restricciones externas y artificiales del poder estatal

11 Este reconocimiento del deseo de poder en el corazón de la subjetividad humana no respalda la postura hobbesiana que afirma la necesidad de un soberano fuerte. Al contrario, hace aún más necesario el objetivo de fragmentar y abolir las estructuras centralizadas de poder y autoridad. Si, en otras palabras, la naturaleza humana es propensa a las tentaciones del poder y al deseo de dominación, lo último que deberíamos hacer es confiarle a un soberano un poder absoluto sobre nosotros. Paolo Virno plantea una idea similar (véase el ensayo «Multitud y mal»), quien argumenta que si aceptamos la afirmación «realista» de que, como humanos, tenemos una capacidad para el «mal», entonces, en lugar de justificar la autoridad estatal centralizada, deberíamos ser aún más cautelosos con la concentración de poder y violencia en manos del Estado (cf., Virno, 2008).

serían eliminadas, de modo que las propiedades racionales y morales esenciales del hombre pudieran expresarse y la sociedad pudiera estar en armonía consigo misma. Existe una especie de oposición, presupuesta en el pensamiento anarquista clásico, entre la sociedad humana, gobernada por leyes naturales, y el poder político y la ley creada por el hombre, encarnada en el Estado, que es artificial, irracional y una restricción al libre desarrollo de las fuerzas sociales. Existe, además, una sociabilidad innata en el hombre –una tendencia natural, como la veía Kropotkin, hacia la ayuda mutua y la cooperación– que fue distorsionada por el Estado, pero que, de permitirse florecer, produciría una armonía social en la que el Estado se volvería innecesario (cf., Kropotkin, 2007).

Si bien la idea de una sociedad sin Estado, sin soberanía ni ley es deseable, y de hecho el horizonte último de la política radical, y si bien no cabe duda de que la autoridad política y legal constituye un lastre opresivo para la vida social y la existencia humana en general, lo que tiende a oscurecerse en esta separación ontológica entre el sujeto y el poder es el problema de la servidumbre voluntaria, que apunta a la complicidad más preocupante entre el sujeto y el poder que lo domina. Tener esto en cuenta, explicar el deseo de autodominación y desarrollar estrategias –éticas y políticas– para contrarrestarlo, sería proponer una teoría anarquista de la subjetividad, o al menos una más desarrollada que la que se puede encontrar en el pensamiento anarquista

clásico. También implicaría ir más allá de algunas de las categorías esencialistas y racionalistas del anarquismo clásico, un movimiento al que en otro lugar me he referido como postanarquismo (Newman, 2010). Esto no implica sugerir que los anarquistas clásicos fueran necesariamente ingenuos respecto a la naturaleza humana o la política. Más bien, su humanismo y racionalismo dieron lugar a una especie de punto ciego en torno a la cuestión del deseo, cuya naturaleza oscura, enrevesada, autodestructiva e irracional sería revelada más tarde por el psicoanálisis.

Psicoanálisis y vínculos pasionales

Por lo tanto, es importante explorar el vínculo subjetivo con el poder a nivel de la psique¹². Una dependencia psicológica del poder, que fue explorada por

12 Esto es similar a lo que Jason Glynos denomina el problema de la autotransgresión (véase Glyno, 2008). El argumento aquí es que la conceptualización y la práctica de la libertad a menudo se complican por diversas formas de autotransgresión, donde el sujeto se involucra en actividades que limitan su libertad –que le impiden alcanzar su objeto de deseo o alcanzar cierto ideal que podría tener de sí mismo– debido al goce inconsciente (jouissance) derivado de esta transgresión. Por lo tanto, la limitación a la libertad del sujeto ya no es externa (como en el paradigma de la libertad negativa) sino interna. Esta podría ser otra forma de pensar sobre el problema de la servidumbre voluntaria a través de la lente del psicoanálisis.

freudomarxistas como Marcuse y Reich¹³, significaba que las posibilidades de la política emancipadora a veces se ven comprometidas por deseos autoritarios ocultos; que siempre hubo un riesgo de que surgieran prácticas e instituciones autoritarias y jerárquicas en las sociedades posrevolucionarias. El lugar central del sujeto –en la política, la filosofía– no se abandona aquí, sino que se complica. Los proyectos políticos radicales, por ejemplo, tienen que lidiar con las ambigüedades del deseo humano, con el comportamiento social irracional, con los impulsos violentos y agresivos, e incluso con los deseos inconscientes de autoridad y dominación.

Esto no implica sugerir que el psicoanálisis sea necesariamente conservador política o socialmente. Al contrario, mantendría que un ethos libertario central para el psicoanálisis, mediante el cual el sujeto busca una mayor autonomía y donde se le anima, a través de las reglas de la «libre asociación», a decir la verdad del inconsciente, es central¹⁴. Insistir en el «lado oscuro» de la psique humana –su dependencia del poder, su identificación con figuras autoritarias, sus impulsos agresivos– puede servir de advertencia a cualquier proyecto revolucionario que busque

13 Véase también el estudio de Theodore Adorno [et al] *La personalidad autoritaria* (1964).

14 Según Mikkel Borch-Jacobsen, la teoría psicoanalítica de los grupos de Freud implica “algo así como una “revuelta o un levantamiento contra el poder injustificable del hipnotista” (1988: 148).

trascender la autoridad política. Esta fue, en realidad, la misma pregunta que planteó Jacques Lacan en respuesta al radicalismo de Mayo del 68: «La aspiración revolucionaria solo tiene un único resultado posible: terminar como el discurso del amo. Esto es lo que la experiencia ha demostrado. A lo que aspiran como revolucionarios es a un amo. Lo conseguirán» (Lacan, 2007: 207). Lo que Lacan está insinuando con este pronóstico más bien ominoso –que podría interpretarse superficialmente, aunque, en mi opinión, incorrectamente, como políticamente conservador– es el vínculo oculto, incluso la dependencia, entre el sujeto revolucionario y la autoridad; y la forma en que los movimientos de resistencia e incluso la revolución pueden en realidad sostener la eficiencia simbólica del Estado, reafirmando o reinventando la posición de la autoridad.

El psicoanálisis no descarta en absoluto la posibilidad de la emancipación humana, la sociabilidad y la cooperación voluntaria; de hecho, señala tendencias conflictivas en el sujeto entre los deseos agresivos de poder y dominación, y el deseo de libertad y coexistencia armoniosa. Además, como sostiene Judith Butler, la psique –como dimensión del sujeto que no se reduce al discurso y al poder, y que lo excede– es algo que puede explicar no solo nuestro apasionado apego al poder y (en referencia a Foucault) a los modos de subjetivación y las conductas reguladoras que

este nos impone, sino también nuestra resistencia a ellos (Butler, 1997: 86).

Identificación del ego

Una de las ideas del psicoanálisis, revelada, por ejemplo, en el estudio de Freud sobre la psicodinámica de los grupos, fue el papel de la identificación en la constitución de relaciones jerárquicas y autoritarias. En la relación entre el miembro del grupo y la figura del Líder, se produce un proceso de identificación, similar al amor, en el que el individuo idealiza y se identifica con el Líder como un "tipo ideal", hasta el punto de que este objeto de devoción llega a suplantarse el ideal del yo individual (Freud, 1955). Es esta idealización la que constituye el vínculo subjetivo no solo entre el individuo y el Líder del grupo, sino también con los demás miembros del grupo. La idealización se convierte así en una forma de comprender la sumisión voluntaria a la voluntad de líderes autoritarios.

Sin embargo, también necesitamos comprender el lugar de la idealización en la política en un sentido más amplio, y es aquí donde, en mi opinión, cobra importancia el pensamiento del joven filósofo hegeliano, Max Stirner. La crítica de Stirner al humanismo de Ludwig Feuerbach nos

permite abordar este problema de la autodominación. Stirner demuestra que el proyecto feuerbachiano de sustituir a Dios por el hombre –de invertir el sujeto y el predicado para que lo humano se convierta en la medida de lo divino, en lugar de lo divino en lo humano (Feuerbach, 1957)– solo ha reafirmado la autoridad y la jerarquía religiosas en lugar de desplazarlas. Por lo tanto, la «insurrección humanista» de Feuerbach solo ha logrado crear una nueva religión –el humanismo– que Stirner relaciona con cierta autoesclavitud. El ego individual se divide ahora entre sí mismo y una forma idealizada de sí mismo, ahora consagrada en la idea de la esencia humana: un ideal que, al mismo tiempo, es ajeno al individuo, convirtiéndose en un espectro abstracto, moral y racional con el que se mide y al que se subordina. Como declara Stirner: «Hombre, tu cabeza está atormentada [...] Imaginas grandes cosas y te representas todo un mundo de dioses que existe para ti, un reino espiritual al que te crees llamado, un ideal que te atrae» (Stirner, 1995: 43).

Para Stirner, la subordinación del yo a estos ideales abstractos («ideas fijas») tiene implicaciones políticas. El humanismo y el racionalismo se convierten, en su análisis, en los umbrales discursivos a través de los cuales el deseo del individuo se vincula al Estado. Esto ocurre, por ejemplo, mediante la identificación con los roles de ciudadanía definidos por el Estado. Además, para Stirner, en una línea de pensamiento muy similar a la de La Boétie, el Estado

mismo es una abstracción ideológica que solo existe porque lo permitimos, porque abdicamos de nuestro propio poder sobre nosotros mismos en favor de lo que él llamó el «principio rector». En otras palabras, es la idea del Estado, de la soberanía, la que nos domina. El poder del Estado se basa, en realidad, en nuestro poder, y solo porque el individuo no ha reconocido este poder, porque se humilla ante una autoridad política externa, el Estado continúa existiendo. Como Stirner conjeturó correctamente, el Estado no puede funcionar solo mediante la represión y la coerción; más bien, depende de que le permitamos dominarnos. Stirner quiere demostrar que los aparatos ideológicos no solo se ocupan de cuestiones económicas o políticas, sino que también se arraigan en necesidades psicológicas. El dominio del Estado, sugiere Stirner, depende de nuestra disposición a dejar que nos domine:

¿De qué sirven tus leyes si nadie las obedece? ¿De qué sirven tus órdenes si nadie se deja mandar? [...] El Estado no es concebible sin señorío [Herrschaft] y servidumbre [Knechtschaft] (sujeción); [...] Quien, para mantenerse, debe contar con la ausencia de voluntad en otros es una creación de estos otros, como el amo es una creación del sirviente. Si cesara la sumisión, se acabaría el señorío (Stirner, 1995: 174–5).

Stirner fue criticado cruel e implacablemente por Marx y Engels como «San Max» en *La ideología alemana*: lo acusaron de la peor clase de idealismo, de ignorar las

relaciones económicas y de clase que forman la base material del Estado, permitiendo así que este simplemente desapareciera. Sin embargo, lo que se pasa por alto en esta crítica es el valor del análisis de Stirner al destacar el vínculo subjetivo de servidumbre voluntaria que sustenta el poder estatal. No es que esté diciendo que el Estado no exista en un sentido material, sino que su existencia se sustenta y complementa mediante un apego psíquico y una dependencia de su poder, así como mediante el reconocimiento e idealización de su autoridad. Cualquier crítica del Estado que ignore esta dimensión de idealización subjetiva está destinada a perpetuar su poder. El Estado debe ser primero superado como idea antes de poder ser superado en la realidad; o, más precisamente, son dos caras de un mismo proceso.

La importancia del análisis de Stirner –que se inscribe ampliamente en la tradición anarquista, aunque rompe con su esencialismo humanista en aspectos importantes¹⁵– reside en explorar esta autosumisión voluntaria que constituye la otra cara de la política, y que la política radical debe encontrar estrategias para contrarrestar. Para Stirner, el individuo solo puede liberarse de la servidumbre voluntaria si abandona todas sus identidades esenciales y se ve a sí mismo como un vacío radicalmente autocreador:

15 Véase mi lectura de Stirner como anarquista postestructuralista en *De Bakunin a Lacan* (2001).

Yo por mi lado, parto de una presuposición al presuponerme a mí mismo; pero mi presuposición no lucha por su perfección como 'el Hombre lucha por su perfección', sino que sólo me sirve para gozarla y consumirla [...] No me presupongo a mí mismo, porque en cada momento estoy simplemente postulándome o creándome a mí mismo (Stirner, 1995: 150).

Si bien el enfoque de Stirner se centra en la idea de la autoliberación del individuo –de las esencias, de las identidades fijas–, sí plantea la posibilidad de una política colectiva con su noción de la «unión de egoístas», aunque, en mi opinión, esta no está suficientemente desarrollada. La ruptura de las ataduras de la servidumbre voluntaria no puede ser una empresa puramente individual. De hecho, como sugiere La Boétie, siempre implica una política colectiva, un rechazo colectivo del poder tiránico por parte del pueblo. No sugiero que Stirner nos proporcione una teoría completa o viable de la acción política y ética. Sin embargo, la importancia del pensamiento de Stirner reside en la invención de una micropolítica, un énfasis en las innumerables maneras en que estamos ligados al poder a nivel de nuestra subjetividad y en las maneras en que podemos liberarnos de él. Es aquí donde debemos prestar mucha atención a su distinción entre la Revolución y la insurrección:

Revolución e insurrección no deben considerarse sinónimos. La primera consiste en un cambio radical de

las condiciones, de la relación o estatus establecido, del Estado o la sociedad, y es, por consiguiente, un acto político o social; la segunda, sin duda, tiene como consecuencia inevitable una transformación de las circunstancias, pero no parte de ella, sino del descontento de los hombres consigo mismos; no es un levantamiento armado, sino un levantamiento individual, un alzamiento sin importar las disposiciones que de él se deriven. La Revolución aspiraba a nuevas disposiciones; la insurrección nos lleva ya no a dejarnos ordenar, sino a organizarnos nosotros mismos, y no deposita grandes esperanzas en las «instituciones». No es una lucha contra lo establecido, ya que, si prospera, lo establecido se derrumba por sí mismo; es solo una elaboración de mí mismo a partir de lo establecido (Stirner, 1995: 279–80).

De esto se desprende que la política radical no solo debe apuntar a derrocar instituciones establecidas como el Estado, sino también a atacar la relación mucho más problemática mediante la cual el sujeto se encuentra subyugado y dependiente del poder. Por lo tanto, la insurrección no solo se dirige contra la opresión externa, sino, fundamentalmente, contra la represión internalizada del yo. Implica, por lo tanto, una transformación del sujeto, una micropolítica y una ética que buscan aumentar la autonomía del sujeto respecto del poder.

Aquí también podemos inspirarnos en el anarquismo espiritual de Gustav Landauer, quien argumentó que no puede haber revolución política –ni posibilidad de socialismo– sin una transformación simultánea de la subjetividad de las personas, una cierta renovación del espíritu y la voluntad de desarrollar nuevas relaciones con los demás. Las relaciones existentes entre las personas solo reproducen y reafirman la autoridad del Estado; de hecho, el Estado mismo es una cierta relación, un cierto modo de comportamiento e interacción, una cierta huella en nuestra subjetividad y conciencia (y yo diría que en nuestro inconsciente) y, por lo tanto, solo puede trascenderse mediante una transformación espiritual de las relaciones. Como dice Landauer, «lo destruimos al contraer otras relaciones, al comportarnos de manera diferente» (en Martin Buber, 1996: 47).

Una micropolítica de la libertad

Por lo tanto, superar el problema de la servidumbre voluntaria, que ha demostrado ser un obstáculo tan grande para los proyectos políticos radicales en el pasado, implica este tipo de cuestionamiento ético del yo, una interrogación de la propia implicación subjetiva y complicidad con el poder. Se basa en la invención de estrategias micropolíticas

que apuntan a una desvinculación del poder estatal; una cierta política de desidentificación en la que uno se libera de las identidades y roles sociales establecidos y desarrolla nuevas prácticas, formas de vida y formas de política que ya no están condicionadas por la soberanía estatal. Esto significaría pensar en qué significa la libertad más allá de la ideología de la seguridad (en lugar de simplemente ver la libertad como condicionada o necesariamente limitada por la seguridad). También necesitamos pensar qué significa la democracia más allá del Estado, qué significa la política más allá del partido, la organización económica más allá del capitalismo, la globalización más allá de las fronteras y la vida más allá de la biopolítica.

Aquí es central, por ejemplo, una interrogación crítica del deseo de seguridad. En nuestra sociedad contemporánea, la seguridad se ha convertido en una especie de metafísica, un fundamentalismo, donde no solo impulsa una expansión e intensificación sin precedentes del poder estatal, sino que también se convierte en una condición para la vida: la vida debe estar protegida contra amenazas –ya sean amenazas a nuestra seguridad, a nuestra seguridad financiera, etc.– pero esto significa que se niega la posibilidad existencial misma no solo de la libertad humana, sino de la política misma. ¿Pueden la ley y los marcos institucionales liberales protegernos de la seguridad? ¿Pueden contrarrestar el impulso implacable hacia la securitización de la vida? Debemos recordar que, como han demostrado Giorgio

Agamben y otros, la biopolítica, la violencia soberana y la securitización son solo la otra cara de la ley, y que es simplemente una ilusión liberal imaginar que la ley puede limitar el poder de esta manera. No, debemos inventar una nueva relación con la ley y las instituciones, ya no como sujetos obedientes, ni como sujetos que simplemente transgreden (que es solo la otra cara de la obediencia; en otras palabras, la transgresión, como entendemos desde Lacan, continúa afirmando la ley¹⁶). Más bien, debemos trascender esta dicotomía obediencia/transgresión. El anarquismo es más que una transgresión, un aprendizaje para vivir más allá de la ley y el Estado mediante la invención de nuevos espacios y prácticas de libertad y autonomía que serán, por su naturaleza, algo frágiles y experimentales.

Asumir tales riesgos requiere disciplina, pero esta puede ser un tipo de disciplina ética que nos imponemos. Necesitamos ser disciplinados para volvernos indisciplinados. La obediencia a la autoridad parece surgirnos con facilidad, de hecho, de forma «natural», como observó La Boétie, y por ello la rebelión contra la autoridad requiere la elaboración disciplinada y paciente de nuevas prácticas de libertad. Esto era algo a lo que Foucault quizás se refería con su noción de ascesis, ejercicios éticos que formaban parte del cuidado de sí y que, para él, eran indistinguibles de la práctica de la libertad (cf. Foucault,

16 Véase la discusión de Lacan sobre la dialéctica de la ley y la transgresión en 'Kant avec Sade' (1962).

1988). El objetivo de tales estrategias, para Foucault, era inventar modos de vida en los que uno estuviera «menos gobernado» o no estuviera gobernado en absoluto. De hecho, la práctica de la crítica en sí, según Foucault, no solo busca cuestionar la pretensión de legitimidad y verdad del poder, sino, más importante aún, cuestionar las diversas maneras en que estamos ligados al poder y a los regímenes de gubernamentalidad a través de ciertos despliegues de la verdad: a través de la insistencia del poder en que nos ajustemos a ciertas verdades y normas. Para Foucault, entonces: «La crítica será el arte de la inservibilidad voluntaria, de la indocilidad reflexiva» (Foucault, 1996: 386). Por lo tanto, Foucault habla de una interrogación de los límites de nuestra subjetividad que requiere una «labor paciente que dé forma a nuestra impaciencia por la libertad» (Foucault, 2000: 319). Quizás, entonces, podamos contrarrestar el problema de la servidumbre voluntaria mediante una disciplina radical de la indisciplina.

Conclusión: Una política de rechazo

La inservibilidad voluntaria –el rechazo a la dominación del poder sobre nosotros mismos– no debe confundirse con el rechazo de la política. Más bien, debe verse como la construcción de una forma alternativa de política y como

una intensificación de la acción política; podríamos llamarla una política de retirada del poder, una política de no dominación. No hay nada apolítico en esta política de rechazo: no es un rechazo de la política como tal, sino más bien un rechazo de las formas y prácticas políticas establecidas consagradas en el Estado, y el deseo de crear nuevas formas de política fuera del Estado; en otras palabras, el deseo de una política de autonomía. De hecho, la noción de «autonomía de lo político», invocada por Carl Schmitt para afirmar la soberanía del Estado –la prerrogativa del Estado de definir la oposición amigo/enemigo (Schmitt, 1996)– debería verse, desde mi perspectiva alternativa, como una sugerencia de una política de autonomía. El momento propio de lo político está fuera del Estado y busca engendrar nuevas relaciones y formas de vida no autoritarias.

Varios pensadores continentales contemporáneos, como Giorgio Agamben, Michael Hardt y Antonio Negri, han propuesto una noción similar de rechazo o retirada como forma de pensar la política radical actual. De hecho, el reciente interés en la figura de Bartleby (de Bartleby el Escribiente de Melville) como paradigma de resistencia al poder, apunta a una cierta comprensión de los límites de los modelos existentes de política radical y revolucionaria, y a un reconocimiento, además, de la necesidad de superar la sujeción voluntaria al poder.

El gesto impasible de desafío de Bartleby hacia la autoridad –«Preferiría no hacerlo»– podría verse como una retirada activa de la participación en las prácticas y actividades que reafirman el poder, y sin las cuales este se derrumbaría. En palabras de Hardt y Negri: «Estos hombres sencillos [Bartleby y Michael K, personaje de una novela de J.M. Coetzee] y sus rechazos absolutos no pueden sino apelar a nuestro odio a la autoridad. El rechazo del trabajo y la autoridad, el rechazo de la servidumbre voluntaria, es el comienzo de la política liberadora» (Hardt y Negri, 2000: 204).

En este artículo he situado el problema de la servidumbre voluntaria –diagnosticada hace tiempo por La Boétie– en el centro del pensamiento político radical.

La servidumbre voluntaria, cuyos contornos han sido afinados por la teoría psicoanalítica, podría entenderse como un umbral a través del cual el sujeto se vincula al poder en el plano de su deseo. Al mismo tiempo, la idea de la servidumbre voluntaria también señala la propia fragilidad e indecidibilidad de la dominación, y la forma en que, mediante la invención de estrategias micropolíticas y éticas de desubjetivación –una política anárquica de inservidumbre voluntaria–, se puede aflojar y desatar este vínculo y crear espacios alternativos de política más allá de la sombra del soberano.

Referencias

- Adorno, Theodore. (1964) *La personalidad autoritaria*. Nueva York: Wiley.
- Bakunin, Mijaíl. (1984) *Marxismo, libertad y Estado* (KJ Kenafick, Trad.). Londres: Freedom Press.
- (1953) *Filosofía política: anarquismo científico* (GP Maximoff, Ed.). Londres: The Free Press.
- Borch-Jacobsen, Mikkel. (1988) *El sujeto freudiano* (Catherine Porter, Trad.). Stanford: Stanford University Press.
- Buber, Martin. (1996) *Caminos en la utopía*. Nueva York: Syracuse University Press.
- Butler, Judith. (1997) *La vida psíquica del poder: Teorías sobre la sujeción*. Stanford, Ca.: Stanford University Press.
- Clastres, Pierre. (1994) *Arqueología de la violencia*, Capítulo 7: 'Libertad, desgracia, lo innombrable' (Jeanine Herman, Trad.). Nueva York: Semiotext(e).
- De La Boétie, Etienne. (1988) *La Servitude Volontaire, o el AntiDictador [Esclavos por elección]*. Egham: Libros Runnymede.

Deleuze, Gilles., y Félix Guattari. (2004) *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (Brian Massumi, Trad.). University of Minnesota Press.

Feuerbach, Ludwig. (1957) *La esencia del cristianismo* (George Eliot, Trad.). Nueva York. Londres: Harper & Row.

Foucault, Michel. (2000) '¿Qué es la Ilustración?', en *Obras esenciales de Michel Foucault 1954–1984: Volumen 1, Ética* (Paul Rabinow, Ed., Robert Hurley, Trad.). Londres: Penguin Books.

— (1996) '¿Qué es la crítica?', en *¿Qué es la Ilustración? Respuestas del siglo XVIII y preguntas del siglo XX* (James Schmidt, Ed.). Berkeley: University of California Press.

— (1988) *La historia de la sexualidad, volumen 3: El cuidado de sí mismo*. Nueva York: Vintage.

Freud, Sigmund (1955) *Psicología de Grupos y Análisis del Yo*. Edición Estándar de las Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volumen XVIII (1920–1922): *Más allá del principio del placer, Psicología de Grupos y otras obras*. Psychoanalytic Electronic Publishing.

Glynos, Jason. (2008) 'El disfrute autotransgresivo como grillete de la libertad', *Political Studies*, Vol. 56 / 3: 679–704.

Hardt, Michael., y Antonio Negri.. (2000) *Empire*, Cambridge MA,: Harvard University Press.

Kropotkin, Peter. (2007) *La ayuda mutua, un factor de evolución*, Dodo Press.

— (1943) El Estado: su papel histórico, Londres: Freedom Press.

Lacan, Jacques (2007) 'Analyticon', en El Seminario de Jacques Lacan, Libro XVII: El otro lado del psicoanálisis (Jacques-Alain Miller, Ed., Russell Grigg, Trad.). Nueva York y Londres: WW Norton & Co.

— (1962) 'Kant con Sade'. Crítica n.º 191, septiembre: 291–313.

Newman, Saul. (2010) La política del postanarquismo. Edimburgo: Edinburgh University Press.

— (2001) De Bakunin a Lacan: antiautoritarismo y la dislocación del poder. MA: Lexington Books.

Schmitt, Carl. (1996) El concepto de lo político (George Schwab, Trad.). Chicago: University of Chicago Press.

Stirner, Max. (1995) El único y su propiedad (David Leopold, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Reich, Wilhelm. (1980) La psicología de masas del fascismo. Nueva York: Farrar, Straus y Giroux.

Vaneigem, Raoul. (1994) La revolución de la vida cotidiana (Donald Nicholson-Smith, Trad.). Londres: Rebel Press.

Virno, Paolo. (2008) Multitud: Entre la innovación y la negación. Nueva York: Semiotext(e).

III. EL POSTANARQUISMO DESDE UNA PERSPECTIVA MARXISTA

Simón Choat¹⁷

Prefacio

Los postanarquistas han tendido a retratar el marxismo como un anacronismo, tomando la supuesta redundancia

¹⁷ Simon Choat es profesor de Política y Relaciones Internacionales en la Universidad de Kingston, Reino Unido, y anteriormente impartió docencia en la Universidad Queen Mary de Londres y la Universidad de Reading. Su investigación se centra en Marx y la filosofía francesa de finales del siglo XX, especialmente en Althusser, Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard y Baudrillard. Su libro Marx a través del postestructuralismo fue publicado en 2010 por Continuum.

del marxismo como punto de partida para su revitalización del anarquismo clásico a través del postestructuralismo. Las evaluaciones críticas del postanarquismo hasta la fecha no han logrado cuestionar esta representación del marxismo. Esto es lamentable, sostengo, porque el marxismo desempeña una función importante dentro del proyecto postanarquista y porque permite que las caracterizaciones postanarquistas del marxismo y el postestructuralismo queden sin cuestionar. La primera parte de este artículo describe el papel del marxismo en el postanarquismo, antes de examinar las conexiones entre el postestructuralismo y el marxismo: sostengo que la obra de Marx anticipa los conceptos postestructuralistas de poder y subjetividad. El objetivo de este artículo no es ofrecer una crítica marxista del postanarquismo, sino establecer la misma relevancia tanto del anarquismo como del marxismo para el pensamiento y la práctica política contemporáneos.

Introducción

El intento postanarquista de revitalizar el anarquismo clásico reinterpretándolo desde la perspectiva del postestructuralismo no ha quedado exento de críticas. Los críticos han cuestionado tanto la relevancia del postestructuralismo para el pensamiento anarquista como la precisión de las interpretaciones postanarquistas del

anarquismo clásico. Estas preguntas, a su vez, plantean cuestiones más amplias sobre el impacto del postestructuralismo, la dirección y la importancia del anarquismo contemporáneo, y las relaciones entre teoría y práctica. Sin embargo, un elemento que ha permanecido en gran medida sin cuestionar es el lugar del marxismo dentro del postanarquismo. Esto es quizás comprensible: es de esperar que no todos acepten una perspectiva marxista sobre el postanarquismo; de hecho, posiblemente sea lo último que desean algunos anarquistas. Cuando los marxistas han intervenido en debates sobre el anarquismo, a menudo han adoptado el tono condescendiente y autoritario que el propio Marx empleó al tratar con Bakunin, Proudhon, etc.: el anarquismo ha sido ridiculizado por los marxistas como una creencia ingenua o utópica que no comprende las condiciones actuales y se ve obligada a recurrir a un voluntarismo burdo como base de su acción política. Sin embargo, no pretendo extender este desprecio condescendiente del anarquismo al postanarquismo; al contrario, sostengo que los postanarquistas se han apresurado a desestimar el marxismo.

La falta de atención que se ha prestado al papel del marxismo dentro del postanarquismo es preocupante por al menos dos razones. En primer lugar, eclipsa hasta qué punto –como argumentaré más adelante– la oposición al marxismo es un componente clave del proyecto postanarquista. Por lo tanto, el marxismo no se presenta

aquí como una perspectiva ajena desde la cual se pueda medir el postanarquismo, sino como un elemento significativo, pero poco discutido, del propio postanarquismo. En segundo lugar, la aceptación acrítica de las evaluaciones postanarquistas del marxismo oscurece el hecho de que este aún tiene mucho que ofrecer: el marxismo, sostengo, ha sido representado injustamente por el postanarquismo. Este desafío a la comprensión del marxismo por parte del postanarquismo no debe confundirse con una crítica marxista del postanarquismo. Hay mucho que respetar en el postanarquismo, y su intento de vincular la teoría postestructuralista contemporánea con las corrientes radicales de pensamiento del siglo XIX es admirable: el problema es que la reevaluación del anarquismo clásico por parte del postanarquismo se produce a expensas del marxismo. Mi objetivo no es prolongar ni reavivar la disputa entre anarquistas y marxistas que ya se extiende a lo largo de tres siglos, sino más bien reivindicar la importancia tanto del anarquismo como del marxismo para el pensamiento y la práctica política contemporáneos. Por lo tanto, se trata de un compromiso marxista con una corriente del anarquismo que se ofrece con un espíritu de reconciliación más que de denuncia. Lo que sigue no pretende ser un análisis exhaustivo de las relaciones entre el postanarquismo y el marxismo: pretende abrir un área de estudio que hasta ahora parece haber estado cerrada, y por lo tanto se ofrece como una investigación preliminar más que como la última

palabra. Partiendo de la propia caracterización del postanarquismo del postestructuralismo como una teoría que reconceptualiza el poder y la subjetividad, reexaminaré estos conceptos tal como aparecen en la obra de Marx, cuestionando el rechazo del postanarquismo al marxismo y su interpretación del postestructuralismo. Empezaré, sin embargo, examinando el lugar del marxismo dentro del postanarquismo, delineando tres funciones clave que la crítica del marxismo desempeña para el postanarquismo.

El lugar del marxismo dentro del postanarquismo

Aunque el número de escritores y activistas que se identifican como postanarquistas es relativamente pequeño, se trata de una corriente de pensamiento sorprendentemente variada. Las coordenadas básicas son bastante claras: «la tesis central del postanarquismo es que la filosofía anarquista clásica debe tener en cuenta las nuevas direcciones teóricas y los fenómenos culturales, en particular la posmodernidad y el postestructuralismo» (Newman, 2008: 101). Según los postanarquistas, el postestructuralismo puede entenderse como una radicalización del anarquismo clásico, lo que significa que el postestructuralismo se inscribe en la tradición del anarquismo clásico y que puede actuar como remedio a las

fallas y defectos del anarquismo clásico sin traicionar su espíritu ni sus objetivos. Pero esto plantea dos preguntas obvias: ¿qué se entiende por «postestructuralismo» y qué se entiende por «anarquismo clásico»? No es insignificante que los principales representantes de este proyecto le hayan dado un nombre diferente: Saul Newman se refiere al postanarquismo, Todd May al anarquismo postestructuralista y Lewis Call al anarquismo posmoderno. Estas diferentes etiquetas reflejan en parte el desacuerdo sobre a quién se puede denominar «postestructuralista». Por ejemplo, Jacques Lacan desempeña un papel importante en el postanarquismo de Newman, pero ni May ni Call lo mencionan. Problemas similares surgen ante los intentos de definir el «anarquismo clásico», una categoría notoriamente elusiva. ¿Quiénes eran los anarquistas clásicos y en qué creían? Para Newman (2005: 3), Max Stirner es una especie de «protopostestructuralista», mientras que Call y May apenas lo mencionan.

Estos desacuerdos sobre definiciones y personal, por supuesto, no son específicos del postanarquismo: es difícil trazar los límites de cualquier movimiento intelectual, pero en particular de aquellos tan fluidos como el postestructuralismo y el anarquismo clásico; dificultades que cualquiera enfrentará, sea postanarquista o no¹⁸. A su vez, esta fluidez no es un defecto ni del postestructuralismo

18 A pesar de estas dificultades, para mayor coherencia y claridad me referiré a lo largo de este ensayo al “postestructuralismo” y al “postanarquismo”.

ni del anarquismo clásico: una de las grandes fortalezas de ambas corrientes de pensamiento es su variedad y profundidad. Tampoco pretendo sugerir que el proyecto postanarquista sea incoherente desde el principio, ni que los postanarquistas no definan adecuadamente sus términos: en general, todos se esmeran en explicar qué entienden por postestructuralismo y anarquismo clásico, y ellos mismos llaman la atención sobre las dificultades que he descrito. Lo único que pretendo argumentar aquí es que es difícil definir un movimiento en referencia a corrientes intelectuales tan nebulosas como el postestructuralismo y el anarquismo clásico, o, al menos, difícil definirlo solo en referencia a estas. Decir que el postanarquismo es (por ejemplo) anarquismo clásico filtrado a través del postestructuralismo no nos dice mucho sobre lo que significa ser postanarquista. Por supuesto, este contenido faltante se profundiza en los estudios detallados realizados por los postanarquistas, pero estos estudios detallados difieren de un postanarquista a otro. Si atribuimos algún tipo de unidad al postanarquismo, debemos considerar otros factores, uno de los cuales, sostengo, es una oposición común al marxismo. Esta es, entonces, la primera función del marxismo dentro del postanarquismo, de tres roles que identificaré: ayudar a dar coherencia al proyecto postanarquista. Aunque pueden inspirarse en diferentes pensadores y buscar combinar el anarquismo y el postestructuralismo de diversas maneras, los postanarquistas están unidos en su rechazo al marxismo. Incluso podría decirse que el (supuesto) fracaso del

marxismo es la principal motivación detrás de todo el proyecto postanarquista. Se afirma que el marxismo está en decadencia terminal: los problemas de explotación y opresión que el marxismo intentó abordar, sin embargo, no han desaparecido (y, de hecho, se han intensificado). De ahí la necesidad, según el postanarquismo, de redescubrir y desarrollar vías alternativas para el pensamiento y la práctica radicales. El problema con el marxismo, según el postanarquismo, no es tanto que ya no sea capaz de proporcionar los recursos críticos adecuados, sino que nunca pudo hacerlo: no es que el marxismo esté obsoleto o haya tomado un rumbo equivocado en algún momento, sino que desde el principio estaba en el camino equivocado. En términos de May, el marxismo es una filosofía «estratégica» más que «táctica»: su análisis se centra en una problemática central y apunta a un único objetivo. Para el marxismo, «hay un solo enemigo: el capitalismo» (May, 1994: 26). Como todas las filosofías estratégicas, el marxismo es reductivo: existe una única fuente de opresión (el capitalismo), una única teoría capaz de comprenderla con precisión (el marxismo) y un único agente de lucha posible (el proletariado, guiado por un partido de vanguardia). Las filosofías tácticas, en cambio, reconocen que no existe un único foco de opresión y que la resistencia debe materializarse en análisis e intervenciones locales y específicos. Por lo tanto, el marxismo es reductivo en dos sentidos, argumentan los postanarquistas: reduce el alcance del análisis político al centrarse únicamente en las relaciones

económicas capitalistas, y reduce la política a la economía, eclipsándola por completo. En términos que May toma prestados de Jacques Rancière, el marxismo es una forma de «metapolítica»: la auténtica verdad de la política reside en las relaciones económicas, y las instituciones e ideologías políticas simplemente ocultan esa verdad (May, 2008: 44–5).

Los postanarquistas afirman que, hasta cierto punto, el anarquismo clásico comparte estos problemas con el marxismo, aunque de forma diferente: mientras que el reduccionismo del marxismo se manifiesta como un afán por interpretarlo todo en términos de relaciones económicas, el anarquismo realiza una reducción estatista más que económica, tendiendo a caer en un análisis centrado en el Estado como principal foco de poder. Sin embargo, en el anarquismo, esta tendencia entra en tensión con otra: el anarquismo oscila entre el pensamiento estratégico y el táctico. Aunque se centra en el Estado, el anarquismo clásico reconoce la existencia de muchos otros ámbitos de poder y aboga por luchas de resistencia diversas y específicas a pequeña escala contra el poder dondequiera que se manifieste. Esta ambivalencia marca la ventaja del anarquismo clásico sobre el marxismo: a pesar de sus defectos, el anarquismo clásico ha avanzado en el análisis del poder, convirtiéndolo en una vía más adecuada para la política contemporánea que el marxismo. Esto nos lleva al segundo papel del marxismo dentro del postanarquismo

que podemos identificar: el rechazo del marxismo ofrece un vínculo con el anarquismo clásico.

Como hemos visto, el anarquismo clásico es en sí mismo una corriente de pensamiento diversa y fluida: en muchos sentidos, es más fácil definirlo por referencia a aquello a lo que se opone que por lo que defiende. Newman (2005: 33), por ejemplo, sugiere que los anarquistas están unidos por «una crítica fundamental y el rechazo a la autoridad política en todas sus formas». Es el rechazo a la autoridad y la representación políticas (especialmente, pero no exclusivamente, en la forma del Estado), más que cualquier programa político positivo que defina una visión alternativa de la sociedad, lo que constituye quizás la característica clave del pensamiento anarquista clásico. Esto no significa que los anarquistas no hayan reflexionado sobre cómo debería organizarse una sociedad sin Estado; al contrario, han ofrecido una gama increíblemente diversa de visiones sobre cómo podrían organizarse las sociedades sin Estado. Pero es precisamente la diversidad de estas visiones lo que los convierte en malos candidatos si buscamos lo que une a los anarquistas clásicos. El hilo conductor que une a los anarquistas no es un programa político uniforme, sino una oposición común a la autoridad política¹⁹. El anarquismo clásico puede definirse no solo como una oposición a la

19 Muchos anarquistas se han definido en estos términos. Piénsese en la respuesta de Proudhon a la pregunta «¿Qué pondrás en lugar del Estado?»: «Nada» (Proudhon citado en Rocker, 1937).

autoridad, sino también como oposición a otras ideologías políticas, en particular al marxismo. Los anarquistas son antiautoritarios, podríamos decir incluso, porque no son marxistas. Esto no pretende denigrar la originalidad del pensamiento anarquista –sugerir que solo puede ser una pálida sombra del marxismo y definirse en función de este, sino simplemente destacar que una forma de aislar la identidad del pensamiento anarquista es distinguirlo del marxismo. Hay muchos puntos en común entre marxistas y anarquistas en la lucha por una sociedad sin Estado, libre de la explotación económica y la opresión política, e históricamente la mayoría de los anarquistas han sido comunistas (con obvias e importantes excepciones como Stirner). Pero los anarquistas se han distanciado de las estrategias organizativas y revolucionarias del marxismo: para el anarquismo clásico, Marx es uno de esos «revolucionarios doctrinarios» identificados por Bakunin (1990: 137), «cuyo objetivo es derrocar los gobiernos y regímenes existentes para crear sus propias dictaduras sobre sus ruinas». Los anarquistas clásicos han argumentado que el reduccionismo económico del marxismo es peligroso al menos en dos sentidos. En primer lugar, al plantear el Estado como un mero reflejo de las relaciones económicas, no reconoce que este es una fuente de poder por derecho propio, por lo que incluso un supuesto «estado obrero» resultará opresivo. En segundo lugar, la identificación del ámbito económico como el lugar clave de la opresión facilita el surgimiento de un partido de vanguardia distante de las

masas oprimidas, un punto bien planteado por May en algunos comentarios críticos sobre el marxismo: "Si el lugar fundamental de la opresión se encuentra en la economía, tal vez les corresponda a aquellos que son expertos en análisis económico asumir la tarea de dirigir la revolución" (May, 2008: 80).

Estas objeciones del anarquismo clásico al marxismo anticipan las formuladas por los postanarquistas, quienes a su vez han identificado las fortalezas del anarquismo clásico en contraste explícito con el marxismo. Mientras que el marxismo es supuestamente reduccionista en términos económicos, considerando todo poder como una mera expresión de la dominación de clase, los postanarquistas argumentan que el anarquismo clásico entendió correctamente que el poder debe analizarse en sí mismo: irreductibles al funcionamiento de la economía, las relaciones de poder existen en toda la sociedad y deben analizarse en su especificidad, sin referencia a un modelo uniforme de dominación. Mientras que el marxismo (según se afirma) privilegia a ciertos actores políticos, identificando a la clase obrera industrial como el único instrumento posible de transformación política, debido a su lugar único dentro del único tipo de relaciones de poder que realmente importan para el marxismo, a saber, la relación de explotación entre el trabajo y el capital, el anarquismo clásico, en cambio, no limita el potencial revolucionario a una sola clase, sino que apoya a agentes descartados por

Marx, como el campesinado y el lumpenproletariado. Si el marxismo privilegia no solo a un actor revolucionario en particular, sino también una vía específica hacia la revolución, apoyando a un partido autoritario y proponiendo la dictadura del proletariado, el anarquismo clásico, en cambio, se opone sistemáticamente a todas las formas de Estado y a todas las jerarquías, incluidas las del partido. Por lo tanto, en gran medida, la actitud postanarquista hacia el marxismo replica las críticas anarquistas habituales al marxismo, centradas en su análisis supuestamente reductivo de la situación política y sus estructuras organizativas autoritarias. El rechazo del marxismo sitúa al postanarquismo firmemente en la tradición anarquista.

Donde el postanarquismo va más allá de estas críticas habituales, se basa en el postestructuralismo, lo que nos lleva al tercer papel que el marxismo desempeña dentro del postanarquismo: proporciona un punto de encuentro con el postestructuralismo. Los postanarquistas ven en el postestructuralismo un modelo para su propio antimarxismo. El postanarquismo identifica dos características clave del postestructuralismo. En primer lugar, es antihumanista: en lugar de tomar al sujeto humano como algo dado, revela las prácticas textuales y materiales que lo constituyen. Como lo expresa May (1994: 75): «Si el pensamiento político postestructuralista pudiera resumirse en una sola prescripción, sería que la teoría política radical,

para lograr algo, debe abandonar el humanismo en todas sus formas». En segundo lugar, se argumenta que el postestructuralismo replantea el concepto y el análisis del poder: el objetivo ya no es establecer los límites legítimos del poder, poniendo límites entre el individuo y el Estado, sino demostrar que el poder es coextensivo a las relaciones sociales, actuando no solo para suprimir a un sujeto preexistente, sino también, y más fundamentalmente, para constituir sujetos en primer lugar. Por lo tanto, el poder y la subjetividad están íntimamente vinculados en el pensamiento postestructuralista. Los postanarquistas contrastan esto con el pensamiento marxista, donde el poder y la subjetividad también están vinculados, pero de una manera muy diferente: en lugar de un poder productivo que constituye la subjetividad, el marxismo concibe un poder represivo que constriñe nuestra naturaleza esencial como sujetos humanos.

Esta visión del poder y la subjetividad, argumentan los postanarquistas, no es exclusiva del marxismo: es compartida por muchas filosofías que surgieron de la Ilustración, incluido el anarquismo clásico. «Al igual que el marxismo y la mayoría de las demás formas de pensamiento radical del siglo XIX, el anarquismo clásico pretende liberar algún tipo de esencia humana auténtica que supuestamente ha sido reprimida por el capitalismo y/o el Estado» (Call, 2002: 14–15). Aunque puede ampliar el alcance del poder, los anarquistas clásicos aún consideran la subjetividad como

algo dado y el poder como opresivo: al igual que el marxismo, argumentan los postanarquistas, el anarquismo clásico postula una noción de la naturaleza humana que actúa como un estándar mediante el cual se pueden criticar las formas de poder y explica la existencia de resistencia al poder. En el anarquismo clásico (se argumenta), la relación entre sujeto y poder se formula como una oposición entre dos polos, con la naturalidad del sujeto humano dentro de una comunidad orgánica por un lado y el poder artificial del Estado por el otro. Según los postanarquistas, el postestructuralismo trasciende tanto al marxismo como al anarquismo clásico. Sin embargo, el anarquismo clásico, al empezar al menos a repensar el poder –ampliando el ámbito de análisis más allá del Estado y la economía–, conserva su relevancia contemporánea, algo que el marxismo no logra. Un «ethos antiautoritario» compartido (Newman, 2007: 194) convierte al anarquismo clásico y al postestructuralismo en aliados adecuados, mientras que el marxismo se descarta por incompatible con el postestructuralismo. De hecho, se argumenta que, en gran medida, el postestructuralismo se desarrolló en contra del marxismo: «los pensadores de esta tradición –incluidos Foucault, Lyotard y Deleuze– estuvieron profundamente influenciados por la experiencia política de Mayo del 68 y se volvieron críticos de lo que consideraban la lógica totalizadora y universalizadora de la teoría marxista» (Newman, 2007: 3). Si bien el anarquismo aún tiene algo que enseñarnos, el marxismo «no es lo suficientemente radical

como para afrontar adecuadamente las exigencias de la condición posmoderna» (Call, 2002: 6). Por lo tanto, una oposición al marxismo proporciona al postanarquismo un punto de contacto con el postestructuralismo. Es cierto que esta representación del postestructuralismo como una teoría antimarxista suele ser una suposición implícita o poco desarrollada en los escritos postanarquistas, pero esto se debe quizás a la escasa fundamentación textual de esta afirmación: como veremos a continuación, si se analiza lo que los postestructuralistas dicen sobre Marx, se puede observar que están muy lejos de ser antimarxistas.

Postestructuralismo y marxismo

La crítica del marxismo desempeña, por tanto, una función clave en el postanarquismo: dota de coherencia a todo el proyecto, proporciona continuidad con el anarquismo clásico y ayuda a conectar el postanarquismo con el postestructuralismo. Por ello, es notable la poca atención que se ha prestado a la crítica postanarquista del marxismo. La razón de esta falta de atención, creo, radica en que, si bien el pensamiento postanarquista ha generado un debate animado, hasta ahora este se ha limitado en gran medida a la comunidad anarquista. Es improbable que un anarquista cuestione la crítica del postanarquismo al marxismo porque, como hemos visto, dicha crítica refleja en gran medida las

acusaciones anarquistas habituales contra el marxismo. Las acusaciones de reduccionismo y autoritarismo que el postanarquismo lanza contra el marxismo son, en efecto, las mismas que dirigieron al marxismo los anarquistas del siglo XIX: se han recibido desde hace tiempo como verdades evidentes dentro de la comunidad anarquista y, por lo tanto, no requieren mayor debate. Pero ¿qué hay de las acusaciones adicionales que el postanarquismo lanza contra el marxismo? Estas complementan la crítica anarquista estándar al marxismo con una crítica al esencialismo ilustrado del marxismo. No se puede afirmar que los anarquistas hayan guardado silencio sobre estas acusaciones porque simplemente reproducen las críticas anarquistas clásicas al marxismo. ¿Por qué, entonces, se ha hecho tan poco comentario? La respuesta es clara: se debe a que cuando se introducen estas acusaciones de esencialismo, los términos del debate cambian por completo, pues se aplican igualmente al anarquismo clásico. Es más, puede decirse que los postanarquistas las dirigen principalmente al anarquismo clásico y, en cierto sentido, solo se aplican secundariamente al marxismo (que ya ha sido condenado por razones distintas). Por lo tanto, los comentaristas anarquistas se han interesado mucho más en la aplicación y la relevancia de esta crítica del esencialismo al anarquismo, en parte porque no tienen ningún interés en defender el marxismo contra las acusaciones de esencialismo y sí en defender el anarquismo, y en parte

porque estas acusaciones las dirigen principalmente los propios postanarquistas al anarquismo.

El resultado es que la discusión crítica del postanarquismo hasta ahora se ha centrado en su comprensión e interpretación del anarquismo clásico. Varios comentaristas han argumentado que la tradición anarquista ha sido representada de manera injusta y engañosa: el anarquismo, se argumenta, es una tradición mucho más variada de lo que afirma el postanarquismo, y mucho menos apegada a las filosofías esencialistas y humanistas. Esto ha llevado a algunos a concluir que el anarquismo ya tiene más en común con el postestructuralismo de lo que se ha reconocido, e incluso que el postestructuralismo podría tener algo que aprender del anarquismo²⁰. Sin embargo, con muy pocas excepciones, hay silencio sobre la representación del marxismo en el postanarquismo²¹. Sin embargo, si bien esta negligencia es comprensible, también es desafortunada. A la luz del análisis ofrecido anteriormente, se puede decir que el efecto es triple: borra lo que es un elemento clave del postanarquismo; permite que sus críticas al marxismo queden sin respuesta; y caracteriza erróneamente al

20 Para argumentos de este tipo, véanse Cohn (2002), Cohn y Wilbur (s.f.) y Antliff (2007). Para evaluaciones críticas del postanarquismo desde una postura mucho más afín al posestructuralismo, véanse Jun (2007) y Glavin (2004).

21 Una de esas excepciones es Benjamin Franks (2007), quien si bien revisa algunas de las críticas anarquistas comunes al postanarquismo también ofrece una breve defensa de Marx y la política de clases.

posestructuralismo. Ya he intentado refutar el primero, demostrando el lugar del marxismo dentro del posanarquismo. Quedan por cuestionar los dos efectos restantes. Comenzaré esta tarea considerando brevemente el lugar del marxismo dentro del posestructuralismo, antes de analizar con más detalle la obra del propio Marx.

Una razón por la que podríamos sospechar de la alineación del anarquismo y el postestructuralismo en detrimento del marxismo es que incluso un vistazo rápido a la obra de los principales pensadores del postestructuralismo sugiere que estaban mucho más involucrados con la tradición marxista que con la anarquista. Es difícil encontrar referencias a pensadores anarquistas clásicos en los escritos de autores postestructuralistas. Cuando se mencionan anarquistas clásicos, las referencias no suelen ser favorables. En su libro *Nietzsche y la filosofía*, por ejemplo, Deleuze elogia modestamente a Max Stirner. Pero, en última instancia, Deleuze concluye que Stirner es el pensador que revela el nihilismo en el corazón del pensamiento dialéctico. Dado que la dialéctica es el objetivo central de *Nietzsche y la filosofía*, esto difícilmente equivale a un respaldo a la postura de Stirner: «precisamente porque Stirner todavía piensa como un dialéctico, porque no se libera de las categorías de propiedad, alienación y su supresión, se arroja a la nada que excava bajo los escalones de la dialéctica»

(Deleuze, 1983: 163)²². Stirner también aparece en *Los espectros de Marx* de Derrida. En un análisis sutil e intrigante, Derrida argumenta que Stirner y Marx están unidos en una polémica común contra «el espectro» (una figura utilizada por Derrida para indicar aquello que no puede explicarse en la ontología clásica). Derrida deconstruye tanto a Stirner como a Marx, intentando demostrar que ambos permanecen aferrados a una ontología metafísica. Pero el enfoque de este análisis –que, al fin y al cabo, se encuentra en un libro sobre Marx– es la crítica a Stirner que se encuentra en *La ideología alemana*: Stirner solo se menciona en la medida en que puede arrojar luz sobre Marx. Encontraríamos algo similar si examináramos los escritos de otros posestructuralistas: donde aparecen pensadores anarquistas clásicos, es solo de pasada; ciertamente no hay un compromiso sostenido con la tradición anarquista.

Cabe prever dos posibles objeciones. En primer lugar, se podría argumentar que la ausencia de referencias a pensadores anarquistas clásicos en el pensamiento postestructuralista no invalida el intento postanarquista de

22 Las conclusiones de Deleuze contrastan marcadamente con los intentos postanarquistas de reivindicar a Stirner como precursor del postestructuralismo: véanse Koch (1997) y Newman (2001, capítulo 3; 2005, capítulo 4). Es cierto que en Nietzsche y la filosofía, Deleuze es algo ambiguo sobre la relación de Marx con la dialéctica, pero su uso de Marx en otros textos demuestra sin duda que encuentra en Marx algo más allá de la dialéctica.

vincular el anarquismo clásico con el postestructuralismo: los postanarquistas no necesitan afirmar que el postestructuralismo haya sido influenciado directamente por el anarquismo clásico, sino que podrían formar una alianza entre ambos, basándose en afinidades teóricas más que en citas explícitas. Acepto este argumento, pero en cierto sentido no es relevante para mi tesis: no afirmo que el intento de vincular el postestructuralismo con el anarquismo clásico sea erróneo, sino que es erróneo intentar establecer este vínculo a expensas del marxismo. Si vale la pena investigar las conexiones entre el anarquismo clásico y el postestructuralismo, aunque no existan conexiones explícitas –porque los postestructuralistas tienen poco que decir sobre el anarquismo clásico–, entonces me parece que sin duda vale la pena investigar las posibles conexiones entre el marxismo y el postestructuralismo, precisamente porque los postestructuralistas tienen mucho que decir sobre Marx. Esto nos lleva, sin embargo, a una segunda posible respuesta. Podría argumentarse que la presencia de Marx en los escritos postestructuralistas, lejos de indicar una fidelidad a Marx entre los pensadores postestructuralistas, es testimonio únicamente de una actitud crítica: se cita a Marx solo para rechazarlo. Este argumento tiene cierta validez. Es evidente que el postestructuralismo se desarrolló, en muchos sentidos, en oposición al marxismo. En parte, esto fue una respuesta a la situación política concreta. El Partido Comunista Francés tuvo, en el mejor de

los casos, un historial político desigual: rígidamente pro-Moscú, brindó un apoyo limitado al imperialismo francés en Asia y África y no apoyó las revueltas obrero-estudiantiles de Mayo de 1968. Al intentar formular nuevos modelos de teoría y práctica, los pensadores postestructuralistas tendieron, por lo tanto, a distanciarse conscientemente de las formas institucionales del marxismo existentes en Francia a mediados del siglo XX. Además, este distanciamiento no fue solo resultado de exigencias políticas pragmáticas: es evidente que existían razones teóricas sustanciales para alejarse del marxismo. La subversión postestructuralista de las formas de pensamiento reduccionistas, teleológicas y dialécticas implicó necesariamente subvertir ciertas versiones del marxismo, en particular la versión propuesta por el PCF.

Pero aunque el postestructuralismo se desarrolló en oposición a ciertas formas de marxismo, esta oposición no debe confundirse con un rechazo rotundo de todos los marxismos, y menos aún del propio Marx. De nuevo, incluso un vistazo superficial a las obras de los principales pensadores del postestructuralismo indicaría cuán lejos estaban de rechazar a Marx. Es bien sabido que el último libro (inacabado) de Deleuze iba a ser sobre la *Grandeur de Marx* (Deleuze, 1995: 51), y los dos volúmenes de *Capitalism and Schizophrenia* que coescribió con Félix Guattari están saturados de conceptos marxistas. En *Espectros de Marx*, Derrida no deja de afirmar la relevancia contemporánea de

Marx; más que un simple reconocimiento de la profunda influencia de Marx en el presente, el llamado de Derrida es a un Marx político, "para evitar que prevalezca un retorno filosófico–filológico a Marx" (Derrida, 1994: 32)²³. Incluso Foucault, quien a menudo parece desviarse de su camino para menospreciar el marxismo, es cuidadoso al enfatizar que si bien gran parte de su obra subvierte los conceptos marxistas tradicionales, no obstante continúa recurriendo al propio Marx: "Cito a Marx sin decirlo, sin comillas, y como la gente es incapaz de reconocer los textos de Marx, se piensa que soy alguien que no cita a Marx" (Foucault, 1980: 52). Estos breves extractos, por supuesto, no sustituyen un análisis detallado del lugar del marxismo dentro del postestructuralismo, que está más allá del alcance de este trabajo. Pero sí comienzan a complicar la narrativa postanarquista. Sin embargo, en lugar de intentar establecer más allá de toda duda que todos los postestructuralistas están en deuda con Marx, quiero pensar en lo que el postestructuralismo podría haber visto en Marx. Para ello, nos basaremos en la propia caracterización del postestructuralismo por parte del postanarquismo e interrogaremos las perspectivas de Marx sobre el poder y la subjetividad. Nos centraremos en Marx no porque sea la piedra de toque de la teoría marxista «verdadera», sino

23 Si Derrida tiene éxito en su objetivo, o si él mismo sólo reproduce un Marx "filosófico–filológico", es una cuestión aparte: la cuestión es que, lejos de rechazar a Marx, Derrida afirma explícitamente su relevancia política y filosófica contemporánea.

porque es el pensador más innovador e importante del marxismo.

Poder y subjetividad en el marxismo

Como bien han afirmado los postanarquistas, el postestructuralismo ofrece una forma radicalmente nueva de entender el poder. Existen quizás dos elementos clave en la reconceptualización postestructuralista del poder. En primer lugar, en lugar de emanar de una única fuente central (como el Estado o la burguesía), el poder está en todas partes, porque todos participamos en relaciones de poder. Esto significa que las relaciones de poder deben analizarse en su especificidad, a nivel local, y sin referencia a un modelo homogéneo. En segundo lugar, en lugar de reprimir una esencia dada, el poder constituye al propio sujeto al que se aplica. En su búsqueda de precursores del postestructuralismo dentro de la tradición anarquista clásica, los postanarquistas han tendido a centrarse en el primero de estos elementos: si bien los anarquistas clásicos consideraban el poder como represivo más que constitutivo, lograron grandes avances en el debilitamiento de la idea de que el poder surge de una única fuente. Los postanarquistas reconocen que existe una tendencia en el pensamiento anarquista clásico a centrarse en el Estado como el centro

del poder. Pero, en primer lugar, esto se considera un avance respecto al marxismo, pues desenmascara el poder político en sí mismo en lugar de subordinarlo a la economía. Además, esta tendencia está en tensión con el reconocimiento, entre los anarquistas clásicos, de que existen numerosos ámbitos de poder (clerical, educativo, familiar, etc.) que deben ser criticados en sus propios términos. Es desde esta perspectiva que el postanarquismo ve la propia teoría del poder del marxismo: el marxismo se juzga según su capacidad para seguir el reconocimiento del anarquismo clásico de la naturaleza descentralizada y autónoma del poder político. Para May, la historia del marxismo en el siglo XX es la historia de una corriente de pensamiento que ofrecía explicaciones cada vez más refinadas del poder, pero que, en última instancia, nunca pudo escapar de sus propias premisas reduccionistas. De esta manera, «el marxismo, al lidiar con sucesivas decepciones, siguió reformulándose de maneras que se acercaban cada vez más a la perspectiva adoptada por el anarquismo, aunque nunca coincidían del todo con ella» (May, 1994: 18). Newman, por otro lado, ve en la propia obra de Marx el potencial para una explicación no reduccionista del poder: en *El Dieciocho Brumario* encontramos los inicios de una teoría de la especificidad del poder político, irreducible a factores económicos. Sin embargo, al igual que May, Newman sugiere que el marxismo permaneció atado a sus propios límites: «dentro de la teoría del bonapartismo [de Marx] se encuentran las

bases teóricas para una “ruptura epistemológica” con el propio marxismo». En otras palabras, el marxismo mismo nunca pudo alcanzar plenamente su potencial conceptual: fue el anarquismo clásico el que «llevó la teoría del bonapartismo a su conclusión lógica y fue capaz de desarrollar un concepto del Estado soberano como un lugar específico y autónomo de poder, irreducible a las relaciones económicas capitalistas» (Newman, 2004: 37). Así, según el postanarquismo, el anarquismo clásico está, por así decirlo, a medio camino entre el marxismo y el postestructuralismo: amplía y profundiza el análisis del poder más allá de lo que el marxismo es capaz de hacer, pero aún no alcanza las comprensiones sobre el poder desarrolladas por el postestructuralismo.

Este análisis del postanarquismo no es del todo incorrecto: desde una perspectiva postestructuralista, el concepto marxista de poder presenta claramente varias deficiencias. En la teoría marxista, «poder» tiende a referirse a una propiedad que una clase utiliza para oprimir a otra: bajo el capitalismo, el poder pertenece a la burguesía y se ejerce represivamente a través del Estado. No es de extrañar que Foucault, por ejemplo, critique el «economicismo» de la visión marxista del poder: parece que en el marxismo el poder nunca se analiza en sí mismo, sino solo en la medida en que mantiene relaciones económicas de dominación (Foucault, 1980: 88). Pero el panorama es más complejo, pues en la obra de Marx encontramos un análisis del poder

mucho más cercano al postestructuralismo. Al igual que los postanarquistas, Marx cree que los anarquistas clásicos se centran demasiado en el Estado. Mientras que para el postanarquismo este enfoque en el Estado implica descuidar otras formas de poder en la sociedad, para Marx implica descuidar las condiciones económicas (reprende a Bakunin por esta falla, por ejemplo [Marx, 1989: 506]). Pero al enfatizar las condiciones económicas sobre el Estado, Marx no está reduciendo el poder político a la economía, en una medida equivalente a la tendencia del anarquismo clásico de reducir el poder político al Estado. La medida de Marx es bastante diferente: está ampliando el alcance del poder político, politizando áreas de la vida que previamente se habían caracterizado como apolíticas. Los economistas políticos clásicos veían el mercado como un reino apolítico de armonía natural opuesto a las artificialidades del Estado, una postura no muy diferente a la distinción que hacía el anarquismo clásico entre el orden natural de la sociedad y el orden artificial del Estado. Marx, en cambio, demuestra que los campos supuestamente neutrales de la producción, la distribución y el intercambio están permeados por relaciones de dominación, expandiendo así el análisis del poder a ámbitos que hasta entonces se consideraban ajenos a la política y socavando la ingenua distinción entre naturalidad y artificialidad. De este modo, podría decirse que es Marx, y no el anarquismo clásico, quien parece precursor del postestructuralismo. Sin embargo, Marx parece anticipar de otra manera la visión postestructuralista

del poder. Al argumentar que el anarquismo clásico se acerca más a la visión postestructuralista del poder que el marxismo, los postanarquistas se centran en un elemento de esta visión: la idea de que el poder está en todas partes, no restringido a un solo lugar. Pero el aspecto más novedoso de la visión postestructuralista del poder es el segundo elemento identificado anteriormente, a saber, la idea de que el poder es constitutivo, y es aquí, en particular, donde el marxismo anticipa el postestructuralismo. Pues Marx no se limita a ampliar el alcance del poder, sino que inicia una reconceptualización del «poder» mismo. Para apreciar adecuadamente esta revolución conceptual, debemos ahora centrarnos en la otra característica del postestructuralismo resaltada por el postanarquismo: su descentramiento de la subjetividad.

Así como Marx, en muchos sentidos, permanece atado a un concepto convencional de poder, también en muchos sentidos permanece atado a una visión convencional de la subjetividad. Esto es especialmente evidente en sus primeros escritos, donde se encuentra una naturaleza humana alienada que requiere liberación: no cabe duda de que obras como los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* se inscriben en una problemática humanista. Sin embargo, estemos o no de acuerdo con la postulación de Althusser de una «ruptura epistemológica» en la obra de Marx, es evidente que, aproximadamente a partir de 1845, se produce un cambio en su obra: al menos, después de 1845,

podemos encontrar en ella los recursos para una lectura alternativa: la posibilidad de un Marx no vinculado al humanismo. Ya en las «Tesis sobre Feuerbach», «la esencia del hombre» se desplaza al «conjunto de las relaciones sociales» (Marx, 1976b: 4): en efecto, no existe esencia humana, porque Marx muestra que lo que se consideraba esencial es mutable e históricamente contingente. Sin embargo, Marx va más allá. Newman (2001: 14) argumenta acertadamente que una forma de distinguir el posestructuralismo del estructuralismo es que, mientras que este último disolvió al sujeto en una estructura determinante, para el primero el sujeto se constituye, no meramente disuelto o determinado. Esto es precisamente lo que Marx también demuestra: para Marx, el sujeto no es el centro vacío y cambiante de una red de relaciones sociales; para Marx, el sujeto es producido. Para apreciar este aspecto de la obra de Marx, no deberíamos recurrir a *El Dieciocho Brumario* ni a otras obras habitualmente designadas como «escritos políticos», sino al mismo libro que tan a menudo se descarta por «economicista», es decir, el primer volumen de *El Capital*.

La mayor parte de este libro se dedica a un análisis concreto del funcionamiento del capitalismo en la manufactura y la gran industria, es decir, a lo que realmente ocurre en talleres y fábricas. Un enfoque central de este análisis es la manera en que el capitalismo crea los sujetos que necesita para operar: el capitalismo, tal como se

describe en *El Capital*, no reprime una esencia determinada (como la capacidad humana para el trabajo creativo), sino que debe constituir a los sujetos sobre los que ejerce su poder. Una de las condiciones esenciales del capitalismo es una masa desposeída que no tiene nada que vender salvo su fuerza de trabajo. La parte final de *El Capital*, sobre la acumulación primitiva, detalla las diversas maneras en que dicha masa de trabajadores potenciales...

Se produjo: el cercamiento de tierras, la confiscación de las propiedades de la Iglesia, el desmonte de las Tierras Altas, etc. Pero esta expropiación en sí misma no fue suficiente, pues al principio simplemente creó masas de «mendigos, ladrones y vagabundos» (Marx, 1976a: 896). Estas masas luego necesitaron ser disciplinadas para ser utilizadas como trabajadores asalariados. La sección de Marx sobre la acumulación primitiva describe las «leyes grotescamente terroristas» (Marx, 1976a: 899) que fueron necesarias inicialmente para obligar a los expropiados a trabajar asalariadamente, impidiéndoles ganarse la vida con la mendicidad o el hurto menor y, por lo tanto, dejándolos sin otra opción que vender su fuerza de trabajo. Pero una vez establecido el modo de producción capitalista, se necesita un tipo diferente de disciplina: la «disciplina cuartelaria» (Marx, 1976a: 549) de la fábrica.

No basta con que el proletariado se vea obligado por las circunstancias económicas a vender su fuerza de trabajo al capitalista: el trabajador necesita ser formado y moldeado

de ciertas maneras, para que se desarrolle «una clase obrera que, por educación, tradición y hábito, considere las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales evidentes» (Marx, 1976a: 899). Además, a medida que el capitalismo avanza, el tipo de sujeto requerido continúa cambiando. En las primeras etapas del capitalismo, solo existe lo que Marx llama «subsunción formal», en la que el proceso de producción capitalista «se apodera de un proceso de trabajo existente, desarrollado por modos de producción diferentes y más arcaicos» (Marx, 1976a: 1021). Solo más tarde llegamos a lo que Marx llama «subsunción real»: «surge ahora un modo de producción tecnológicamente y en otros aspectos específico –la producción capitalista– que transforma la naturaleza del proceso de trabajo y sus condiciones reales» (Marx, 1976a: 1034–5). La subsunción real se refiere no solo a un mayor uso de una gama y número cada vez mayores de máquinas, sino al desarrollo de un tipo diferente de trabajador. El objetivo del capitalista no puede ser reprimir una esencia natural, ni siquiera simplemente adaptar al trabajador a las exigencias y ritmos dictados por la máquina, sino, en cierto sentido, crear un nuevo sujeto a partir del trabajador y la máquina, aumentando el poder y las capacidades del trabajador en lugar de reprimirlos.

El uso del poder disciplinario para crear un sujeto con capacidades aumentadas: una descripción que, por supuesto, podría aplicarse tanto a Foucault como a Marx. No

sorprende, por lo tanto, que Foucault cite explícita y repetidamente el Volumen I de *El Capital* en *Vigilar y castigar*, y que ciertos pasajes de ambos libros sean prácticamente intercambiables²⁴. Contrariamente a las afirmaciones postanarquistas, encontramos en Marx algo muy similar a lo que encontramos en el postestructuralismo: no un poder represivo que niega una naturaleza humana esencial –como encontramos en el anarquismo clásico–, sino un poder que opera generando diferentes posiciones de sujeto. Esto no significa que Marx sea una especie de protopostestructuralista, ni que los postestructuralistas fueran en realidad marxistas disfrazados: persisten diferencias clave. Newman (2001: 14) sugiere que el postestructuralismo se distingue del estructuralismo no solo por considerar al sujeto constituido y no determinado, sino también porque «para los postestructuralistas, las fuerzas que constituyen al sujeto no forman una estructura central –como el capitalismo, por ejemplo–, sino que permanecen descentralizadas y dispersas». Esta afirmación no se adapta fácilmente a Marx, quien analiza la constitución de la subjetividad no solo dentro del capitalismo, sino, de forma aún más restringida, principalmente dentro de la fábrica. De hecho, el anarquismo clásico capta mejor la naturaleza descentralizada y dispersa del poder. Pero esto no hace más que reforzar mi punto central: una política contemporánea basada en el postestructuralismo alcanzará su máximo

24 Para las referencias de Foucault a Marx en *Vigilar y castigar*, véase Foucault (1977: 163–4, 175, 221).

potencial si se nutre tanto del marxismo como del anarquismo.

Conclusiones

He argumentado que el descuido de la actitud del postanarquismo hacia el marxismo es perjudicial, ya que pasa por alto el papel clave que este desempeña dentro del postanarquismo y porque perpetúa malentendidos tanto del postestructuralismo (caracterizado como antimarxista) como del marxismo (caracterizado como un anacronismo peligroso). Para contrarrestar este daño, he buscado dilucidar el lugar del marxismo dentro del postanarquismo y demostrar que, si buscamos precursores o aliados para el postestructuralismo, el marxismo es un candidato tan viable como el anarquismo clásico. Esto no debe interpretarse como un intento marxista de colonizar otros campos de pensamiento, una posibilidad que algunos postanarquistas temen claramente: «Así como eclipsó por completo al anarquismo durante la lucha por el control de la Primera Internacional durante el siglo XIX, el marxismo ahora intenta eclipsar también al posmodernismo» (Call, 2002: 7). Mi propósito no ha sido simplemente revertir la postura postanarquista, demostrando que es el marxismo el que tiene relevancia contemporánea y el anarquismo el que debe ser condenado como anacronismo. En cambio, he

intentado demostrar que el marxismo merece la misma atención que el anarquismo. Esto no implica una aprobación acrítica del marxismo, en la que lo tomamos tal como es e incorporamos sus ideas tal como son. Al contrario, así como los postanarquistas argumentan que el postestructuralismo puede ofrecer una relectura del anarquismo, cabe esperar que el marxismo pueda transformarse mediante un encuentro con el postestructuralismo. Esto implicará necesariamente que se descarten muchos elementos del marxismo, al escoger y seleccionar de la tradición marxista. Pero esto no debería ser un problema; después de todo, este enfoque selectivo es exactamente el que los propios postanarquistas adoptan respecto al anarquismo clásico: al rechazar el esencialismo residual del anarquismo clásico, el postanarquismo encuentra, no obstante, algo más valioso en esta tradición. Además, es un enfoque que encaja bien con el postestructuralismo. Cuando los postestructuralistas leen a Marx –o a cualquier otro pensador, de hecho– no lo tratan como un todo homogéneo que pueda aceptarse o rechazarse en bloque, sino como un recurso heterogéneo que puede utilizarse de múltiples maneras: como dice Derrida (1994: 91–2), cualquier lectura de Marx debe ser una «interpretación activa», «una reafirmación crítica, selectiva y filtrante». En su actitud abiertamente desdeñosa hacia el marxismo, el postanarquismo corre el riesgo de contravenir el espíritu del postestructuralismo. Además, corre el riesgo de colocarse en una posición bastante extraña, al valorar el anarquismo clásico a pesar de su

incapacidad para reconocer la productividad del poder y el descentramiento de la subjetividad, al tiempo que rechaza el marxismo a pesar de que este sí reconoce estas cosas. Las mismas razones que esgrimen los postanarquistas para justificar la necesidad de complementar el anarquismo clásico son, de hecho, buenas razones para recurrir al marxismo.

En definitiva, no creo que mi defensa del marxismo sea incompatible con el postanarquismo. Al final de su análisis crítico de la historia del marxismo, May (1994: 44) afirma: «Es posible que existan caminos aún no explorados dentro del marxismo que podrían ser más beneficiosos que los ya recorridos». A pesar de sus propias intenciones, es posible que el postanarquismo pueda ayudarnos a encontrar esos caminos.

Referencias

- Antliff, Allan. (2007) 'Anarquía, poder y postestructuralismo', *SubStance*, 36(2): 56–66.
- Bakunin, Mijaíl. (1990) *Estatismo y anarquía*. (MS Shatz, Ed., Trad.). Cambridge: University of Cambridge Press.

Call, Lewis. (2002) Anarquismo posmoderno. Lanham, MD: Lexington Books.

Cohn, Jesse. (2002) "¿Qué es el anarquismo “post”?" [Reseña del libro De Bakunin a Lacan: Antiautoritarismo y la dislocación del poder], Cultura Posmoderna, 13(1). Recuperado en junio de 2010 desde

<http://muse.jhu.edu/journals/pmc/v013/13.1cohn.html>

Cohn, Jesse., y Wilbur, Shawn. (sf) "¿Qué tiene de malo el postanarquismo?". Recuperado el 19^{de diciembre} de 2009 de <http://info.interactivist.net/node/2471>

Deleuze, Gilles. (1995) 'Le “Je me souviens” de Gilles Deleuze', Le Nouvel Observateur, 1619: 50–1.

— (1983) Nietzsche y la filosofía (H. Tomlinson, Trad.). Londres: The Athlone Press.

Derrida, J. (1994) Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional (P. Kamuf, Trad.). Nueva York: Routledge.

Foucault, Michel. (1980) Poder / Conocimiento: Entrevistas seleccionadas y otros escritos 1972–1977 (Colin Gordon, Ed., Colin Gordon et al., Trad.). Nueva York: Pantheon Books.

— (1977) Disciplina y castigo: El nacimiento de la prisión (A. Sheridan, Trad.). Londres: Allen Lane.

Franks, Bebjamin. (2007) 'Postanarquismo: una evaluación crítica', *Journal of Political Ideologies*, 12: 127–45.

Glavin, M. (2004) «Poder, subjetividad, resistencia: Tres obras sobre el anarquismo posmoderno» [Reseña de los libros *Anarquismo posmoderno*, *La filosofía política del anarquismo posestructuralista* y *De Bakunin a Lacan: Antiautoritarismo y la dislocación del poder*], *Nueva Formulación*, 2(2). Recuperado el 17 de junio^{de} 2010 de <http://www.newformulation.org/4glavin.htm>

Jun, Nathan. (2007) 'Deleuze, Derrida y el anarquismo', *Estudios Anarquistas*, 15: 132–56

Koch Andrew M. (1997) 'Max Stirner: ¿El último hegeliano o el primer postestructuralista?', *Estudios Anarquistas* 5: 95–107

Marx, Karl. (1989) 'Notas sobre el libro de Bakunin *Estado y anarquía*', en K. Marx y F. Engels, *Obras completas*, volumen 24. Londres: Lawrence y Wishart.

— (1976a) *El capital: una crítica de la economía política*. Volumen uno (Ben Fowkes, trad.). Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

— (1976b) 'Tesis sobre Feuerbach', en K. Marx y F. Engels, *Obras completas*, volumen 5. Londres: Lawrence y Wishart.

May, Todd. (2008) *El pensamiento político de Jacques Rancière: Creando igualdad*. University Park, Pensilvania: The Pennsylvania State University Press.

— (1994) La filosofía política del anarquismo postestructuralista. University Park, Pensilvania: The Pennsylvania State University Press.

Newman, Saul. (2008) 'Editorial: Postanarquismo', Estudios Anarquistas, 16: 101–5.

— (2007) Universalidades inestables: postestructuralismo y política radical. Manchester: Manchester University Press.

— (2005) Poder y política en el pensamiento postestructuralista: nuevas teorías de lo político. Londres: Routledge.

— (2004) 'Anarquismo, marxismo y el Estado bonapartista', Estudios Anarquistas, 12: 36–59

— (2001) De Bakunin a Lacan: antiautoritarismo y la dislocación del poder. Lanham, MD: Lexington Books.

Rocker, Rudolf. (orig. 1937) Nacionalismo y cultura, recuperado el 17 de junio de 2010 de

<http://flag.blackened.net/rocker/social.htm>

IV. EL CONSTRUCTIVISMO Y EL FUTURO ANTERIOR DE LA POLÍTICA RADICAL

Thomas Nail ²⁵

Prefacio

Este artículo argumenta que la teoría radical en general, y el posanarquismo en particular, ha dedicado tanto esfuerzo a deconstruir y analizar el poder que ha pasado por alto en gran medida la importante tarea de examinar las dimensiones constructivas y prefigurativas de las alternativas políticas que emergen. Basándose en el

²⁵ Thomas Nail es profesor visitante en el Centro de Excelencia para la Investigación sobre Inmigración y Asentamiento de la Universidad de Toronto. También es miembro del Consejo Asesor de Upping the Anti: A Journal of Theory and Action y candidato a doctorado en Filosofía en la Universidad de Oregón.

pensamiento posanarquista de Deleuze, Guattari y los zapatistas, este artículo ofrece los inicios de una corrección a esta tendencia al esbozar tres contribuciones estratégicas ubicadas en su teoría y práctica política: (1) una estrategia multicéntrica de diagnóstico político, (2) una estrategia prefigurativa de transformación política, y (3) una estrategia participativa de organización institucional.

Introducción

Es en campos sociales concretos, en momentos específicos, que deben estudiarse los movimientos comparativos de desterritorialización, los continuums de intensidad y las combinaciones de flujo que forman.

– Deleuze, *Diálogos*

La política radical se enfrenta hoy a un doble reto: mostrar los problemas y la indeseabilidad de las estructuras actuales de exclusión y poder, y mostrar la conveniencia y coherencia de las diversas alternativas que podrían sustituirlas. Este artículo argumenta que, en particular durante los últimos 15 años, la política radical ha prestado mucha más atención a las primeras que a las segundas, y que lo que ahora se requiere es un cambio adecuado en los esfuerzos prácticos

y teóricos hacia actividades más constructivas y prefigurativas. En particular, la política de la diferencia, a menudo asociada con la teoría política postestructuralista y la política radical contemporánea, haría bien en prestar mayor atención a algunos de los experimentos políticos más productivos y prometedores que surgen hoy. No solo ejemplificándolos como ejemplos de un potencial general de transformación política, como suele ser el caso, sino aclarando concretamente su campo de lucha, los tipos de sujetos políticos que crean, lo que los hace deseables como alternativas y los peligros que estos experimentos enfrentan. Es decir, la teoría política radical ya no puede conformarse con la mera crítica de las diversas formas de representación y el esencialismo en favor de la diferencia y la afirmación de que «otro mundo es posible». Han pasado diez años desde que el Foro Social Mundial adoptó este lema, sin duda importante, pero es hora de que la teoría y la práctica radicales comiencen a crear una nueva praxis adecuada al mundo que habrá estado emergiendo: nuestro futuro político anterior.

Para ser claro, no estoy argumentando que la teoría política radical no aborde los acontecimientos políticos contemporáneos. Estoy argumentando que ha favorecido desproporcionadamente la práctica de criticarlos y se ha involucrado insuficientemente en acontecimientos políticos que proponen alternativas inspiradoras al presente. En su mayor parte, solo los ha ejemplificado en nombre: el

Movimiento Sin Fronteras, el Zapatismo, el Movimiento de los Campesinos Sin Tierra, etc. Estos acontecimientos se entienden como partes de una nueva secuencia revolucionaria que demuestra la posibilidad de otro mundo. Un cambio en la teoría política radical hacia una clarificación, valorización y prefiguración de estos acontecimientos que actualmente están dibujando un bosquejo del futuro tendría, por lo tanto, las siguientes ventajas: (1) Probaría, contra sus críticos, que el posestructuralismo (en particular) no es meramente un discurso teórico abstracto, sino que tiene herramientas analíticas adecuadas para las luchas contemporáneas; (2) Ayudaría a clarificar la estructura e importancia de los acontecimientos políticos radicales, no solo para aquellos sujetos del acontecimiento, sino para aquellos que aún no comprenden sus consecuencias; (3) Finalmente, demostraría la inteligibilidad y conveniencia de ofrecer alternativas prometedoras a los fenómenos autoritarios actuales.

Pero dado que la categoría analítica de “teoría política radical” es quizás demasiado amplia para abordarla en este artículo, me gustaría centrar mi argumento en lo que creo que es uno de los esfuerzos más destacados por conectar la teoría radical con las luchas políticas contemporáneas: el posanarquismo. El posanarquismo es la conjunción explícita entre la filosofía política posestructuralista y la política antiautoritaria. Aquí se podría esperar ver un grado relativamente alto de análisis teórico de las luchas políticas

concretas con atención a su capacidad prefigurativa para crear un nuevo futuro en el presente. Pero en su mayor parte este no ha sido el caso, aunque hay algunas excepciones notables recientes²⁶. El posanarquismo ha sido a menudo criticado por ser una crítica puramente escolástica del esencialismo humanista en el anarquismo clásico (Kropotkin, Bakunin, Proudhon) o por ser un esfuerzo puramente teórico con solo una relación especulativa con el campo político. Si bien hasta ahora no me convencen las afirmaciones sobre la aplicabilidad del postanarquismo al ámbito político, también creo que este puede ofrecer una serie de herramientas analíticas constructivas de las que carecen otras teorías políticas. En este artículo, pretendo reivindicar esta capacidad.

El posanarquismo es quizás una categoría analítica demasiado amplia para ser digerida. Todd May se ha basado en la obra de Deleuze, Foucault y Rancière, mientras que Saul Newman se ha centrado en la de Lacan, Derrida y Badiou. Todos ellos son pensadores muy diferentes y sería un error fusionarlos en una única postura posanarquista. Pero distinguirlos a todos o intentar resintetizar sus inclinaciones «anarquistas» es quizás igualmente indigesto. Por lo tanto, me gustaría hacer una intervención más modesta en esta discusión de una manera que no solo

26 Véase Todd May, *Movimientos políticos contemporáneos y el pensamiento de Jacques Rancière: igualdad en acción* (Edinburgh University Press, 2010).

respalde mi tesis de que la filosofía política de la diferencia (adoptada por el posanarquismo) es insuficiente para comprender las contribuciones positivas de las luchas antiautoritarias, sino que también motive un giro hacia un análisis más constructivo de los acontecimientos contemporáneos. Por análisis constructivo, me refiero a un enfoque teórico sobre el grado en que las luchas políticas ofrecen o inspiran modos alternativos de organización social.

Para ello, me basaré en dos figuras asociadas con el posanarquismo que, en mi opinión, articulan un potencial pasado por alto para una contribución teórica más constructiva: Gilles Deleuze y Félix Guattari. Deleuze y Guattari son particularmente útiles por tres razones: (1) son filósofos posestructuralistas que rechazan explícitamente las políticas de representación del Estado, el partido y la vanguardia, y (2) son quienes, según Todd May, supuestamente afirman una filosofía política de la diferencia. Pero, lo que es más importante, (3) Deleuze y Guattari también proponen tres estrategias políticas positivas, a menudo expresadas en experimentos antiautoritarios, que, en mi opinión, han sido pasadas por alto en las lecturas posanarquistas de estos filósofos. Creo que estas estrategias pueden mostrar la singular fuerza analítica de la contribución del posanarquismo a las luchas concretas. Además, y siguiendo mi propio imperativo de examinar más de cerca los experimentos políticos positivos

que ofrecen alternativas al presente, quiero examinar el evento político posanarquista, a menudo promocionado, del zapatismo²⁷. El zapatismo ha alcanzado un grado relativamente alto de éxito o estabilidad en los últimos 15 años, y creo que corrobora al menos tres de las estrategias políticas transferibles presentes en el posanarquismo de Deleuze y Guattari: (1) una estrategia multicéntrica de diagnóstico político, (2) una estrategia prefigurativa de transformación política, y (3) una estrategia participativa de organización institucional. Estas estrategias son invenciones específicas del zapatismo, pero también consonantes con varias estructuras político–teóricas de la obra de Deleuze y Guattari.

I. El anarquismo postestructuralista

Antes de comenzar con el análisis de estas tres perspectivas estratégicas posestructuralistas o posanarquistas, presentes en Deleuze, Guattari y los zapatistas, quiero aclarar qué es precisamente lo que considero insuficiente en la teoría política posanarquista y por qué creo que se beneficiaría de un análisis político más prefigurativo. Mis críticas no pretenden abarcar la totalidad

27 Véase http://theanarchistlibrary.org/HTML/Jason_Adams_Post-Anarchism_in_a_Nutshell.html

del posanarquismo, sino solo una formulación específica que considero particularmente insuficiente.

Si bien existen, por supuesto, muchos anarquistas que escriben bajo el nombre propio de posanarquismo, creo que existen dos rasgos distintivos que unen la formulación particular en la que me quiero centrar: (1) la crítica a todas las formas de autoritarismo y representación (estatismo, capitalismo, vanguardismo, esencialismo, políticas de identidad, etc.) y (2) de forma más positiva, la afirmación de la diferencia. A diferencia del anarquismo clásico, afirman Newman y May, el posanarquismo no se basa en el naturalismo ni en el esencialismo humanista, sino que afirma la diferencia como el horizonte radical de la política como tal. Según Newman, es «la demanda infinita que permanecerá insatisfecha y nunca se fundamentará en ningún orden social normativo concreto» (Newman, 2007: 11). En consecuencia, Todd May define el posanarquismo mediante dos compromisos centrales: el «principio antirrepresentacionalista» y el «principio de promoción de las diferencias» (May, 1994: 135). Esta es la formulación del posanarquismo que considero más inadecuada y menos preparada para teorizar alternativas constructivas a las formas contemporáneas de dominación y exclusión política.

Dado este compromiso con el antiautoritarismo y la promoción de la diferencia, entendido positivamente como la posibilidad radical de “crear nuevas formas no estatistas de asociación comunitaria y democracia directa que harían

irrelevante al Estado”, ¿cómo entender la relación entre, por un lado, esta posibilidad radical liberada de las restricciones del autoritarismo y, por otro, las prácticas concretas de democracia directa que pueden o no materializar las “infinitas demandas” del posanarquismo (Newman, 2007: 8)? El posanarquismo no solo rechaza cualquier práctica concreta que busque centralizar el poder, sino que, según May y Newman, también rechaza las propias instituciones como formas de coerción y autoridad (Newman, 2007: 4)²⁸. ¿Cómo entender entonces, positivamente, los tipos de organizaciones que el posanarquismo propone como alternativas a las coercitivas existentes? En una sociedad anarquista, ¿cómo se tomarán decisiones sobre cuestiones globales como el cambio climático, las cuestiones fronterizas y la contaminación? ¿Cómo se producirá el intercambio justo de bienes y servicios y cómo negociaremos los conflictos entre grupos comunitarios sin una autoridad centralizada, ya sea socialista o de mercado? ¿O tiene razón Federico Engels en su crítica habitual de que los anarquistas no tienen ni idea de cómo funcionaría una sociedad anarquista? «Cómo se proponen estas personas [los anarquistas] dirigir una fábrica, operar un ferrocarril o dirigir un barco sin tener, en última instancia, una sola voluntad decisiva, sin una dirección única, por supuesto, no nos lo dicen» (Engles, 1978: 728–729).

28 “Es importante destacar que estos movimientos son antiautoritarios y no institucionales”.

En la medida en que el posanarquismo y la política radical contemporánea comparten un compromiso similar con la "contingencia política" y la "posibilidad radical", también comparten una incertidumbre similar con respecto a las verdaderas alternativas que proponen. Pero ¿a qué se debe esto? La postura posanarquista, según la cual toda la política emerge del vacío inconsistente del ser (del griego: ἀναρχία, anarchía, "sin gobernante" o "sin origen"), lamentablemente no parece decirnos nada sobre los tipos de distribuciones políticas que parecen surgir de este vacío ni sobre cómo deberían reorganizarse. Sin una base segura (después de todo, anárquica) para determinar el objeto revolucionario (quien diluye el poder estatal, etc.), el sujeto revolucionario (el proletariado, etc.), la sociedad justa o sus futuras organizaciones, realmente no hay manera de saber si un grupo u organización en particular ha articulado realmente la "diferencia" que el posanarquismo pretende promover. La acción política debe entenderse, en cambio, como "aporética" o "performativamente contradictoria" porque la "diferencia" no es otra cosa que el fundamento incondicionado e inconsistente para el surgimiento de la política radical como tal, no cualquier diferencia real particular que podamos encontrar.

Pero si este es el caso y "el único fundamento ontológico es el vacío", según la paráfrasis de Newman de Alain Badiou, ¿bajo qué condición o criterio decimos que un experimento político dado es radical, reformista, autoritario, capitalista,

etc. (Newman, 2007: 14)? ¿Y cuál es la estructura u orden particular de las organizaciones radicales reales (no solo las posibles) que las distingue de las autoritarias? Como fenómenos políticos, siempre han caído de su posibilidad radical al ámbito de la efectuación concreta y ya no son puramente posibles. Esto no significa, por supuesto, que el posanarquismo sea incapaz de definir el radicalismo como tal, sino simplemente que tiene dificultades para definir el radicalismo fuera de la afirmación de la diferencia, en esta explicación. El radicalismo posanarquista es, estrictamente hablando, el grado en que el fenómeno defiende su “posibilidad de devenir–otro” o “diferencia”. Así, grupos de acción directa como Acción Global de los Pueblos (PGA), el Frente de Liberación de la Tierra (ELF) o incluso el movimiento antiglobalización pueden ser considerados grupos políticos radicales porque son defensores de una “potencialidad política” excluida por el capitalismo global, pero no por la forma particular en que están ordenados o distribuidos positivamente en sí mismos.

La política de lo posible, en este caso, ha eclipsado la política de lo real. La «multitud», según Hardt y Negri, o la «contrahegemonía», según Laclau, son la potencia o el «poder constituyente» del pueblo para alzarse y defender su capacidad de crear un mundo nuevo en el cascarón del viejo. El lema «otro mundo es posible» parece, por lo tanto, articular bien la política posestructuralista y radical, en la medida en que valora la posibilidad del futuro pueblo y

critica el autoritarismo del presente. Pero ¿qué puede decirse de la infraestructura existente de cooperativas de trabajadores, escuelas gratuitas, sistemas de intercambio comercial local, modelos de parentesco igualitarios, consejos comunitarios de consenso, fideicomisos de tierras, etc., más allá de la afirmación monológica de su «diferencia» ontológica en un posible «mundo venidero»? ¿Qué tipos de prácticas concretas están implementando en su toma de decisiones, autogestión, intercambio y resolución de conflictos, y cómo funcionan dichas prácticas? ¿Cuáles son las nuevas condiciones, elementos y agencias que están surgiendo y cómo son alternativas viables al capitalismo parlamentario?

Richard J. F. Day, en su ensayo “De la hegemonía a la afinidad: la lógica política de los nuevos movimientos sociales”, ha planteado una preocupación similar. Si bien el concepto de “poder constituyente” de Hardt y Negri, según él, “parece estar fuertemente identificado con la construcción de alternativas concretas al capital globalizador aquí y ahora, en lugar de apelar al poder estatal o esperar/provocar la revolución”, “en última instancia, no está del todo claro cómo perciben la lógica política práctica del proyecto de contraimperio” (Day, 2004: 735; 736). Por lo tanto, a pesar de la afirmación de Hardt y Negri de que “solo la multitud, a través de su experimentación práctica, ofrecerá los modelos y determinará cuándo y cómo lo posible se vuelve real”, la pregunta de cómo estas

efectivizaciones políticas reales funcionan como alternativas reales al Imperio queda completamente sin respuesta (Hardt y Negri, 2000: 411). Así pues, si bien puede ser cierto que el cuándo de un surgimiento político singular es en cierto sentido contingente y nómada, el concepto de multitud, en última instancia, nada dice sobre el cómo de las organizaciones políticas alternativas tal como se ordenan y distribuyen en la realidad. Por lo tanto, nada dice de la política radical realmente existente.

La respuesta de Day a este problema es un paso en la dirección correcta, pero en su ensayo solo ofrece un atisbo de las alternativas posanarquistas. En lugar de conformarse con la explicación de Hardt y Negri sobre el poder vagamente creativo de la multitud, o con la lógica de hegemonía de Gramsci que centralizaría estos movimientos sociales heterogéneos y anarquistas, Day argumenta que varios de estos movimientos sociales más recientes, como Food Not Bombs, Independent Media Centers y Reclaim the Streets, ofrecen nuevas estrategias posanarquistas de afinidad y acción directa: (1) organización de base; (2) autonomía respecto de la centralización estatal y la acumulación instrumentalista; y (3) un alejamiento de las estrategias de demanda y representación hacia estrategias de acción directa y participación. En lugar de manifestarse en la sede de la NBC para exigir una representación más precisa de las relaciones raciales en la zona, por ejemplo, los

activistas están creando sus propias redes de medios independientes como alternativa a los medios tradicionales.

Si bien coincido con las tres características que Day menciona, así como con su apoyo a una estrategia general de desvinculación y reconstrucción (tomada de Gustav Landauer), me gustaría sugerir la importancia adicional de algunas estrategias posanarquistas únicas que creo que se pueden encontrar en Deleuze, Guattari y los zapatistas. Mi motivación en este análisis es complementar lo que considero una visión insuficiente del posanarquismo basada en la filosofía política de la diferencia con un análisis que se centre, en cambio, en las alternativas más constructivas que ofrecen las luchas políticas contemporáneas.

El problema de la política radical hoy en día no es, por lo tanto, su falta de resistencia a las múltiples formas de jerarquía y opresión (sexismo, racismo, destrucción ecológica, etc.), sino que dichos grupos de resistencia carecen de la consistencia o cohesión organizativa necesaria para establecer una red alternativa viable que reemplace los sistemas de poder actuales. El problema del movimiento antiglobalización no es nuevo. Los movimientos de resistencia enfrentaron una dificultad similar en el siglo XIX en su lucha contra el capitalismo industrial. Cómo organizarse, con quién organizarse, hasta qué punto eran vinculantes dichas decisiones, las demandas positivas que se harían políticamente y las prácticas específicas que funcionaban en beneficio de la lucha y las que no. Estas

fueron preguntas centrales que se debatieron entonces, tal como lo son ahora entre los movimientos en el Foro Social Mundial, por ejemplo. ¿Qué puede aportar el posanarquismo, en particular, a estas preguntas?

II. El postanarquismo de Deleuze, Guattari y los zapatistas

El siguiente análisis de Deleuze, Guattari y los zapatistas desarrolla tres estrategias políticas específicas que, en mi opinión, constituyen contribuciones posanarquistas relativamente singulares para comprender algunas de las alternativas políticas más positivas que surgen hoy en día, poco comprendidas desde la filosofía de la diferencia.

El análisis se divide en tres secciones correspondientes a cada una de las tres estrategias políticas: (1) una estrategia multicéntrica de diagnóstico político, (2) una estrategia prefigurativa de transformación política, y (3) una estrategia participativa de organización institucional. El siguiente análisis no pretende ser un análisis exhaustivo de estas estrategias. Más bien, es solo el comienzo de un trabajo más sostenido.

Una estrategia multicéntrica de diagnóstico político

La primera estrategia es la adoptada por Deleuze, Guattari y los zapatistas para abordar positivamente las consecuencias de que las luchas políticas actuales estén, como dice Richard Day, «interrelacionadas de tal manera que ninguna forma particular de desigualdad –ya sea de clase, raza, género, sexualidad o capacidad– pueda postularse como el eje central de la lucha». Esta observación es absolutamente, aunque no exclusivamente, posanarquista según Day, pero ¿cuáles son sus consecuencias productivas? ¿Qué estrategias alternativas nos propone en la teoría y la acción?

Para Deleuze y Guattari, a diferencia de Day, la tesis de que no existe un eje central de lucha no es una cuestión de falta de fundamento, carencia o responsabilidad infinita, sino que indica una multiplicación positiva de ejes de lucha que requiere un nuevo tipo de análisis político multicéntrico. Si la realidad política tiene múltiples ejes interseccionales, ya no podemos emplear métodos de diagnóstico que los reduzcan a un solo plano (economía, cultura o género, etc.). Pero ¿qué nos ofrece el posanarquismo de Deleuze y Guattari como estrategia teórico-política para responder a esto? Argumento que proponen una teoría topológica del diagnóstico. "Fue un acontecimiento decisivo cuando el matemático Riemann desarraigó lo múltiple de su estado

predicado y lo convirtió en un sustantivo, 'multiplicidad'", dicen Deleuze y Guattari. "Marcó el fin de la dialéctica y el comienzo de una tipología y topología de las multiplicidades" (Deleuze y Guattari, 1987: 482–3). Así, tomado de las matemáticas, el concepto de campo topológico es una superficie única con dimensiones potencialmente infinitas creada por plegamientos o morfismos (como una pieza de origami²⁹). Independientemente de la contigüidad o sucesión lineal, se mueve y cambia plegándose en nuevas relaciones. La esponja de Sierpinski, la curva sin tangente de Von Koch y los fractales de Mandelbrot son ejemplos de campos topológicos iterados en geometría.

El concepto de una topología específicamente "política" ofrece, por lo tanto, una nueva forma de considerar los acontecimientos políticos como portadores de varias tendencias políticas a la vez, cada una en mayor o menor grado, y no como una cuestión de ausencia. Por ejemplo, quizás una lucha política tenga una fuerte tendencia anticapitalista, pero también una fuerte tendencia territorial o religiosa hacia las normas patriarcales. Topológicamente hablando, no existe un eje central ni una "ideología política esencial" que opere aquí. Solo existe una mezcla relativa de tendencias políticas que puede determinarse sin la ayuda de la sucesión evolutiva ni del reduccionismo explicativo. Más

29 El origami consiste en crear diferentes formas (barquitos, pajaritas...) utilizando la técnica del plegado de papel. [N. T.]

bien, cada una de estas tendencias políticas, según Deleuze y Guattari, actúa como el "locus de una topología que define sociedades primitivas aquí, estados allá y máquinas de guerra en otros lugares" (Deleuze y Guattari, 1987: 430). Así, topológicamente, estas tendencias o tipos políticos son realmente distintos en la medida en que ocupan diferentes dimensiones de una lucha, y sin embargo, también coexisten simultáneamente en la medida en que ocupan un único evento político que los reúne a todos bajo el mismo nombre. Así, en lugar de una sucesión (que presupone categorías taxonómicas separadas), las tendencias políticas cambian y se fusionan al cruzar los diferentes umbrales inmanentes a la lucha en cuestión. Por ejemplo, Deleuze y Guattari afirman:

La aparición de un poder central depende, pues, de un umbral o grado más allá del cual lo anticipado adquiere consistencia o deja de tenerla, y lo evocado deja de serlo y llega. Este umbral de consistencia, o de restricción, no es evolutivo, sino que coexiste con lo que aún no lo ha traspasado (Deleuze y Guattari, 1987: 432).

Los zapatistas, a diferencia de los análisis centristas o de vanguardia que giran en torno a un método/ciencia, espacio o dimensión de lucha privilegiados, ofrecen de igual manera un análisis interseccional inclusivo que no privilegia necesariamente ningún método, frente o espacio de lucha en particular. La revolución, según Marcos:

Se trata de un proceso que incorpora diferentes métodos, frentes y diversos niveles de compromiso y participación. Esto significa que todos los métodos tienen su lugar, que todos los frentes de lucha son necesarios y que todos los niveles de participación son importantes. Se trata de un proceso inclusivo, antivanguardista y colectivo. El problema de la revolución (presten atención a las minúsculas) ya no es un problema de LA organización, EL método, EL caudillo. Se convierte, más bien, en un problema que concierne a todos aquellos que ven esa revolución como necesaria y posible, y cuyo logro es importante para todos (Marcos, 2004: 164).

Marcos, en *Más allá de la resistencia* (2007), describe con precisión la labor práctica de esta tarea en La Otra Campaña. Movilizar a la población excluida y marginada en México no se trataba de descubrir la causa evolutiva, dialéctica o única de la opresión, sino de escuchar y examinar todos los múltiples pliegues / frentes del campo topológico. Se trataba de crear, como dice Marcos, «un diagnóstico del sufrimiento» en todas sus dimensiones (Marcos, 2008: 11). Estos pliegues, «la criminalización de la juventud, la opresión de las mujeres, la contaminación ambiental, etc.», son dimensiones coexistentes e interseccionales de la misma lucha (Marcos, 2008: 11). Durante este tiempo, los zapatistas también comenzaron a diagnosticar sus propios

peligros internos. «Hay dos errores», dice el subcomandante Marcos que:

parecen haber persistido en nuestro trabajo político (y que contradicen flagrantemente nuestros principios): el lugar de las mujeres, por un lado, y, por otro, la relación entre la estructura político–militar y los gobiernos autónomos³⁰.

Los zapatistas han intentado abordar este problema permitiendo el ingreso de mujeres insurgentes y comandantas a la estructura político–militar del EZLN (de ninguna manera totalmente igualitaria). Los zapatistas permitieron a “las jóvenes indígenas [ir] a las montañas y desarrollar más sus capacidades, [creando] consecuencias en las comunidades”, y les dieron “el derecho a elegir a su pareja y a no [estar] obligadas a contraer matrimonio”, a “ocupar puestos de liderazgo en la organización y mantener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias”, así como otros derechos detallados en la *Ley Revolucionaria de las Mujeres del EZLN*³¹ (Ramírez, 2008: 312). Estas leyes se están implementando cada vez más en los Municipios Autónomos a través de nuevas alianzas de mujeres

30 (Desde las montañas del sureste mexicano. Subcomandante Insurgente Marcos México, agosto de 2004. 20 y 10). Publicado originalmente en español por el EZLN. Traducido por irlandesa. Véase: <http://flag.blackened.net/revolt/mexico/ezln/2004/marcos/flawsAUG.html>

31 EZLN – Ley Revolucionaria de las Mujeres. Véase <http://flag.blackened.net/revolt/mexico/ezln/womlaw.html>

(cooperativas artesanales, consejos de mujeres, etc.). Sin embargo, la decodificación de ciertas tradiciones patriarcales conlleva el riesgo de crear un nuevo conjunto de códigos militares de vanguardia. De ahí el segundo error o peligro.

Estos grupos operan mediante el desapego, la elección y la selección residual: separan a una vanguardia supuestamente experta; eligen a un proletariado disciplinado, organizado y jerarquizado; seleccionan a un subproletariado residual para ser excluido o reeducado. (Deleuze y Guattari, 2004: 198)

Como advierte Deleuze (y el EZLN lo sabe bien), el destacamento de comandantes del EZLN que reside en la montaña (particularmente de 1983 a 1993) que elige / recluta a campesin@s de los pueblos para disciplinarlos, organizarlos y jerarquizarlos en el EZLN, y luego crea una selección residual de campesin@s para ser excluidos / reeducados en segmentaciones circulares cada vez más amplias, corre el riesgo de crear nuevos códigos militares que socaven la autonomía y la autogestión de los zapatistas. Como dice Marcos:

La idea inicial era que el EZLN acompañara y apoyara a los pueblos en la construcción de su autonomía. Sin embargo, el acompañamiento a veces se ha convertido en gestión, el consejo en órdenes y el apoyo en un obstáculo. Ya he mencionado que la estructura

jerárquica y piramidal no es característica de las comunidades indígenas. El hecho de que el EZLN sea una organización político–militar y clandestina aún corrompe procesos que deberían y deben ser democráticos³².

El patriarcado y el militarismo en el zapatismo son dos ejemplos de lo que Deleuze y Guattari llaman microfascismo: «Todo lo que [el zapatismo] desmantela [a nivel estatal] lo reensambla a su propio nivel: microedipis, microformaciones de poder, microfascismos» (1987: 205). Liberar todas estas dimensiones a la vez, como nos han demostrado los zapatistas, no es tarea fácil. Pero liberarlas todas requiere, por lo tanto, un diagnóstico topológico (no cronológico ni dialéctico) y multicéntrico.

Una estrategia prefigurativa de transformación política

Esta segunda estrategia es la adoptada por Deleuze, Guattari y los zapatistas para abordar positivamente las consecuencias de que hoy las luchas políticas como Food Not Bombs, Independent Media Centers y Reclaim the Streets se estén alejando de las estrategias de demanda y representación para adoptar estrategias de acción directa y

32 Véase

<http://flag.blackened.net/revolt/mexico/ezln/2004/marcos/flawsAUG.html>

participación (Day, 2004). Esta observación también es posanarquista. Pero, de nuevo, ¿qué alternativas al presente propone? Food Not Bombs difícilmente ofrece una alternativa a la distribución corporativa de alimentos. En todo caso, se basa en ella. Lo que se requiere es una teoría de cómo la acción directa se vuelve prefigurativa de una alternativa futura y un análisis de algunos ejemplos convincentes de cómo esto realmente se está llevando a cabo. En Deleuze, Guattari y los zapatistas encontramos ambas.

¿Cómo se logran las transformaciones políticas? En contraposición a lograr una transformación revolucionaria mediante un proceso evolutivo de transición, progreso y reforma en la representación, o simplemente mediante una ruptura espontánea con el presente, Deleuze y Guattari argumentan que las transformaciones políticas prefigurativas tienen lugar en el futuro anterior. Es decir, las luchas políticas del futuro anterior buscan construir un nuevo presente político dentro y junto al antiguo. Las luchas prefigurativas no se reducen a la reforma del pasado ni a la revolución del futuro, sino a la firme convicción política de que se habrán sentado las bases para un mundo mejor "ahora".

La transformación política revolucionaria se produce, pues, como el surgimiento prefigurativo de un nuevo presente particular (desde dentro del antiguo) que "reescribe y reinterpreta la totalidad de los potenciales que

ya existían de forma estratificada”, a la vez que crea “una acción del futuro sobre el presente” y “del presente sobre el pasado” (Guattari, 2008: 252; Deleuze y Guattari, 1987: 431). Esto es lo que Deleuze y Guattari denominan “causalidades inversas”. Más que una ruptura o un zigzag en la historia, argumentan, lo que está por venir ya actúa sobre “lo que es” antes de que el futuro pueda aparecer, en la medida en que actúa como un límite o umbral que el pasado intenta continuamente evitar. Pero una vez que emerge un nuevo presente, se ve que ha estado en camino todo el tiempo (Deleuze y Guattari, 1987: 431). Si, desde la perspectiva del plano organizativo, la novedad revolucionaria parece surgir de la nada, esto se debe únicamente a que no pudo ver ni representar la labor prefigurativa de la desterritorialización antes de transformar las condiciones políticas bajo las cuales podía ser vista y comprendida como tal. Sin embargo, desde la perspectiva de la lucha revolucionaria, el acontecimiento emergente parece completamente consistente e inteligible como lo que habrá sido. Esta labor prefigurativa, según Guattari,

consiste en detectar los contornos, indicadores y cristales de la productividad molecular. Si hay una micropolítica que practicar, consiste en asegurar que estos niveles moleculares no siempre sucumban a sistemas que los cooptan, sistemas de neutralización o procesos de implosión o autodestrucción. Consiste en comprender cómo otros ensamblajes de la producción

de vida, la producción de arte o la producción de lo que se desee podrían encontrar su plena expansión, de modo que las problemáticas del poder encuentren una respuesta. Esto ciertamente implica modos de respuesta de un nuevo tipo (Guattari, 2008: 339).

El nuevo presente revolucionario emerge así de espacios estratégicos de lucha que lo dibujan en negativo, dicen Deleuze y Guattari. «Pero para que se realice, debe existir toda una integral de flujos decodificados, toda una conjunción generalizada que desborde y derroque los aparatos precedentes» (Deleuze y Guattari, 1987: 452). Es decir, debe «provocar que los demás elementos crucen un umbral que permita una conjunción de sus respectivas desterritorializaciones, una aceleración compartida. Esta es [...] una desterritorialización absoluta y positiva». No es solo una huida, sino la creación de nuevas armas, «la creación de grandes máquinas de lucha» (Deleuze y Guattari, 1987: 142; Deleuze, 1987: 136; Guattari, 2008: 210).

Sin embargo, para evitar argumentar a favor de una forma puramente subterránea e imperceptible de transformación revolucionaria, debemos destacar, como algunos a menudo olvidan, que el propósito de la desterritorialización positiva absoluta, para Deleuze y Guattari, no es simplemente volverse imperceptible en relación con el plano de la organización por el simple hecho de hacerlo. Esto tiene un potencial fascista excesivo. El propósito de las intervenciones revolucionarias prefigurativas es volver todo

“fragmento a fragmento” imperceptible desde el plano de la organización para crear “el plano de la consistencia, que es, sin embargo, precisamente donde lo imperceptible se ve y se escucha” (Deleuze y Guattari, 1987: 252). La tarea no es disfrutar de la teoría de una revolución imposible e invisible, sino más bien “traer lo imperceptible a la percepción” cambiando las condiciones dominantes para la visibilidad (Deleuze y Guattari, 1987: 267). No es ni por destrucción oposicional ni por creación ex nihilo, sino “conjugando, continuando con otras líneas, otras piezas, que uno crea un mundo que puede superponerse al primero, como una transparencia” (Deleuze y Guattari, 1987: 280).

Los zapatistas también han desplegado una intervención revolucionaria prefigurativa de dos maneras. En primer lugar, solo se podría decir que los zapatistas “irrumpieron en la escena política mexicana de la nada” si no hubieran estado al tanto de los diez años de actividad revolucionaria prefigurativa, entrenamiento y movilizaciones indígenas sostenidas en las selvas de Lacandona desde 1983. Marcos y otros tres comenzaron como vanguardistas militares inspirados por el Che, viviendo fuera de las comunidades indígenas y ganándose poco a poco la confianza de la población indígena, radicalizándola. Lejos de surgir de la nada, hubo una larga y, en última instancia, colectiva decisión de la asamblea de campesin@s indígenas de ir a la guerra. Durante este tiempo, el zapatismo existió ciertamente como un nuevo presente conectado a un

legado histórico específico (surgido de la revolución campesina de Emiliano Zapata) con un futuro determinado (que condujo a la transformación democrática de la política mexicana). Durante estos diez años, el zapatismo existió como una forma de invisibilidad que se hizo visible. No sólo visible retroactivamente sino visible como una secuencia histórica real resucitada desde Zapata y arrastrada hacia un futuro derrocamiento del gobierno mexicano.

El segundo ejemplo, y quizás el más original, es la magnitud con la que los zapatistas se han negado a “tomar el poder” y, en cambio, han continuado su revolución creando en el presente el mundo que desean ver en sus propios municipios autónomos. En agosto de 2003, comenzaron a crear las Juntas de Buen Gobierno: marcos institucionales de democracia directa para la toma de decisiones colectiva y autónoma. Se creó una Junta de Buen Gobierno en cada uno de los municipios.

Caracoles (comunidades regionales) a promover y aprobar la participación de compañeros y compañeras [...] para mediar en los conflictos que pudieran presentarse entre Municipios Autónomos [...] para dar seguimiento a la ejecución de proyectos y trabajos comunitarios en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas [...] para atender y orientar a la sociedad civil nacional e internacional para que puedan visitar comunidades, realizar proyectos productivos, instalar

campamentos de paz, realizar investigaciones, etc. (Marcos, 2004: 619).

Actualmente, más de 2200 comunidades (más de 100 000 personas) están federadas en 32 municipios autónomos, cada uno agrupado en cinco Juntas Locales de Gobierno (JBG). Hoy, los zapatistas mantienen su compromiso, entre otras cosas, con la autonomía, el autogobierno participativo, la toma de decisiones por consenso, el respeto a la naturaleza y la vida sin el uso de pesticidas, presas ni tala innecesaria, y la inclusión de «todas las personas sin distinción de partido, religión, sexo o color»³³.

Al formar un bloque específico de devenir a través del autogobierno rotatorio, la federación de sus comunas y, en última instancia, su solidaridad con una red internacional de lucha social compartida, los zapatistas siguen realizando intervenciones políticas e instituciones alternativas que prefiguran el tipo de mundo democrático e igualitario en el que ellos y sus aliados quieren vivir. Opuestos a declarar directamente la guerra al gobierno mexicano e instituir un cambio de régimen en el Estado, o simplemente afirmar la posibilidad radical de que “otro mundo es posible”, los zapatistas están construyendo, en la medida de lo posible, otro mundo desde dentro del viejo: “uno que pueda

33 Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), trad. irlandés, Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Véase <http://www.inmotionmagazine.com/auto/selva6.html>

superponerse al primero, como una transparencia”, como dice Guattari.

Una estrategia participativa de organización de instituciones

Esta tercera estrategia es la adoptada por Deleuze, Guattari y los zapatistas para abordar positivamente las consecuencias de que la política de representación sea estructuralmente incapaz de dar cuenta de las voces de los marginados (y que a menudo sea la causa de su marginación). Esta crítica en particular es tan abundante en la literatura postanarquista que no la reproduciré aquí. Sin embargo, lo que no se ha abordado suficientemente son las posibles alternativas políticas que esta tesis implica. ¿Deberíamos rechazar todas las instituciones políticas como tales o solo algunos tipos de ellas? Si es esto último, ¿qué tipos de instituciones proponen los postanarquistas instaurar en su lugar? Creo que en Deleuze, Guattari y los zapatistas podemos encontrar una respuesta a esta pregunta.

Deleuze y Guattari ofrecen una teoría participativa de las instituciones que no busca ofrecer nuevas condiciones para la vida política basadas en una esfera de acción política “más justa” cuyos principios fundacionales se mantienen independientemente de la esfera constituida donde se

despliegan dichos principios. Las instituciones participativas tampoco buscan simplemente establecer antiinstituciones o contrainstituciones, cuyo único propósito sea socavar todas las formas de representación y esperar la posibilidad de que surja algo nuevo, y ojalá mejor. Más bien, las instituciones participativas se construyen y sostienen mediante un proceso expresivo cuyas condiciones fundacionales experimentan constantemente un alto grado de transformación directa e inmanente por las diversas prácticas y personas que se ven afectadas, en diversos grados, por su despliegue. En particular, este “ciclo de retroalimentación” participativo puede ubicarse en el concepto de “consistencia” de Deleuze y Guattari, que se encuentra en *Mil Mesetas* y *¿Qué es la filosofía?* y en la práctica política zapatista de Gobernar Obedeciendo. Para comprender la estructura y la función de esta consistencia y el gobierno mediante la obediencia en las instituciones revolucionarias, necesitamos comprender cómo sus condiciones y elementos funcionan de manera diferente a las instituciones representacionales y contrarrepresentacionales. Para demostrarlo, quiero examinar dos conceptos en la filosofía de Deleuze y Guattari que corresponden a las condiciones y elementos de las instituciones participativas consistentes: lo que ellos llaman la máquina abstracta y el ensamblaje concreto³⁴. Así como

34 Según Deleuze y Guattari, existen varios tipos de máquinas abstractas. El concepto de máquina abstracta y ensamblaje concreto, tal como los utilizo

estos dos conceptos se transforman inmanentemente entre sí en una relación de “orden sin jerarquía”, según Deleuze y Guattari, el gobierno mediante la obediencia proporciona el marco igualitario para las instituciones participativas de los zapatistas (Deleuze y Guattari, 1994: 90).

Para Deleuze y Guattari, la máquina abstracta es una condición compartida para la acción y la evaluación solo en la medida en que es transformada inmanentemente por los elementos concretos que la realizan y la diferencian. Existe, por lo tanto, una “coadaptación” o “presuposición recíproca” de ambos que permite su transformación participativa (Deleuze y Guattari, 1987: 71; 1994: 77). La institución cambia así de naturaleza cada vez que hay “reconversiones subjetivas actuales” (redistribuciones subjetivas que realmente ocurren) de ella (Deleuze, 2006: 236). Posteriormente, según Deleuze y Guattari, la máquina abstracta es absolutamente singular e imposible de deducir ni de la historia ni de la introspección (Deleuze, 2006: 233). La máquina abstracta no es deducible porque es la condición para la deducción, la descripción y la prescripción en sí misma: es un compromiso acontecimiento más primario. Es abstracta en el sentido de que no es una cosa entre otras cosas, pero también es real (*vrai-abstrait*) en la medida en que es una condición que permite la aparición de “nuevos espacios-tiempos” y nuevas subjetividades antagónicas a la

aquí, debe entenderse como una referencia exclusiva al «tipo consistente» de máquinas.

representación y al poder (Deleuze, 1997: 172). Sin embargo, aunque puede que no sea una cosa, la máquina abstracta sigue estando marcada por un nombre propio, una fecha y una imagen singulares y asignificantes, como los nombres de las operaciones militares o los nombres de los huracanes, como dicen Deleuze y Guattari (1987: 28; 264). Estos nombres no representan, simbolizan ni se refieren a nada en absoluto. Más bien, se hablan a través de ellos. Como un evento autorreferencial y autónomo, independiente de la representación política, la máquina abstracta permite la expresión compartida y la conjunción de los diversos elementos heterogéneos que hablan y existen a través de ella (Deleuze y Guattari, 1987: 142).

En consecuencia, los elementos de la institución o ensamblaje maquínico concreto no pueden considerarse acciones “normativas” u “orientadas a objetivos”, ya que transforman continuamente las condiciones u objetivos que se supone normalizan y dirigen sus acciones. Sin embargo, estas transformaciones institucionales mutuas no deben confundirse con una especie de “revisionismo” pragmático donde se “prueba” una hipótesis, se determina si funciona o no, y luego se revisa racionalmente (o de otro modo) en consecuencia para fundamentar una narrativa de “progreso” político³⁵. Más bien, los problemas políticos en sí

35 John Dewey, “Creencias y Realidades”, en *Philosophical Review*, 15 (1906): 113–129. “La creencia, la creencia personal pura, directa y sin atenuantes, reaparece como la hipótesis de trabajo; la acción que a la vez desarrolla y pone a prueba la creencia reaparece como experimentación,

mismos se transforman y son transformados recíprocamente por quienes los efectúan y quienes se ven afectados por ellos (sin conocer de antemano los fines). “Cuando las personas exigen formular sus propios problemas”, como dicen Deleuze y Guattari, “y determinar al menos las condiciones particulares bajo las cuales pueden recibir una solución más general”, existe una forma específicamente no representativa de autogestión y participación democrática (Deleuze y Guattari, 1987: 471; Deleuze, 1968: 158). El concepto de ensamblaje maquínico de Deleuze y Guattari es, por lo tanto, un procedimiento político puramente afectivo o expresivo. La toma de decisiones afectiva es un procedimiento mediante el cual se determina el conjunto de capacidades de la institución para afectar o ser afectada por sus otros elementos. Cada máquina puede ciertamente tener diferentes capacidades para ser afectada, pero no hay una sola máquina o afecto que sea independiente o esté a cargo de representar a los demás. Uno debe “contar sus afectos” (*on cherche á faire le compte de ses affects*) (Deleuze y Guattari, 1987: 257). El procedimiento de contabilizar los afectos de la institución decide, por lo tanto, qué se puede o se hará en el ensamblaje. No existen fines ni valores universales

deducción, demostración; mientras que la maquinaria de universales, axiomas, verdades a priori, etc., es la sistematización de la forma en que los hombres siempre han elaborado, anticipándose a la acción manifiesta, las implicaciones de sus creencias con miras a revisarlas para evitar lo desfavorable y asegurar las consecuencias deseadas” (*ibid.*, 124).

inherentes a la institución misma, solo su capacidad inmanente de ensamblarse y reensamblarse en un ensamblaje maquínico de consistencia, continuamente renegociado y expresivo.

De manera similar, la práctica zapatista de "Gobernar Obedeciendo" ha resultado en instituciones políticas no representativas basadas en condiciones políticas altamente modificables: quienes articulan la voluntad popular obedecen y expresan dicha voluntad o son revocados. Lo más interesante de las comunidades zapatistas es que no legitiman su revolución estrictamente por normas presupuestas basadas en la identidad (solicitudes de "derechos", el derrocamiento del Estado, reivindicaciones religiosas universales, un nuevo nacionalismo étnico o referencia a principios ajenos a su propia determinación colectiva), sino que afirman una autorreferencia o autonomía. ¿Qué significa esto? En lugar de simplemente valorar su diferencia y su irrepresentabilidad contrainstitucional ante el Estado, como argumentó Simon Tormey, los zapatistas han creado una nueva forma de evaluación política que les permite gestionar mejor la (auto)gestión de sus instituciones mediante la gobernanza rotativa (los delegados rotan cada 14 días) y la propiedad común (ni privada ni pública) (Tormey, 2006: 138–154). La condición de formar parte de las cooperativas de trabajadores, los esfuerzos agrícolas comunes y las administraciones judiciales es compartida y se modifica

constantemente, donde los miembros expresan directamente su voluntad mediante la toma de decisiones por consenso y la delegación revocable, no mediante la representación. La distancia o «mediación» entre el espíritu de sus instituciones económicas, políticas y culturales y las consecuencias de sus prácticas es, por lo tanto, mínima. Esto permite la máxima participación y retroalimentación dentro de la institución. La participación no se basa en la raza, la clase, el género, etc., sino que se participa en la medida en que la decisión lo afecta. El proceso de delegación consensual, rotatorio y revocable ofrece así una tercera vía entre las instituciones normativas basadas en constituciones estáticas y el rechazo de las instituciones como tales: ofrece una teoría y una práctica de la institución altamente mutable y continuamente renegociada.

Conclusión

Basándome en el pensamiento posanarquista de Deleuze, Guattari y los zapatistas, he buscado demostrar la relevancia y la potencial fuerza de considerar algunas de las alternativas más constructivas que emergen en la filosofía y la política radicales. Creo que las tres estrategias políticas analizadas anteriormente pueden utilizarse para comprender y conectar con teorías y eventos políticos

similares, delineando en última instancia una mayor consistencia emergente de lo que solo parecen luchas heterogéneas, pero que en realidad son el esbozo de un contraimperio en marcha. Sostengo que la teoría radical en general, y el posanarquismo en particular, ha dedicado tanto esfuerzo a deconstruir y analizar el poder que ha pasado por alto la importante tarea de examinar las dimensiones prefigurativas de estas alternativas políticas que emergen.

Debo admitir, sin embargo, que este análisis solo ha podido arañar la superficie de un proyecto teórico y práctico mucho más profundo que se requeriría para desarrollar plenamente tanto la teoría política radical de Deleuze y Guattari como las implicaciones detalladas de las experimentaciones políticas de los zapatistas. Desafortunadamente, tal proyecto está más allá del alcance del presente trabajo. Sin embargo, lo que he podido argumentar en este trabajo es que la formulación del posanarquismo como el rechazo de la representación y con la afirmación de la diferencia ofrece pocas o ninguna herramienta teórica para emprender una investigación más prefigurativa como la que he comenzado aquí. En cambio, he propuesto tres estrategias teórico-políticas que creo que podrían ser útiles para localizar y clarificar nuevos eventos políticos anteriores y futuros: (1) una estrategia multicéntrica de diagnóstico político, (2) una estrategia prefigurativa de transformación política y (3) una estrategia participativa de organización de instituciones. Mi objetivo ha

sido mostrar cómo estas tres perspectivas posanarquistas pueden desarrollarse y enriquecerse positivamente mediante una interacción más constructiva con pensadores posestructuralistas como Deleuze y Guattari, y con militantes políticos como los zapatistas. Espero que se realicen más esfuerzos en la teoría política radical, y en particular en el posanarquismo, para atender las invenciones y experimentos en el ámbito político concreto y viceversa. Si queremos cambiar la situación política actual, se requerirá una teoría y una práctica más constructivas y prefigurativas.

Referencias

- Day, R. (2004) “De la hegemonía a la afinidad: la lógica política de los movimientos sociales más recientes”. *Estudios Culturales* 18(5): 716–48.
- Deleuze, G. (2004) *Islas desiertas: y otros textos 1953–1974*. (Lapoujade, Ed. Taormina, Michael. Trad.) Nueva York: Semiotext(e).
- (1997) *Negociaciones 1972–1990*, (Martin Joughin, trad.). Nueva York: Columbia University Press; Ídem, (1990) *Pourparlers*. París: Les Éditions de Minuit.

— (1994) *Diferencia y repetición* (Patton, Paul., Trans.) Nueva York: Columbia University Press; ídem, (1968) *Différence et répétition*. París: Presses Universitaires de France.

Deleuze, G. y Claire Parnet. (1987) *Diálogos*. Tomlinson H. y Habberjam, B. Nueva York: Columbia University Press.

Deleuze, G. Guattari, F. (1994). *¿Qué es la Filosofía?* (Thomlinson, Hugh & Burchell, Graham., Trad.) Nueva York: Columbia University Press; ídem, (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Les Éditions de Minuit.

— (1987) *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. (Masumi, Brian. Trans.) Minneapolis: Prensa de la Universidad de Minnesota; ídem, *Capitalisme et Schizophrénie*, tomo 2: *Mille Plateaux*. París: Éditions de Minuit, 1980.

Engels, F. [1872] (1978) “Contra los anarquistas”, *The Marx–Engels Reader* (R. Tucker, Ed.). Nueva York: WW Norton.

Guattari, F. & Rolnik S. (2008) *Revolución molecular en Brasil* (Clapshow, Karel & Holmes, Brian. Trans.) Nueva York: Semiotext(e); ídem, (1986) *Micropolítica: Cartografías do Desejo*. Petrópolis: Editora Vozes.

Hardt, M. y Negri, A. (2000) *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

May, T. (1994) *La filosofía política del anarquismo postestructuralista*. Pittsburgh: Pennsylvania State University Press.

Newman, S. (2007) “Anarquismo, postestructuralismo y el futuro de la política radical”, SubStance 113.

Ramírez, G. (2008). El fuego y la palabra: Una historia del movimiento zapatista. San Francisco: City Lights Publishers.

Subcomandante Insurgente Marcos. (2008) Más allá de la resistencia: todo. Una entrevista con el Subcomandante Insurgente Marcos. Durham: Prensa de barcos de papel.

— (2004) ¡Ya Basta! Diez años del levantamiento zapatista. (Vodovnik, Ziga., Ed.). Oakland: Prensa AK.

Tormey, S. (2006) “'No en mi nombre': Deleuze, el zapatismo y la crítica de la representación” Asuntos Parlamentarios 59(1): 138–54.

V. 'ESTAMOS AQUÍ, SOMOS QUEER, SOMOS ANARQUISTAS': LA NATURALEZA DE LA IDENTIFICACIÓN Y LA SUBJETIVIDAD ENTRE LOS BLOQUES NEGROS

Edward Avery–Natale³⁶

Prefacio

³⁶ Edward Avery–Natale es candidato a doctorado en el departamento de Sociología de la Universidad de Temple, donde está completando una disertación sobre la construcción de la identificación de los anarco–punks autoidentificados en el área de Filadelfia.

En las protestas del G20 en Pittsburgh en 2009, un cántico popular incluía la frase: "¡Estamos aquí! ¡Somos queer! ¡Somos anarquistas, te vamos a joder!". Sin embargo, es prácticamente imposible que todos los miembros del bloque negro que usan este cántico se autoidentifiquen como queer en su vida cotidiana. En este artículo, argumento que la presentación del yo entre los participantes del bloque negro, especialmente el enmascaramiento del rostro con un pañuelo negro y el uso del negro en sí, permite la destrucción de una identificación previa y la recreación temporal de una nueva. Enfatizo las teorías desarrolladas por Deleuze y Guattari y Giorgio Agamben. También analizo un fanzine producido por los organizadores de la resistencia al G20 en Pittsburgh para mostrar que mi interpretación de la subjetividad del bloque negro se refleja en las afirmaciones de los participantes del bloque negro.

Introducción

Durante las protestas del G20 en Pittsburgh, Pensilvania, en 2009, los grupos del bloque negro salieron a las calles para interrumpir las reuniones y el funcionamiento de la ciudad, como suele ocurrir en las protestas de las cumbres comerciales. Durante al menos una de estas protestas, se desarrolló un cántico: "¡Estamos aquí! ¡Somos queer!

¡Somos anarquistas, te vamos a joder!". Lo fascinante de este cántico es la frase "Somos queer", ya que claramente había demasiados anarquistas participando en el bloque negro como para estar compuesto solo por aquellos que se autoidentificarían como queer³⁷. En cambio, hubo varias personas que no habrían mantenido una identificación queer en su vida cotidiana que, sin embargo, participaron en un cántico que implicaba asumir esa identificación, al menos momentáneamente.

Esta identificación momentánea como queer durante el bloque negro demuestra la fluidez posmoderna de las subjetividades identitarias. El sujeto es capaz de adoptar una multitud de posiciones subjetivas para su identificación, y luego igualmente capaz de desechar cualquiera de estas mismas identificaciones cuando ya no le sirve. De hecho, esta es la razón por la que el término «identificación» es en sí mismo superior al término «identidad». Brubaker y Cooper (2000) enfatizan que el término «identificación» destaca la naturaleza fluida y siempre cambiante del yo. Esto se representa por el cambio del sustantivo «identidad», que implica una cosa singular que existe en el mundo, al verbo «identificación», que enfatiza el acto de asumir un yo³⁸. Si

37 Si así fuera, probablemente se habría tratado de un bloque rosa, que surgió durante los disturbios nocturnos de la Universidad de Pittsburgh.

38 El término «identificación» resuelve la inquietud de Alberto Melucci en «Códigos Desafiantes», donde afirmaba: «El término «identidad» es conceptualmente insatisfactorio: transmite con demasiada fuerza la idea de la permanencia de un sujeto. Sin embargo, en este momento, ninguna otra

bien esta multiplicidad y fluidez de la identificación se ajusta a la naturaleza de nuestra comprensión de la subjetividad en la era posmoderna contemporánea, en la que los humanos «deben ser entendidos como múltiples y sin centro» (Call, 2002: 130), sigue siendo cierto que las personas intentan regularmente mantener la ilusión de una identidad singular. En otras palabras, si bien sabemos que la identificación es parcial, fluida y múltiple, las personas suelen intentar presentar al mundo exterior la imaginación fantasmática de una identidad única. Esto suele hacerse mediante la narratividad, un proceso en el que nos contamos historias sobre nosotros mismos, con antagonistas, tramas y personajes (Vila, 2000). Estas historias estructuran lo que de otro modo serían nuestras identificaciones caóticas, convirtiéndolas en la ilusión de una identidad estable.

Entonces, la adopción de una identificación "queer" por parte del bloque negro plantea la siguiente pregunta: ¿por qué estas personas en ese momento eran capaces de presentar una identidad queer cuando algunas de ellas no se identificaban como queer en su vida cotidiana? ¿Qué tuvo este momento que generó esta posibilidad? Si las personas normalmente buscan la coherencia mediante la creación de una identidad estable ilusoria, ¿qué cambió en el bloque negro? En este artículo, argumento que la naturaleza de la

designación parece tener la capacidad de reemplazarlo en su propósito» (1996: 72). Sostengo que «identificación» es precisamente una de esas designaciones.

estética del bloque negro, y específicamente la naturaleza de la máscara, permite que esto ocurra. Argumento que la presentación del bloque negro permite la negación de la ilusión de identidad y la posibilidad temporal de un ser desterritorializado deleuziano, lo cual relaciono con el concepto de la singularidad–lo–que–sea desarrollado por Giorgio Agamben.

Finalmente, una nota metodológica: varios de los autores que aparecen en este artículo presentan diferencias teóricas que no se abordan en este trabajo, ya que sus similitudes son más importantes para mis objetivos. Para los fines de este trabajo, me interesan más los efectos de las ideas desarrolladas por estos autores y sus similitudes (que considero numerosas) que las contradicciones que pueden surgir entre ellos a través de sus numerosas obras importantes. Esto no pretende restar importancia a estas diferencias, sino simplemente afirmar que, para los fines del análisis aquí desarrollado, sus similitudes son más relevantes.

¿Qué son los Black Blocs?

Los bloques negros se han vuelto comunes en las protestas, especialmente en Occidente. Aunque fueron

desarrollados inicialmente por activistas en Alemania a principios de la década de 1980, no alcanzaron mayor notoriedad hasta los disturbios de la Organización Mundial del Comercio (OMC) en Seattle en 1999 (Highleyman, 2002). Hoy en día, se los ve con mayor frecuencia en movilizaciones antiglobalización, como el G20 en Pittsburgh, y otras acciones contra el neoliberalismo y el capitalismo, como los disturbios olímpicos en Vancouver y las actividades insurreccionales en curso en Grecia, donde los anarquistas salen a las calles para protestar, amotinarse, luchar contra la policía y presentar ostentosamente su descontento con el capitalismo y el Estado. La estética de un bloque negro incluye principalmente el uso de pantalones negros, botas o zapatillas negras, una sudadera negra con capucha y un pañuelo negro para cubrirse el rostro. Estos pañuelos funcionan como máscaras, atadas alrededor de la mitad inferior del rostro, de modo que los ojos y la frente del portador siguen siendo visibles, pero la nariz, la boca, las mejillas y la barbilla quedan cubiertas. Esto crea una imagen similar a la del bandido en las representaciones de la primera "frontera" estadounidense. Muchos participantes del bloque negro también usan a veces máscaras de gas y gafas protectoras para protegerse del gas lacrimógeno.

Las tácticas del bloque negro suelen implicar una combinación de destrucción de propiedad, como romper los escaparates de tiendas corporativas como Starbucks y McDonald's, y actuaciones carnavalescas. Estas estrategias

se emplean a menudo para causar el mayor daño posible y perturbar al máximo el funcionamiento normal de los negocios y el gobierno de la ciudad anfitriona, con el objetivo de no perjudicar a la población, con la posible excepción de la policía, que puede ser vista como el enemigo en una guerra de clases o social en curso. David Graeber (2002) describe las tácticas del bloque negro de la siguiente manera:

Los Black Blocs [...] han estado intentando, cada uno a su manera, trazar un territorio completamente nuevo [...] Están intentando inventar lo que muchos llaman un 'nuevo lenguaje' de desobediencia civil, combinando elementos de teatro callejero, festival y lo que sólo puede llamarse guerra no violenta –no violenta en el sentido adoptado, por ejemplo, por los anarquistas del Black Bloc, en el sentido de que evita cualquier daño físico directo a los seres humanos (Graeber, 2002: 66).

El objetivo más obvio de la destrucción de propiedad es drenar el dinero de la ciudad y las corporaciones, o al menos causarles inconvenientes. Esta destrucción de propiedad no es aislada, sino que se centra en objetivos específicos que se consideran representantes del orden hegemónico neoliberal. Por ejemplo, «Los bancos y las compañías petroleras a menudo se convierten en objetivos, al igual que los comercios minoristas que venden productos de explotación laboral y las cadenas de restaurantes de comida

rápida que contribuyen a la monocultura global» (Highleyman, 2002).

El objetivo de estos activistas no es exigir nada al capital ni al Estado, sino “no exigir nada” (por ejemplo, véase Anonymous, 2010 y Schwarz, Sagris y Void Network, 2010: 192–194). Alberto Melucci, antes de los disturbios de Seattle, pero reconociendo las tendencias crecientes entre los activistas, señaló las tendencias anárquicas entre los movimientos sociales, incluida la falta de demandas, en su libro de 1996, afirmando que los activistas “ignoran el sistema político y, en general, muestran desinterés hacia la idea de tomar el poder” (1996: 102). Richard J.F. Day (2005) también ha señalado esta tendencia en lo que él llama los movimientos sociales más recientes, de los cuales los bloques negros serían una parte.

Estos movimientos se relacionan con la política del aburrimiento articulada por los situacionistas durante Mayo del 68, en la que los activistas mantuvieron el deseo de un momento de «festival» perpetuo. Este festival es un momento de «juego» político, de constante cambio y representación, que puede describirse como una política del «gesto». Lewis Call describe la importancia de este desarrollo político en su libro *Anarquismo posmoderno*:

De hecho, el concepto del gesto formaba parte de la propia definición del situacionismo [...] Estos gestos podían ser artísticos o abiertamente políticos, satíricos o

subversivos. Sobre todo, pretendían ser lúdicos [...] La «ética del juego» situacionista pretendía ser un antídoto contra la ética del trabajo casi puritana, endémica tanto del capitalismo como del comunismo institucional. Y la praxis gestual de los situacionistas pretendía llevar la revolución al extraño e inexplorado terreno del símbolo (Call, 2002: 102).

Esta falta de exigencias al sistema, combinada con los ataques a la propiedad privada y el carácter lúdico de algunas tácticas, da lugar a una serie de movimientos de protesta que pretenden ser prácticamente imposibles de incorporar a los sistemas de control. Este último punto es particularmente importante. Dado que «la mejor manera de asegurar la desactivación de una fuerza social radical es asegurar su inclusión» (Day, 2005: 29), la única manera de evitar la impotencia es negarse a la inclusión, y una forma de lograrlo es no exigir nada al sistema y trascender los límites tradicionales del discurso activista a través de festivales y carnavales.

Los bloques negros también enfatizan la performance y la creación temporal del mundo en el que desean existir, sin cerrar la posibilidad de acciones diferentes en el futuro. En otras palabras, si bien uno vive, al máximo de sus capacidades, como una representación de lo por venir, esto se hace sin asumir que sea estable o permanente, ya que lo por venir siempre debe permanecer abierto. Alberto Melucci ha enfatizado la importancia de esta forma de

actuar, afirmando que los participantes del movimiento contemporáneo creen: «Si no puedo convertirme en lo que quiero ser a partir de hoy, no me interesará ese cambio» (1996: 184). Esto se relaciona con la falta de formulación de demandas, ya que estos activistas articulan el deseo de crear el nuevo mundo en el que desean existir en lugar de simplemente pedirle al Estado o al capital que se reformen en algo menos vil. Además, la forma como Melucci formula su afirmación indica que estos activistas no se ven a sí mismos como habiendo logrado o apuntando a lograr algún tipo de permanencia en sus actos, sino que es una cuestión de llegar a ser y comenzar, lo cual puede ser permanente y continuo.

Los bloques negros, entonces, representan un contrapunto a la hegemonía capitalista. Son algo que impide la incorporación a los sistemas del capitalismo y del Estado al negarse a exigirle nada. Los bloques negros representan las posibilidades futuras de un mundo mejor por el que luchan los anarquistas, pero que también construyen junto con la existencia de este mundo. Como mostraré más adelante, esta representación de algo distinto al sistema en el que vivimos es particularmente importante.

Sin embargo, también creo que las máscaras que usan los activistas del bloque negro ofrecen una posibilidad adicional que aún no se ha desarrollado por completo en la literatura. Si bien el equipo del bloque negro permite camuflar la identidad, creo que este punto puede ir más allá de

simplemente ocultar el rostro a la policía, el FBI y otras autoridades. Como exploro a continuación, creo que las máscaras que usan los activistas del bloque negro permiten, en particular, la adopción y el rechazo de diversas identificaciones (en el sentido de subjetividad, no en el sentido del nombre oficial, la dirección, etc.) que uno podría desear adoptar. Además, mostraré que la literatura surgida a raíz de las protestas del G20 en Pittsburgh indica que al menos algunos de los participantes en estas acciones también piensan en el bloque negro de esta manera.

La Máscara Negra

Prepárate para mezclarte, para ponértelo y desaparecer [...] Podría ser cualquiera, en cualquier lugar [...] Tener una identidad completamente nueva [...] o no ser nadie en absoluto esta vez [...] Sólo dame una máscara negra.

La (internacional) conspiración del ruido: *Máscara negra*

Como se mencionó anteriormente, las máscaras son una parte constante de la estética del bloque negro, permitiendo al anarquista evitar la identificación externa mediante dispositivos de grabación y también otorgando al menos cierta protección contra el gas lacrimógeno. Sin embargo,

creo que la función de la máscara va más allá. La cita inicial de esta sección incluye la letra de la canción "Black Mask" de la banda anarco-punk "The (International) Noise Conspiracy". Los versos que seleccioné de la canción enfatizan el punto que quiero plantear sobre lo que una máscara negra permite hacer al participante del bloque negro. Como mostraré aquí, la máscara permite borrar la identificación, que el participante se convierta en cualquier persona o en nadie, que tenga una nueva identidad, como la identidad queer en las protestas del G20 en Pittsburgh.

Una máscara, por supuesto, cubre al menos parte del rostro. El rostro en sí, según Deleuze y Guattari, es lo que representa la significación del sujeto; que “la forma del significante tiene una sustancia, o el significante tiene un cuerpo, a saber, el Rostro (el principio de los rasgos de facialidad, que constituye una reterritorialización)” (1987: 117). Este aspecto de los rostros se puede rastrear hasta el origen de la palabra rostro, que proviene de facies en la medicina antigua. Este término significaba una apariencia superficial que caracterizaba un tipo, que se conectaba no directamente con la anatomía, sino con el mundo que rodeaba la facies, así como con una relación entre sujetos (Calefato, 2004: 68). Por lo tanto, el rostro es la significación del yo en relación con los demás y, según Deleuze y Guattari, es sobre el rostro que uno se reterritorializará después de haberse desterritorializado en una línea de fuga rizomática. En resumen, esto significa que una vez que uno ha

rechazado [siempre temporalmente] la subjetividad, entrando así en una línea de fuga, uno siempre se reterritorializará de alguna manera, lo que significa que recuperará la subjetividad, y esta reterritorialización siempre es sobre una "cara".

Sin embargo, el rostro como subjetividad incluye la posibilidad de que el rostro sea una metáfora para la representación de la propia subjetividad. Así, el rostro o la facialidad no se limita a la presentación frontal de la cabeza. En cambio, el rostro puede expandirse o extenderse a otras partes del yo, convirtiendo otros aspectos del individuo en una facialidad. Esto también se relaciona con la *facies* antigua, ya que el rostro era un «territorio móvil, cuyos signos la medicina hipocrática [...] escudriñaba, no en términos de anatomía, sino en su conexión con el mundo circundante y entre sí, en ese estado de alteridad y unidad intrínseco a todo ser vivo» (Calefato, 2004: 68). Esta expansión del rostro puede ocurrir, por ejemplo, a través de la fetichización, cuando uno permite que otra porción del cuerpo represente al yo. En otras palabras, el rostro es la significación de la propia subjetividad, y como tal, otros aspectos de esta representación pueden obtener «rostroidad». Deleuze y Guattari articulan esta idea de la siguiente manera: «El rostro es una superficie [...] si la cabeza y sus elementos se facializan, también puede facializarse todo el cuerpo» (1987: 170). Pero, por supuesto, en nuestra cultura, el rostro suele facializarse en la cabeza

que mira hacia adelante, con que experimentamos primero la subjetividad del otro. Esto, por supuesto, no es intrínsecamente cierto y podría ser de otra manera, pero a menudo es así.

Así pues, para centrarnos por un momento en el rostro de la cabeza que mira hacia adelante, si podemos afirmar en términos generales que es aquí donde esperamos que la facialización y la subjetivación se produzcan con mayor facilidad para muchas personas, ¿qué ocurre entonces cuando se enmascara esta superficie, como se hace durante un black bloc? Según Deleuze y Guattari, al enmascarar el rostro,

o bien la máscara asegura la pertenencia de la cabeza al cuerpo, su devenir animal, como ocurría en las sociedades primitivas. O bien, como ocurre ahora, la máscara asegura la erección, la construcción del rostro, la facialización de la cabeza y el cuerpo: la máscara es ahora el rostro mismo, la abstracción u operación del rostro. La inhumanidad del rostro. El rostro nunca asume un significante o sujeto previo [...] El rostro es una política (1987: 181).

Así, «el rostro alberga en su rectángulo o círculo todo un conjunto de rasgos, rasgos de facialidad, que subsume y pone al servicio de la significación y la subjetivación» (ibid., 188). En otras palabras, el rostro es lo que significa la subjetivación, y la máscara misma viene a representar esta

subjetividad; la máscara borra al antiguo sujeto y representa al nuevo.

La naturaleza del enmascaramiento, como la supresión del sujeto inicial que permite la transformación de algo más, es también la que muestra la multiplicidad y la fantasmática subjetividad humana. En otras palabras, al usar la máscara para suprimir una subjetividad, también se muestra la naturaleza imaginaria de la propia subjetividad estable. Así lo reconoce Slavoj Žižek en su reciente y breve obra, «El vecino con burka»:

Desde una perspectiva freudiana, el rostro es la máscara definitiva que oculta el horror de la Cosa-Vecina: el rostro es lo que hace al Vecino le semblable, un semejante con el que podemos identificarnos y empatizar [...] Esta es entonces la razón por la que un rostro cubierto causa tanta ansiedad: porque nos confronta directamente con el abismo de la Otra-Cosa, con el Vecino en su dimensión siniestra. El mero hecho de cubrirse el rostro oblitera un escudo protector, de modo que la Otra-Cosa nos mira directamente [...] ¿Qué pasaría si fuéramos un paso más allá e imagináramos a una mujer 'quitarse' la piel de la cara misma, de modo que lo que vemos debajo de su rostro es precisamente una superficie anónima, oscura y lisa, similar a un burka, con una estrecha ranura para la mirada? '¡Ama a tu prójimo!' significa, en su forma más radical, precisamente el amor imposible-real por este sujeto

desubjetivizado, por esta monstruosa mancha oscura cortada con una ranura / mirada (Žižek, 2010).

En otras palabras, desde una perspectiva psicoanalítica, el rostro es en sí mismo una máscara que oculta la naturaleza de la subjetividad como una nada disfrazada de algo; nunca somos un yo único y unificado, sino que solo nos imaginamos como tales para cumplir con el significante vacío lacaniano. La eliminación del rostro como representación de la subjetividad a través del enmascaramiento, en el caso de Žižek el burka, confronta al sujeto con la experiencia subconsciente de su propia falta: hace obvia la falta de la realidad de un yo único y unificado al presentar al otro un otro desubjetivado. En el caso de la máscara negra que se usa durante los black blocs, podemos decir que ocurre lo mismo. Sin embargo, la diferencia es que el participante del black bloc quiere que se acepte esta falta, mientras que el vecino de Žižek se horroriza ante la confrontación con el sujeto de la falta.

Así, al bloquear el rostro mediante el enmascaramiento, se detiene la experiencia de la subjetividad previamente existente, permitiendo que el sujeto asuma una nueva subjetividad de elección, asumiendo que acepta esta carencia³⁹. Esto es lo que Deleuze y Guattari quieren decir

39 Esta cuestión de elegir aceptar la supresión de la subjetividad es particularmente importante. Si bien Žižek nos muestra que ocultar el rostro podría exponernos como la Otra Cosa, borrando la identidad asumida, no parece ser que al ocultarnos siempre se cree necesariamente una nueva

cuando afirman: «La máscara es ahora el rostro mismo». La máscara permite algo similar a un devenir-lo-que-sea en el lenguaje de Giorgio Agamben. Para Agamben, este-lo-que-sea es la singularidad-lo-que-sea:

CUALQUIER cosa es la figura de la singularidad pura. Cualquier singularidad no tiene identidad, no está determinada con respecto a un concepto, pero tampoco es simplemente indeterminada; más bien, se determina únicamente a través de su relación con una idea, es decir, con la totalidad de sus posibilidades (Agamben, 1993: 68.7).

No es, entonces, que la singularidad enmascarada no pueda convertirse en algo (en el caso anterior, un anarquista queer), sino que este algo debe ser tanto temporal como parcial, pero también en relación con una idea que es igualmente temporal y parcial. La máscara misma permite esta temporalidad y parcialidad al borrar la subjetividad y permitir al sujeto asumir otras subjetividades. Uno adopta la identificación que es útil para la acción, pero esta identificación puede ser en sí misma temporal y puede ser rechazada cuando otra es útil o cuando uno se desenmascara. En cualquier caso, esto se relaciona con una idea, el anarquismo, y la totalidad de posibilidades, es decir,

subjetividad. En cambio, es la decisión tomada durante el black bloc la que lo permite, una decisión que a menudo no toma, por ejemplo, una novia con velo.

posibles identificaciones: uno podría ser muchos posibles algo diferentes, pero a menudo solo obtiene identificaciones específicas.

David Graeber señala esta naturaleza de la máscara cuando habla de un bloque negro en la Cumbre de las Américas en la ciudad de Quebec, donde varios anarquistas llevaban máscaras con la siguiente inscripción en los márgenes:

Permaneceremos sin rostro porque rechazamos el espectáculo de la fama, porque somos todos, porque el carnaval nos llama, porque el mundo está patas arriba, porque estamos en todas partes. Al usar máscaras, demostramos que quienes somos no es tan importante como lo que deseamos, y lo que deseamos es todo para todos (citado en Graeber, 2009: 148).

Aquí vemos tanto la importancia de borrar la identidad – permanecer sin rostro, convertirse en todos, rechazar el espectáculo de la celebridad– como la importancia del carácter carnavalesco del Black Bloc. Curiosamente, esto se inscribía en los laterales de las máscaras, que a su vez llevaban impresa la imagen de un rostro que no era el del participante que la portaba, creando así, literalmente, un nuevo rostro para el sujeto desfigurado del Black Bloc.

Además, aunque reflexionaré más sobre el concepto de "no exigir nada" más adelante, aquí debo abordar la

aparente tensión entre la idea de rechazar las demandas y el hecho evidente de que los anarquistas, no obstante, expresan deseos, representados anteriormente por la afirmación de que quieren todo para todos. Lo importante aquí no es que los anarquistas no tengan deseos ni ideas de lo que esperan lograr. Si así fuera, les sería imposible siquiera identificarse como anarquistas o anticapitalistas, ya que cada una de estas etiquetas identitarias implica un deseo o una necesidad. Lo que debe entenderse es que no exigir nada significa negarse a exigir al capital y al Estado, y en cambio aspirar a crear algo completamente nuevo ellos mismos.

La estética del bloque negro, entonces, es una supresión de la identificación; permite que el anarquista enmascarado se convierta en la singularidad de lo que sea, y como tal, en cualquier cosa, como la persona queer del cántico mencionado. El bloque negro borra la facialización previa, pero como Deleuze y Guattari nos dicen, la facialización se extiende a todo el cuerpo; todo el cuerpo puede convertirse en un rostro. Así, la supresión de la identidad previamente existente también puede extenderse a todo el cuerpo: el activista del bloque negro viste de negro de pies a cabeza, creando todo el cuerpo como el rostro del anarquista, quien, en el caso del cántico mencionado, también es capaz de asumir la identificación de "queer". Que el sujeto vista de negro al hacer esto no es una coincidencia, sino que se relaciona con la naturaleza misma de la negritud como un

estilo de vestimenta que “hace explícita una obliteración del significado, una especie de absorción física de todos los rayos de luz que transforma el cuerpo vestido de negro en una entidad transparente o invisible” (Calefato, 2004: 110).

Sin embargo, Deleuze y Guattari también nos dicen que las desterritorializaciones, la obliteración del sentido y la subjetivación, son siempre parciales y nunca se logran del todo. Así, si bien la desterritorialización del enmascaramiento es una vía de escape de la subjetividad hacia el devenir rizomático, «la desterritorialización debe pensarse como un poder perfectamente positivo que tiene grados y umbrales (epistrata), es siempre relativo y tiene la reterritorialización como su reverso o complemento» (Deleuze y Guattari, 1987: 54). En otras palabras, una desterritorialización siempre requiere una reterritorialización; uno nunca puede volverse completa y permanentemente rizomático; si bien puede rechazar la subjetividad, siempre se resubjetivará.

La eliminación de la subjetivación que realiza la estética del bloque negro siempre requiere un retorno a la identidad. El sujeto primero se reterritorializará en la subjetividad anarquista y luego, en este caso, en la subjetividad queer. De hecho, el bloque negro no puede evitar una reterritorialización en la identificación del anarquista, ya que esta subjetividad es necesaria para su progreso; la subjetividad de «anarquista» es necesaria para el objetivo de la insurrección y la revolución, por lo que la eliminación

es parcial hasta después de la insurrección; la máscara borra la subjetividad, pero dado que la máscara en sí misma es un significante del anarquista, siempre se reterritorializará en una subjetividad anarquista, incluso si esta subjetividad está asociada, como en el caso del anarquista queer. Es, entonces, lo queer la reterritorialización secundaria en este caso, y el rostro se convierte en un rostro queer–anarquista.

Esta incapacidad de desterritorializarse permanentemente lejos de toda subjetividad, incluyendo la del anarquista, es el significado más verdadero de la declaración de Jean Genet en París 1968, “C'est triste à dire, mais je ne pense que l'on puisse vaincre sans les drapeaux rouges et noirs. Mais il faut détruire après [Desafortunadamente, no creo que podamos ganar sin las banderas rojas y negras. Pero serán destruidas después]” (CrimethInc, 2008: 11). Las banderas rojas y negras son un significante frecuente del anarcocomunismo, el negro significa anarquía y el rojo significa comunismo. Sin embargo, la existencia misma de las banderas también promueve la subjetivación externa como una identidad singular, anarquista, en lugar de la liberación de convertirse en lo que sea.

Lo mismo podría decirse de las máscaras negras: son necesarias para los anarquistas contemporáneos, pero después debemos quitárnoslas y destruirlas. Las máscaras negras siguen siendo necesarias porque permiten al anarquista convertirse en la representación de lo poshegemónico aún por venir, ese futuro que luchamos por

conseguir. El bloque negro, en el lenguaje de Agamben, es, pues, una manera, en el sentido de que es «una manera de surgir; no un ser que se encuentra en este o aquel modo, sino un ser que es su modo de ser, y por lo tanto, sin dejar de ser singular y no indiferente, es múltiple y válido para todos» (Agamben, 1993: 28.8). Esta validez se relaciona con la idea de rechazar las demandas. Los anarquistas del bloque negro no desean que el Estado satisfaga sus demandas; en cambio, representan lo que podría ser y en lo que todos podrían llegar a ser. Esto se representa en una frase de los disturbios griegos del invierno de 2008, donde prevalecían los bloques negros y las máscaras, y más tarde en el título de un libro reciente sobre estos disturbios, *We Are An Image From The Future* (Schwarz, Sagris y Void Network, 2010); representan aquello que puede ser pero que aún no está aquí.

¿Lo ven así los participantes del Bloque Negro?

Para comprender adecuadamente los bloques negros, no solo debemos comprender la estética, sino también cómo se perciben a sí mismos algunos de quienes participan en ellos durante el acto. ¿Podrían creer quienes participan en los bloques negros que la identidad puede borrarse y adoptarse libremente mediante el uso de mascarillas y el vestir de

negro? ¿Creían esto algunos de los participantes del G20 en Pittsburgh al asumir la identificación queer? ¿Ven su presentación como algo anterior a lo por venir? ¿Y creen que no exigen nada? Y, al final, ¿tendrán que destruir la subjetividad anarquista como destruyen todas las demás? Para describir esto, me basaré en un fanzine titulado "El enemigo de la humanidad habla poder", surgido de los organizadores de la resistencia del G20 en Pittsburgh⁴⁰. Como mostraré, creo que este comunicado indica que varios de los demás participantes en los bloques negros del G20 en Pittsburgh podrían percibir el uso de mascarillas de la manera que he descrito anteriormente.

En la sección de *El Enemigo de la Humanidad Habla Poder*, "Mi pronombre de género preferido es la negación", que aborda específicamente la homosexualidad y la relación entre esta y los bloques negros, el/los autor(es) relata(n) una conversación con un/a amigo/a. Este/a comentó: "¿Qué tiene eso de extraño? La gente simplemente vestía de negro y quemaba cosas en la calle". El/los autor(es) responde(n): "La práctica de vestir de negro y destruirlo todo bien podría ser el gesto más extraño de todos". Afirman que "ser extraño

40 El Enemigo de la Humanidad Habla Poder no tiene autor(es) asociado(s), lo que borra la subjetividad identitaria de la autoría. Además, el fanzine no está disponible en internet. El objetivo de sus creadores era demostrar que las redes de intercambio entre personas siguen siendo valiosas, por lo que nunca crearon una versión accesible en línea. Para mantener esta tradición, si algún lector desea un ejemplar de este fanzine, puede contactar al autor de este artículo para que le envíen una copia física por correo.

es negar", que el devenir del bloque negro fue en sí mismo un gesto de homosexualidad, ya que niega no solo los límites de género y sexualidad, sino que el acto de resistencia del bloque negro también negó la propia subjetivación. Continúan diciendo:

Sin dudarlo, las personas queer se deshicieron de las limitaciones de la identidad al volverse autónomas, móviles y múltiples, con diferencias variables. Intercambiamos deseos, gratificaciones, éxtasis y emociones tiernas sin referencia a las tablas de plusvalía ni a las estructuras de poder [...] Si la tesis de que el género siempre es performativo es correcta, entonces nuestras identidades performativas resonaron con el género más queer de todos: el de la destrucción total. De ahora en adelante, nuestros pronombres de género preferidos son el sonido de cristales rotos, el peso de martillos en nuestras manos y el aroma empalagoso de mierda en llamas. Diríjanse a nosotras como corresponde.

Aquí vemos que al menos algunos de los manifestantes de los bloques negros de Pittsburgh sí veían el bloque negro como una negación de sus identificaciones previas. Además, vemos que la destrucción de la identificación mediante el enmascaramiento del rostro se percibe como la eliminación del yo en todo el cuerpo, ya que no solo afirman que el enmascaramiento es el gesto más queer de todos, sino que el acto de vestir de negro, de ocultarse por completo, es el

gesto más queer de todos. Además, podemos problematizar más profundamente la frase: "¡Estamos aquí! ¡Somos queer! ¡Somos anarquistas, te vamos a joder!". Si bien la identificación debe, hasta cierto punto, indicar la sexualidad queer, como lo indican las referencias al género, los pronombres, las sexualidades y los éxtasis, también hace referencia a algo más. Como afirma el/los autor(es), la queeridad en este caso también significa la negación misma; significa la negación o la obliteración de una identificación existente y la libertad de convertirse en lo que sea. La destrucción llega a incluir la destrucción de la identificación. Esta destrucción de la identificación también requiere que los participantes vayan más allá de la solidaridad en el sentido de las teorías tradicionales de redes sociales. En cambio, esta destrucción se adentra en el ámbito de lo que McDonald (2002) ha llamado "fluidaridad". La fluidaridad enfatiza el proceso de creación y cambio durante las luchas, más que la construcción o el mantenimiento de un movimiento singular y coherente con líderes públicos y una identidad singular y coherente, como la "marxista" o la "proletaria".

Además, este mismo fanzine también indica que algunos se veían a sí mismos como representantes de lo por venir. Sin embargo, no lo hacen intentando obtener el estatus de hegemonía. En cambio, en el lenguaje de Richard JF Day (2004; 2005), representan un futuro antihegemónico. Vemos esto cuando afirman que el objetivo no es la

"producción de militantes anarquistas con una ideología adecuada", sino la propagación de prácticas insurreccionales como una forma de ser. Aquí reivindican una clara victoria: "Las prácticas desenfrenadas que antes se limitaban a un pequeño subconjunto del discurso anarquista se extendieron a través de categorías políticas, racializadas, de género y sexuales, incluso apoderándose de una parte de la población estudiantil" (ibid., 13–14). En otras palabras, como dije antes, pretendían representar una nueva forma de estar en el mundo, una forma de ser "destrucción total". Esta representación tuvo éxito al menos temporalmente, ya que aquellos que antes no habrían participado en tales acciones adoptaron esta forma de ser.

Por lo tanto, creo que los participantes en Pittsburgh se veían a sí mismos como representantes de una manera válida para todos, pero esto no se hace de manera paternalista. Más bien, al representar una forma de destrucción y fluidez, representan la posibilidad de convertirse en lo que sea. A diferencia, por ejemplo, de una vanguardia marxista que define los límites de lo posible para las masas proletarias, el bloque negro simplemente representa la posibilidad de convertirse en lo que sea. Esta manera es la que Melucci describe como el "sujeto de acción" (1996: 91). Nos dice que, a diferencia de los movimientos sociales existentes previamente, que "estaban más profundamente arraigados en una condición social específica en la que estaban inmersos, de modo que la

cuestión de lo colectivo ya estaba respondida desde el principio" (ibid., 84), los sujetos de acción contemporáneos rechazan esta subjetividad preconcebida. Por lo tanto, el significado más verdadero de la "acción" en "sujeto de acción" sería el acto de convertirse en el sujeto que uno desea ser y cesar ese devenir cuando el sujeto lo considere oportuno; en otras palabras, convertirse en la singularidad de lo que sea. Así, el impulso destructivo del bloque negro es la destrucción de todo, y esto es contrarrestado por el impulso creativo de crear una nueva identificación en ese momento, cumpliendo así la afirmación de Bakunin de que el impulso de destruir es también un impulso creativo; todo destruirá la subjetividad para crear nuevos y múltiples yoes.

Pero ¿es este impulso también un impulso para destruir la subjetividad anarquista? Los autores de *El enemigo de la humanidad habla poder* afirman que:

Si sabemos que la cumbre comercial es una imagen de sí misma, y sabemos que el manifestante también lo es, entonces debemos confrontar ambas si pretendemos destruir la sociedad espectacular [...] incluso los activistas anarquistas más ideológicos se hicieron cómplices de la ingobernabilidad colectiva. Fue a través de esta ingobernabilidad –de esta pérdida de identidad– que tanto los términos establecidos por el discurso empobrecido del activismo como los del Estado fueron prácticamente derrotados.

Esta afirmación enfatiza el objetivo no solo de destruir el G20 y el capital global, sino también, en última instancia, al activista y a los sujetos anarquistas. Cuando afirman que los activistas anarquistas más ideológicos "se hicieron cómplices" del acto de "devenir ingobernables", vemos con mayor claridad el deseo de destruir la subjetividad anarquista. El anarquista más ideológico está sujeto a la fuerza externa de la ideología anarquista; la fuerza de la ideología limita al sujeto. Sin embargo, en el acto del bloque negro, incluso este ideólogo se convirtió en lo que sea y se dedicó a la destrucción de la subjetividad mediante la pérdida del yo. Así, al menos por ese momento, el sujeto obtiene la cualidad de lo que sea y entra en una línea de fuga. Sin embargo, como dije antes, este lo que sea tiene que reterritorializarse, y esto siempre recaía sobre el anarquista, y en algunos casos sobre la comunidad queer. Reterritorializar al anarquista es esencial, ya que es el anarquista el que debe destruir todo, pero al final el sujeto también tendrá que destruir al anarquista.

Finalmente, esta ausencia de una postura ideológica estricta es también lo que prefigura la exigencia de nada. Si bien los autores reconocen que algunas personas han expresado su preocupación por la falta de una estrategia o ideología clara que sustente acciones como las descritas aquí, en cambio, ven esto como una ventaja que les permite rechazar la incorporación. Afirman: «En un clima político carente de una izquierda real, adoptar una estrategia con

demandas y tácticas específicas para lograr nuestros objetivos solo consolidaría a los anarquistas como la oposición leal». En primer lugar, aquí vemos que continúan considerándose anarquistas, se han reterritorializado. Aunque el objetivo a largo plazo es destruir incluso esto, en esta cita vemos que mantienen una subjetividad anarquista. De no ser así, no podrían ver a los anarquistas como amenazados de ser incorporados como la «oposición leal» porque no serían anarquistas. En segundo lugar, aquí vemos que no exigen nada; se niegan a hacer demandas que el sistema pueda satisfacer, incorporando así su resistencia. Al convertirse en la «oposición leal», solo serían aquellos a quienes se podría apaciguar satisfaciendo ciertas demandas. Al negarse a exigir, al participar en un acto de destrucción total, rechazan esta incorporación.

Así, sostengo que el rechazo a la subjetivación y al devenir de lo que sea es exactamente lo que algunos participantes del bloque negro del G20 se veían a sí mismos haciendo. Se veían a sí mismos como representantes de lo por venir. Además, parecen creer que en este porvenir la subjetividad de «anarquista» tendrá que ser destruida junto con todas las demás. Sin embargo, también continúan viéndose como anarquistas en el aquí y ahora. Aunque puedan lograr la desterritorialización, es necesario reterritorializarse en lo anarquista para «ganar». Finalmente, vemos aquí que son queer no solo en el sentido de ser sujetos sexuales queer, sino en el sentido de ser sujetos de destrucción total. Si la

queeridad significa negación, entonces sus identificaciones sexuales se convierten en la de la negación, que debe ser el significado más significativo de su afirmación de que su pronombre preferido es el sonido de cristales rotos. Esto, entonces, crea la razón más clara para la ecuación del cántico antes mencionado de que estar aquí y ser queer equivaldrá a joder las cosas: ser queer es negar y destruir, es ser antihegemónico, no es solo joder, sino también joder las cosas.

Conclusión

Los anarquistas que participan en los bloques negros (así como en otros proyectos de los que forman parte) representan un futuro liberador. Estos sujetos existen como sujetos anarquistas hasta que destruyen las banderas negras y rojas y se quitan las máscaras, hasta que pueden convertirse en los más queer de todos al negar la propia queeridad. Deleuze y Guattari llaman a este futuro que representamos el «afuera», el lugar al que escapan las líneas de fuga. Sin embargo, si ganamos, no podemos ser complacientes con este futuro. Richard J.F. Day (2005) enfatiza que el exterior siempre debe ser un pasaje más que un lugar, para no correr el riesgo de hegemonizar el exterior y oprimir a los Otros aún desconocidos. Así, en el lenguaje

de Agamben, «El exterior no es otro espacio que reside más allá de un espacio determinado, sino más bien, es el pasaje, la exterioridad que le da acceso» (Agamben, 1993: 68.8).

La posibilidad de este pasaje hacia el exterior es exclusiva de nuestra era posmoderna contemporánea. La «época en la que vivimos es también aquella en la que, por primera vez, es posible que los humanos experimenten su propio ser lingüístico» (Agamben, 1993: 82.3). En otras palabras, es hoy que podemos ser conscientes de la naturaleza construida de nuestra propia subjetividad. Que podamos reconocer este método de subjetividad hoy, en lugar de en el pasado, también fue reconocido por Laclau y Mouffe:

Este no es un descubrimiento fortuito que pudiera haberse producido en cualquier momento; está, más bien, profundamente arraigado en la historia del capitalismo moderno. En sociedades con un bajo nivel de desarrollo tecnológico, donde la reproducción de la vida material se lleva a cabo mediante prácticas fundamentalmente repetitivas, los «juegos de lenguaje» o secuencias discursivas que organizan la vida social son predominantemente estables. Esta situación da lugar a la ilusión de que el ser de los objetos, que es una construcción puramente social, pertenece a las cosas mismas [...] Solo en el mundo contemporáneo, cuando el cambio tecnológico y el ritmo dislocado de la transformación capitalista alteran constantemente las secuencias discursivas que construyen la realidad de los

objetos, se hace plenamente visible el carácter meramente histórico del ser (Laclau y Mouffe, 1987: 97).

Así, ahora que somos conscientes de la naturaleza fracturada, inestable y construida de la subjetividad, algunos intentan convertirla en formas de estar en el mundo. Pero ¿cómo sería un futuro construido en torno a la imagen presentada aquí, de lo que sea: singularidades y líneas de fuga, en constante desterritorialización y reterritorialización? Si los anarquistas que participan en los bloques negros son una imagen del futuro, ¿cuál es ese futuro? La forma más obvia de responder a esta pregunta es negarse a responderla. La razón es que las comunidades rizomáticas de lo que sea no tendrían una forma o tipo singular, lo cual simplemente recrearía la hegemonía. En cambio, los anarquistas contemporáneos luchan por la libertad de la diferencia. Al decir cuál sería el futuro, se correría el riesgo de plantear una demanda que podría ser incorporada.

Sin embargo, Agamben, a diferencia de Deleuze y Guattari, al menos nos da algunas ideas sobre lo que podría llevarnos a este futuro. Afirma que quienes estén dispuestos a llevar el rechazo de la subjetividad hasta sus últimas consecuencias «serán los primeros ciudadanos de una comunidad sin presuposiciones ni Estado» (Agamben, 1993: 82.3). Afirma que la lucha por la política venidera «ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino una lucha entre el Estado y lo no estatal (la humanidad), una

disyunción insalvable entre cualquier singularidad y la organización estatal» (ibid., 86.5). Richard J.F. Day profundiza en las ideas de Agamben, afirmando:

Así como el rechazo de la moral coercitiva no necesariamente conduce a un relativismo nihilista pasivo, el rechazo de la comunidad hegeliana tampoco necesariamente conduce a un individualismo antisocial. En la teoría postestructuralista, conduce a algo muy diferente, que puede abordarse mediante el concepto de singularidad [...] rompe las distinciones inamovibles entre el individuo y la comunidad, lo particular y lo universal (Day, 2005: 180).

Este es el futuro antihegemónico de Day. Sin embargo, también nos dice que en estas comunidades emergentes, nunca debemos permitirnos concluir que hemos alcanzado un fin teleológico. Por el contrario, estas comunidades y quienes las conforman deben estar siempre abiertos a «escuchar a otro otro» (Day, 2005: 200), un Otro que aún no existe, pero que podría existir en este futuro. Estas comunidades emergentes no deben imaginar que han eliminado todos los puntos de subyugación posibles ni que todos los sujetos potencialmente subyugados han sido liberados, sino que deben estar siempre abiertos a lo nuevo.

Más allá de la adopción temporal de lo que sea en los black blocs, ¿quién podría propiciar este futuro? La respuesta de Agamben a esta pregunta es problemática. Richard J.F. Day

señala que Agamben parece creer que quienes están más arraigados en el capitalismo de consumo serán quienes podrán propiciar este futuro, ya que son estos individuos quienes demostrarán ser más conscientes de la naturaleza posmoderna de la subjetividad. Sin embargo, Day discrepa:

Es más probable que las comunidades emergentes se encuentren en esos crisoles de sociabilidad y creatividad humanas de donde emerge lo radicalmente nuevo: identidades racializadas y etnizadas, subculturas queer y juveniles, anarquistas, feministas, hippies, pueblos indígenas, personas que regresan a sus tierras, "desviados" de todo tipo en todo tipo de espacios (Day, 2005: 183).

Vemos esto representado en los Black Blocs, cuya subjetivación se ve temporalmente borrada por la nada del rostro enmascarado que se extiende sobre el cuerpo. Sin embargo, aquí vemos que no son solo los activistas de los Black Blocs quienes conforman la representación de este futuro por venir, ni podrían hacerlo solo durante el Black Bloc. Todos aquellos que Day menciona, algunos de los cuales pueden ser en ocasiones participantes de los Black Blocs, son también potenciales (no)ciudadanos de este futuro no-Estado⁴¹. Representan a las comunidades futuras y son ejemplos vivos de su posibilidad de devenir.

41 Si bien Agamben utiliza el término «la comunidad venidera», prefiero seguir a Richard J.F. Day (2005) al llamarlas las comunidades venideras.

Referencias

Agamben, Giorgio. (1993) La comunidad venidera. Minneapolis, Minnesota: Prensa de la Universidad de Minnesota.

Anónimo. (2010) “No exijas nada”. Recuperado el 14 de junio de 2010 de <http://anarchistnews.org/?q=node/11383>

Brubaker, R., y F. Cooper. (2000) “Más allá de la 'identidad'”. Teoría y sociedad (29)1: 1–47.

Calefato, Patrizia. 2004. El cuerpo vestido. Oxford y Nueva York: Berg Publishers.

Call, Lewis. (2002) Anarquismo posmoderno. Lanham, Maryland: Lexington Books.

CrimethInc. Colectivo de Extrabajadores. (2008) Luchando por Nuestras Vidas: Una Guía Anarquista. Recuperado el 14 de junio de 2010 de

<http://www.crimethinc.com/tools/ffol.html>

Como señala Day, el lenguaje que Agamben utiliza para referirse a la «comunidad» es problemático porque implica una singularidad en el mundo, en lugar de una multiplicidad de posibilidades. Parece implicar que, a pesar de todo, todos seremos iguales y formaremos parte de una misma comunidad, reproduciendo así la hegemonía.

Day, Richard JF (2005) Gramsci ha muerto: Corrientes anarquistas en los movimientos sociales más recientes. Toronto, Canadá: Pluto.

— (2004) “De la hegemonía a la afinidad”. Estudios Culturales (18)5: 716–48.

Deleuze, Giles., y Félix Guattari. (1987) Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.

Graeber, David. (2010) Acción directa: una etnografía. Oakland, Edimburgo, Baltimore: AK Press.

— (2002) “Los nuevos anarquistas”. New Left Review (13)1–2: 61–73.

Highleyman, Liz. (2002) “El Bloque Negro: Detrás de la Máscara”. Recuperado el 4^{de junio} de 2010 de

<http://www.black-rose.com/articulos-liz/blackbloc.html>

(Internacional) Noise Conspiracy, The. (2006) “The Black Mask” sobre La Primera Conspiración. Actas del Comité de Bienvenida del G–7. Winnipeg, Canadá.

Laclau, Ernesto., y Chantal Mouffe. (1987) “Posmarxismo sin disculpas”. New Left Review 166: 79–106.

McDonald, Kevin. (2002) “De la solidaridad a la fluidez: Movimientos sociales más allá de la 'identidad colectiva' – El caso de los conflictos de la globalización”. Social Movement Studies (1)2: 109–28

Melucci, Alberto. (1996) Desafiando códigos: Acción colectiva en la era de la información. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

Schwarz, AG, Sagris, Tasos., & Void Network. (2010) Somos una imagen del futuro: la revuelta griega de diciembre de 2008. Oakland, Edimburgo, Baltimore: AK Press.

Vila, Pablo. (2000) Cruzando fronteras, reforzando fronteras: Categorías sociales, metáforas e identidades narrativas en la frontera entre Estados Unidos y México. University of Texas Press. Austin, Texas.

Žižek, Slavoj. (2010) "El vecino con burka". El Síntoma 11: 69. Recuperado el 1 de junio de 2010 de <http://www.lacan.com/symptom11/?p=69>

VI. MEDITACIONES ANARQUISTAS, O: TRES INTERSTICIOS SALVAJES DEL ANARQUISMO Y LA FILOSOFÍA

Alejandro de Acosta ⁴²

Prefacio

Los filósofos aluden a las prácticas anarquistas; los filósofos aluden a los teóricos anarquistas; los anarquistas aluden a los filósofos (generalmente en busca de teoría que añadir al canon). Lo que falta en este esquema, observo con

42 Alejandro de Acosta escribe sobre ética y estética anarquistas. Reside en Austin, Texas, donde dirige la microimpresora mufa::poema, que distribuye gratuitamente numerosos libritos de poesía y prosa. Junto con Joshua Beckman, ha traducido al inglés la poesía de Carlos Oquendo de Amat y Jorge Carrera Andrade. Actualmente compone ensayos amorales inspirados en Gracián y Hume.

interés, es que los anarquistas aludan a las prácticas filosóficas. Estos son los intersticios salvajes: zonas de contacto extravagante para todos los involucrados.

El fracaso y el tercero

Todo está ya en su punto, y el ser persona en el mayor. Conocer las cosas en su punto, en su sazón, y saberlas lograr.

– Baltasar Gracián

Me atrevo a llamar salvajes a ciertos intersticios turbulentos entre la anarquía y la filosofía. Siento que hay mucha actividad allí, pero no (aún) en líneas predecibles. Desde hace algún tiempo, quienes están interesados han oído hablar de otros intersticios similares: más dóciles, desde mi punto de vista. O al menos más reconocibles. Así que juguemos al conocido juego de la teoría y la práctica, ese juego en el que las presuponemos separadas y buscamos reivindicarlas reunidas. Desde dentro de este juego, los intersticios dóciles son variaciones de las siguientes jugadas: los filósofos aluden a las prácticas anarquistas; los filósofos aluden a los teóricos anarquistas; los anarquistas aluden a los filósofos (normalmente en busca de teoría que añadir al

canon). Lo que falta en este esquema, observo con interés, es que los anarquistas aludan a las prácticas filosóficas. Estos son los intersticios salvajes: zonas de contacto extravagante para todos los implicados, creo.

Pero hay otros juegos que jugar, aunque solo sean inocentes juegos de exposición. Creo que es importante e interesante dejar de presuponer la separación, disolver su dolorosa distribución del pensamiento y la acción. Es decir, podríamos aventurarnos en el arriesgado juego (que también es una experiencia, un ejercicio) en el que no hay teorías ni prácticas; solo representaciones más o menos notables de formas de vida, disponibles en principio para absolutamente cualquiera, absolutamente en cualquier lugar⁴³.

Anecdóticamente, estas reflexiones tienen un doble origen. El primero ocurrió hace unos años, cuando me invitaron a participar en una mesa redonda sobre «anarquismo y postestructuralismo» en una reunión anarquista. Fue por la época en que algunos empezaron a hablar y escribir sobre el postanarquismo. Creo que la conversación fracasó porque nadie aprendió nada. De los cuatro ponentes, dos se mostraron, en líneas generales, a favor de abordar el postestructuralismo y dos en contra.

43 Me siento muy identificada con estas dos últimas frases. Pero añadiría que tales experimentos deberían interesarnos en la filosofía fuera de las universidades y en el anarquismo –mejor dicho, la anarquía– más allá de los grupos activistas.

Escribo en líneas generales porque parecíamos estar de acuerdo en que «postestructuralismo» es, en el mejor de los casos, un término general; en el peor, un término basura, no reconocido por la mayoría de los autores que lo integran, y no especialmente útil en conversaciones como esa. ¡Como si realmente hubiera dos grandes agregados a ambos lados del «y» que se nos pedía que discutiéramos! De hecho, la peor sensación que podría tener algo llamado postanarquismo sería la colusión imaginaria de dos agregados imaginarios toscamente concebidos. Durante la discusión, un participante preguntó al panel: «¿Cómo se organizan los anarquistas postestructuralistas?». Por supuesto, la pregunta quedó sin respuesta, aunque algunos de nosotros intentamos señalar que simplemente no hay, ni puede haber, anarquistas postestructuralistas en el mismo sentido que hay o puede haber anarcocomunistas, anarcofeministas, primitivistas, etc. La razón operativa fue que nuestro interlocutor parecía estar imaginando (¿involuntariamente?) el postestructuralismo como una forma de teoría, y el anarquismo principalmente como una forma de práctica sin una teoría propia, espontánea o meditada. Esta es una variante del esquema familiar de separación, en el que la teoría ofrece el análisis que informa las prácticas, es decir, la «organización». Imposible.

Esa noche, también planteé una pregunta que quedó sin respuesta: "¿Existe un tercero?". Mi intención era preguntar tanto sobre el estatus del anarquismo y el

posestructuralismo como agregados imaginarios masivos y torpes, como sobre la separación que se presupone en su condición implícita de formas de práctica y teoría. O quizás simplemente insinuar la eficacia no reconocida del y, su labor silenciosa, su gesto hacia experiencias posibles. Lo que tengo que decir aquí es mi propio intento de responder a esa pregunta de la forma más provocativa posible. Comenzaré con esta afirmación (que creo que no presupone separación): son precisamente los aparentes fracasos políticos de lo que ahora me alegra haber dejado de llamar posestructuralismo los que podrían hacer interesantes ciertos textos y autores. Y son precisamente los supuestos fracasos teóricos de lo que todavía resulta un poco absurdo llamar anarquismo los que podrían hacer atractivas sus peculiares sensibilidades.

De hecho, el gran y continuo interés del anarquismo para los filósofos (y para los anarquistas, si están dispuestos a aprender esta lección) podría residir en que nunca se ha manifestado con éxito como un sistema teórico. Todo intento de sistema anarquista es, afortunadamente, incompleto. Supongo que eso es lo que preocupaba a nuestro interlocutor esa noche: le preocupaba, quizá, la insuficiencia teórica del anarquismo en comparación con lo que parecía ser un abrumador abanico de teorías y conceptos del otro bando. En este panorama de inquietud, este abanico busca adherirse vampíricamente a cualquier práctica, interpretando, aplicándose y dominando, en última

instancia, sus movimientos. «Teorías sin movimientos: ¡corre!». Preferiría invertir los términos y reivindicar la aparente debilidad teórica del anarquismo como una de sus mayores virtudes. Pues sus lugares comunes (acción directa, ayuda mutua, solidaridad, grupos de afinidad, etc.) no son conceptos, sino formas de práctica social. Como tales, infectan continua y viralmente toda forma de acción política, incluso remotamente extraparlamentaria o de base. Y, más allá de la política, conforman una especie de reserva inagotable de inteligencia social. En todo esto, no requieren un movimiento para manifestarse ni lo conforman por defecto de existir tendencialmente. En este sentido, lo que el anarquismo ofrece a los filósofos (a los filósofos que cualquiera de nosotros es o podría ser) es que ha sido y sigue siendo principalmente una forma de vida. Su asistematicidad y su persistente recreación como forma de vida probablemente expliquen el hecho de que el anarquismo, como teoría, nunca se haya incorporado a la disciplina académica ni como tal⁴⁴.

44 Cf., las observaciones de David Graeber en *Fragmentos de una Antropología Anarquista* (2004: 2–7). Cabe considerar también aquí la teoría de los cuatro discursos de Lacan, propuesta, entre otros lugares, en *El otro lado del psicoanálisis*: primero, en su problematización del estatus del psicoanálisis en su relación con el discurso universitario (existen interesantes paralelismos con lo que he escrito sobre la teoría anarquista); segundo, a la luz de las conexiones que insinúa entre el discurso histérico, el discurso del amo y los movimientos revolucionarios. Para mostrar el estatus singular del discurso del analista, Lacan solía provocar a su público preguntándose en voz alta si había analistas. Mi manera de adoptar esta provocación

El anarquismo actúa como un eco intempestivo de cómo se vivía la filosofía en su momento y de cómo, indirectamente y de forma subterránea, se sigue viviendo. Y, paradójicamente, podríamos aprender algo sobre cómo se vive en referencia a las prácticas filosóficas.

Dramatización: Wild Styles [Estilos salvajes]

Prácticas, o simplemente la filosofía como forma de vida: esa es la segunda génesis de lo que tengo que decir aquí. Esta idea cristalizó al estudiar, entre otras cosas, a los antiguos estoicos. Buscando dar un sentido (pedagógico) a la lógica, la física y la ética estoicas como una unidad vivida y no como componentes de lo que ya llamaban un «discurso teórico»⁴⁵, recurrí a la elaboración de la práctica de ejercicios espirituales de Pierre Hadot. Él los describe de la siguiente manera: «prácticas que podían ser físicas, como en los regímenes dietéticos, o discursivas, como en el diálogo y la meditación, o intuitivas, como en la contemplación, pero

humorística sería preguntar si hay anarquistas. Finalmente, recuerdo aquí el texto de Monsieur Dupont sobre la experiencia: “Nadie puede ser anarquista en el sentido que propone la ideología del anarquismo” (Nihilist Communisme, 2009: 202).

⁴⁵ Es decir, el logos filosófico. Véase Diógenes Laercio, en El lector estoico, 8. Intentaba enseñar que estos ejercicios espirituales no pueden enseñarse, solo modelarse y quizás imitarse.

todas destinadas a efectuar una modificación y una transformación en el sujeto que las practicaba» (Hadot, 2005: 6)⁴⁶. O, de nuevo: «El acto filosófico no se sitúa meramente en el plano cognitivo, sino en el del yo y del ser. Es un progreso que nos lleva a ser más plenos y nos hace mejores. Es una conversión que revoluciona nuestra vida, transformando la vida de quien la experimenta» (Hadot, 1995: 83). En resumen, cada afirmación que aún resulta destacable en los fragmentos e informes doxográficos lo es a la luz de su puesta en escena (dramatización, teatralización) como parte de una práctica meditativa que bien podría haber sido la de un estoico.

Hadot ofrece varios ejemplos de las Meditaciones de Marco Aurelio que demuestran que la lógica y la física, supuestos componentes teóricos del estoicismo, formaban parte ya de la práctica ética. La lógica como «dominio del discurso interior» (Hadot, 2005: 135): «Definir o describirnos siempre el objeto de nuestra percepción para poder captar su naturaleza esencial sin adornos, un todo separado y distinto, decirnos su nombre particular, así como los nombres de los elementos que lo componen y en los que se disolverá» (Aurelio, 1983: III, 11). La física como “reconocerse a sí mismo como parte del Todo” (Hadot, 2005: 137), pero también la práctica de ver las cosas en constante transformación: “Adquiere una visión sistemática

46 Los sentidos discursivo e intuitivo indicados en la definición son los más relevantes aquí.

de cómo todas las cosas se transforman unas en otras; aplica consistentemente tu mente a este aspecto del universo y entrénate en él” (Aurelius, 1983: X, 11).

Sostengo que tales ejercicios espirituales son teorías dramatizadas como actitudes subjetivas. Como eje central de todo el sistema, o al menos de su comprensibilidad como tal, el papel de la lógica y la física para los estoicos debió ser precisamente el de un entrenamiento para el pensamiento y la acción éticos. Pero en cierto sentido, lo contrario es aún más convincente: las actitudes subjetivas, su teatro, parecen secretar la teoría como un detritus que necesita ser retomado, precisamente en forma de un ejercicio nuevo o repetido, una dramatización renovada. Dejando de lado las laberínticas complicaciones del enredo con lo que aún se malinterpreta como Destino, me gustaría retener esto de la ética estoica en mis meditaciones anarquistas: descubrir si hay algo que afirmar en lo que nos confronta, en lo que encontramos. Al concluir un ensayo reciente, compartí el deseo de «afirmar algo, quizás todo, de nuestras condiciones actuales, sin recurrir al optimismo estúpido ni a la fe» (de Acosta, 2009: 34). Me gustaría profundizar especulativamente en la práctica de tales afirmaciones. Como dijo Gilles Deleuze: «o la ética no tiene ningún sentido, o esto es lo que significa y no tiene nada más que decir: no ser indignos de lo que nos sucede»⁴⁷ (Deleuze, 1990: 49). Lo

47 O, más oscuramente: “no ser inferior al acontecimiento, hacerse hijo de los propios acontecimientos” (Deleuze, 1987: 65).

que encontramos no puede sino provocar reflexión; si puede, es decir, si lo permitimos, hay algo que afirmar, y esta afirmación es inmediatamente gozosa. Cómo podemos permitir reflexivamente que los acontecimientos, lugares, acciones, escenas, frases –«lo que nos sucede», en resumen– se desarrollen en dirección a la alegría es la pregunta, explícita o implícita, de todo ejercicio espiritual.

Propongo, pues, una serie interconectada de fantásticos ejercicios espirituales: meditaciones para anarquistas, o sobre la anarquía. Supongo que han estado implícitos en todos los discursos anarquistas significativos hasta la fecha (incluyendo, por supuesto, a los muchos que no se han declarado anarquistas) (cf. de Acosta, 2009). Han estado ocultos, indirectamente, asumidos pero no expresados, en estos discursos. O al menos en gran parte de su recepción. En cada una de estas tres formas (o estilos) de ejercicio

Lo fundamental es cierto uso de la imaginación –al menos la captación imaginativo–ideal, la phantasia o phantasma estoica, del discurso escrito o hablado, y de lo que se da al pensamiento en la experiencia⁴⁸. Así pues, nos ocupamos aquí de disposiciones experienciales, actitudes que al principio parecen subjetivas pero que en última instancia

48 Sobre la fantasía y el fantasma, véase Inwood y Gerson (2008: 12). Como se evidenciará más adelante, también se plantea aquí la cuestión de la locura o la cotidianidad de hablarse a uno mismo, en silencio o en voz alta, y del reconocimiento concomitante de frases familiares y desconocidas, con sus diferencias. Abordaré este tema en un próximo ensayo.

son anteriores a la separación de sujeto y objeto, y quizás incluso de lo posible y lo real.

Pase lo que pase, estos ejercicios están disponibles. No opinaré sobre su importancia fundamental, especialmente sobre su relevancia para movimientos, grupos, estrategias o tácticas existentes. De qué manera y en qué medida estos ejercicios pueden aplicarse a otra actividad –si es que eso es posible–, depende en última instancia de cada uno de nosotros, según las circunstancias en las que nos encontremos o a través de las situaciones que creemos. El carácter de estas meditaciones es el de una serie de experimentos o experiencias, cuyo resultado e importancia se desconocen al principio y quizás incluso al final.

En lo que sigue, recurriré a textos y autores que precedieron a lo que hoy se llama anarquismo, o que fueron o son sus difíciles contemporáneos, para subrayar que lo que importa en las meditaciones anarquistas son las actitudes que presentan, no cualquier teoría o grupo real o posible que puedan eventualmente secretar. La importancia secreta de la anarquía reside en el cortocircuito que introduce interminablemente entre dichas actitudes y la acción, y viceversa: lo que se concibe erróneamente como espontaneidad. (O peor aún, «voluntarismo», en palabras de nuestros enemigos...)

Quizás, entonces, la razón verdaderamente convincente para llamar a las tres formas de meditación estilos salvajes

es que los anarquistas no tienen arconte, ni escuela, ni entrenamiento real ni modelos de estas actividades fuera de comunidades dispersas y temporales y de las vidas de individuos inusuales. Pero pueden ocurrir, y de hecho ocurren: interminablemente, sí, y también de forma informal, irregular e impredecible. Ese es su interés y su atractivo.

Primer estilo salvaje: Daydream

Un ensueño puede tomar la forma de una afirmación meditativa que nos guía en la lectura de los llamados escritores utópicos. De ellos, analizaré el más fascinante. Se trata de Fourier, con su taxonomía de las pasiones; con sus falansterios comunales; con su nueva tierra tropical, océanos de aigresel y su sistema solar caleidoscópico; en definitiva, con su futuro armonioso. ¿Qué podemos hacer hoy con semejante discurso? Una versión de este primer estilo salvaje se presenta de forma hermosa en las siguientes observaciones de Peter Lamborn Wilson:

El futuro de Fourier impondría una injusticia a nuestro presente, ya que los Civilizados no podemos esperar presenciar más que un anticipo de la Armonía, si no fuera por su escatología sumamente original y algo

descabellada. [...] Una de las cosas que podemos hacer con el sistema de Fourier es mantenerlo en nuestra conciencia y atención en forma de mandala, sin cuestionar si es literalmente cierto, sino si podemos lograr algún tipo de "liberación" a través de esta extraña meditación. El futuro devenir del sistema solar, con su reorganización de planetas para formar danzas de luces de colores, puede visualizarse como un adepto tántrico que utiliza un yantra de significado cosmogénico, como una meditación sufí sobre "fotismos" o series de luces visionarias, para enfocar e integrar nuestra propia realización individual del potencial de armonía dentro de nosotros, para superar nuestros "prejuicios contra la materia, que nos es representada como un principio vil" por filósofos y sacerdotes (Lamborn, 1998: 17–17).

De lo cual me gustaría retener al menos lo siguiente: primero, no podemos afirmar nada en el presente a menos que reconozcamos que el futuro es impensable, inimaginable. Fourier escribió, después de todo, que si nosotros, lamentables Civilizados, pudiéramos comprender las ramificaciones de todo el Orden Combinado, seríamos inmediatamente golpeados muertos (Fourier, 1996: 67). (Esto, por cierto, parece ser la razón por la que era más dado a los ejemplos sobre banquetes armonianos que a los de orgías armonianas). Entonces, con respecto a la acción directa, su intención es bastante clara: uno no construye la Armonía como tal, porque es inimaginable; uno construye la

comuna, el falansterio. (Es por eso que gran parte de La teoría de los cuatro movimientos, por ejemplo, está dedicada a una discusión de fases de transición, p. ej., "Garantismo")⁴⁹. Esta práctica se enfoca, sin embargo, a través de una contemplación en la que no estamos planeando un futuro que es, después de todo, imprevisible; Estamos soñando, fantaseando, pero de una manera peculiarmente concentrada, actuando sobre nosotros mismos en el presente.

En segundo lugar, dejando de lado el futuro, se puede meditar de alguna manera sobre el sistema de Fourier. Y no solo sobre el sistema en su totalidad; quizás la forma más efectiva de esta afirmación meditativa que puedo mencionar es la que se centra en un único y excepcionalmente absurdo elemento de las especulaciones de Fourier: por ejemplo, la arquíbras, una cola prensil que, según él, los humanos desarrollarán, útil, como señala Lamborn Wilson, tanto para la recolección de fruta como para las orgías. O los dieciséis tipos de fresas, o el océano de limonada, o la antijirafa⁵⁰. Fourier resulta tan asombroso cuando describe los ejércitos industriales de la Armonía

49 Compárese, a esta luz, el delirante desplegable "Tabla del progreso del movimiento social" que abarca 80.000 años con las proposiciones absolutamente prácticas de la "Nota a los civilizados sobre la metamorfosis social venidera".

50 Véase (Fourier, 1996: 50n, 284). La antijirafa es uno de los nuevos animales de la Armonía, «un gran y magnífico sirviente cuyas cualidades superarán con creces las buenas cualidades del reno».

como cuando revela repentinamente una de estas extrañas mónadas armónicas a su público.

Me parece que Lamborn Wilson sugiere una forma completamente distinta de leer y experimentar los escritos de Fourier que la crítica impaciente del llamado socialismo científico o la previsiblemente tolerante selección de otros socialistas y anarquistas. Centrarnos en lo sistemático, o lo que parece serlo, en Fourier es intentar recrear su trastorno preciso, entrenar nuestro pensamiento en los caminos de su lógica desquiciada, la voz de sus deseos, sin creer por ello en nada. Especialmente en la Armonía. Como escribió: «La atracción apasionada es la intérprete de la naturaleza» (Fourier, 1996: 189). Aceptaré esto solo si podemos concordar en que la interpretación ya es una acción, sobre nosotros mismos en primer lugar. (Por ejemplo, podría ser un uso saludable de las mismas facultades imaginativas que muchos desperdiciamos en transmisiones de video de un tipo u otro).

Una afirmación meditativa similar podría permitir hacer buen uso del infame tratado de trabajo cero, bolo'bolo, de "PM". El texto comienza con una breve narrativa predictiva sobre la "substrucción de la máquina de trabajo planetaria" mediante la construcción de pequeñas comunas autónomas o bolos interconectadas en el bolo'bolo global. Llegamos, por cierto, con veintidós años de retraso; el bolo'bolo debería haber surgido en 1988. Sin embargo, la mayor parte de este tratado está ocupada por una serie de elementos

sistemáticos que pueden convertirse en temas para Daydreams. Es el lenguaje de signos ideográfico de bolo'bolo, asa'pili, la serie IBU, BOLO, SILA, TAKU... cada uno acoplado a un ideograma inventado. Al igual que con los hexagramas del Clásico de los Cambios, cada encabezado encapsula e ilustra un concepto con un signo simple. Imaginen el uso de esta lengua franca artificial: los ideogramas y las extrañas palabras bisílabas podrían facilitar cierta traducción meditativa. IBU es y no es un ego; NIMA es y no es creencias; TAKU es y no es propiedad privada; YAKA es y no es un duelo. Y así sucesivamente. Ante los egos, las creencias, la propiedad privada o los duelos, siempre puedo realizar un ejercicio que los traduzca a asa'pili. Esto implica plantear, especular sobre la pregunta: ¿y qué haríamos con todo esto en bolo'bolo? Se dice que este lenguaje es de un futuro y, sin embargo, ya lo estamos usando, dándole un nuevo sentido o incluso nuevos mundos de sentido.

La segunda serie sistemática ocurre solo una vez: es una increíble lista de bolos de muestra. “En una ciudad más grande, podríamos encontrar los siguientes bolos: Alco-bolo, Sym-bolo, Sado-bolo, Maso-bolo, Vegi-bolo, Lesbolo, Franko-bolo, Italo-bolo, Play-bolo, No-bolo, Retro-bolo, Thaibolo, Sun-bolo [...]”⁵¹ Es nuevamente una operación

51 “[...] Blue-bolo, Paleo-bolo, Dia-bolo, Punk-bolo, Krishna-bolo, Taro-bolo, Jesu-bolo, Tao-bolo, Marl-bolo, Necro-bolo, Pussy-bolo, Para-bolo, Basket-bolo, Coca-bolo, Incapa-bolo, HighTech-bolo, Indio-bolo, Alp-bolo, Mono-bolo, Metro-bolo, Acro-bolo, Soho-bolo, Proto-bolo, Herb-bolo, Macho-bolo, Hebro-bolo, Ara-bolo, Freak-bolo, Straight-bolo,

lingüística al principio, lo cual es obvio ya que muchos de estos son juegos de palabras. Una vez que nos divertimos, la imaginación comienza su ensoñación lúdica. Una vez que el sufijo adquiere consistencia, estamos soñando otros sueños. Imagine, no solo Sado-bolo y Maso-bolo, sino las relaciones entre ellos. ¿Cómo son las fiestas en Dada-bolo? ¿El arte de Tao-bolo? ¿El dialecto de Freak-bolo? Al igual que con las cosas, eventos o prácticas puntuales denotadas por los términos de asa'pili, tenemos una sensación inicial, pero nuestra imaginación es empujada a un nuevo y más voluptuoso nivel de complicación y creación al concebir cada bolo, su funcionamiento interno y las interrelaciones, o la falta de ellas, entre los bolos.

En ninguno de los dos casos hay nada en qué creer. ¡Ciertamente no en el bolo'bolo! Sostengo, más bien, que reunir y concentrar el proceso de pensamiento utilizando estos signos o ejemplos es aceptar su provocación, emprender una desviación, un détournement, del flujo imaginativo. Al hacerlo, descubrimos, paradójicamente, que tenemos nombres para relaciones de otro modo inimaginables. Estamos en una posición aún mejor para hacerlo que cuando el libro apareció por primera vez, ya

Pyramido-bolo, Marx-bolo, Sol-bolo, Tara-bolo, Uto-bolo, Sparta-bolo, Bala-bolo, Gam-bolo, Tri-bolo, Logo-bolo, Mago-bolo, Anarco-bolo, Eco-bolo, Dadabolo, Digito-bolo, Subur-bolo, Bom-bolo, Hyper-bolo, Rock n'- bolo, etc. Además, también existen los buenos y viejos bolos regulares, donde la gente vive vidas normales, razonables y saludables (sean lo que sean)” (PM, 1985: 80–1).

que, según su cronología, el bolo'bolo ya debería haber sucedido. Así que los más crédulos entre nosotros, esas almas infelices que esperan una versión anarquista de 2012 o del Apocalipsis de Juan, se quedarán perplejos y decepcionados. Ya no puede leerse como un libro sobre (risas, por favor) «la coyuntura actual». Dos décadas mayormente infelices lo han devuelto a su forma fetal: un deseo, un sueño loco, que modela su locura de manera ejemplar, precisamente al atraernos a sus códigos. Cada ideograma, el nombre de cada bolo, es una mónada. Comprenderlo meditativamente es alcanzar una perspectiva de lo que de otro modo sería imposible: ser testigo del bolo'bolo. Solo cuando usamos estas mónadas sin remedio, pueden tener un efecto en nuestro pensamiento en el acontecimiento: un uso saludable de lo que Bergson llamó la función fabuladora, quizás incluso lo que Freud concibió como el cumplimiento de deseos que conllevan los sueños.

Otro tipo de ensoñación, la negación meditativa, se manifiesta de forma similar, como una evocación de imágenes poderosas, casi impensables, de destrucción, en concreto de consumo. Considero paradigmático este extraño pasaje de Max Stirner:

Alrededor del altar se alzan los arcos de la iglesia, y sus muros se extienden cada vez más. Lo que encierran es sagrado. Ya no puedes alcanzarlo, ya no puedes tocarlo. Gritando con el hambre que te devora, deambulas por estos muros buscando lo poco profano. Y los círculos de

tu recorrido se amplían cada vez más. Pronto esa iglesia abarcará el mundo entero, y serás empujado al límite. Un paso más y el mundo de lo sagrado habrá vencido: te hundirás en el abismo. Por lo tanto, ten valor mientras aún es tiempo, no deambules más por lo profano donde ahora se alimenta seco, atrévete a dar el salto y atraviesa las puertas del santuario mismo. Si devoras lo sagrado, lo has hecho tuyo. Digiere la hostia sacramental y te librarás de ella (Stirner, 1995: 88–9).

Este es quizás el más excesivo de muchos pasajes similares en *El único y su propiedad*. ¿Cuál es el estatus de este discurso? ¿Quién habla aquí? ¿Qué yo se dirige a mí, presentando sus ideas como mías? ¿Qué es el altar, la iglesia, sus muros? ¿Qué es exactamente lo sagrado? ¿A qué hambre se refiere aquí? ¿A la valentía? ¿Qué implica en la práctica este acto aparentemente metafórico de comer? Tal como las he planteado, de forma abstracta, estas preguntas son incoherentes. Propongo más bien que el interés de pasajes como estos, su importancia en el texto de Stirner, radica en que, funcionando como modelo, permiten proyectar un patrón de pensamiento paralelo sobre uno o más conjuntos de circunstancias dadas. Esta meditación podría ayudarme a despojarme de mi lealtad a un estúpido grupo político al que he cometido el error de unirme; o podría salvarme de un nocivo lugar común de moralidad sexual. En cada caso encontraría el elemento sagrado, identificaría su voluntad de poder, sentiría mi impotencia

por un momento (“hambre”) y luego atacaría con valentía, deshaciendo la lógica sacrificial que me había poseído.

La diferencia entre la afirmación meditativa y la negación radica en que, al afirmar, imagino activamente un futuro que no considero real; exploro sus detalles para actuar según mi propia imaginación, según mi proceso de pensamiento, y para contraer otros hábitos. En la negación, como en la afirmación, no hay futuro, solo este presente que debo vaciar de su significado. Esta meditación es un proceso de vaciamiento, una limpieza de estupideces. Es lo que hago cuando no encuentro nada que afirmar en el presente⁵².

Esa no es la única forma que puede adoptar una negación meditativa. A lo largo de *El único y su propiedad*, Stirner también despliega innumerables frases breves y concisas que no son imaginativas, sino casi actos de habla, casos de una especie de acción directa disruptiva en el discurso: «No me aparto tímidamente de tu propiedad, sino que la considero siempre como mi propiedad, en la que no necesito 'respetar' nada. ¡Por favor, haz lo mismo con lo que llamas mi propiedad!» (Stirner, 1995: 220). «No amo [al mundo], lo aniquilo como me aniquilo a mí mismo; lo disuelvo» (ibid., 262). No sé qué podría seguir a tales afirmaciones, aunque algo debe suceder. Estas frases podrían decirse

52 Ya he comentado este pasaje, en referencia a la imaginería alimentaria relacionada en Nietzsche, en mi libro “Cómo el agitador come dioses” (de Acosta, 2009).

irónicamente en voz alta a un interlocutor grosero como señal de una distancia necesaria; también podrían pensarse en silencio, como otros tantos elementos disponibles de un tetrafármaco egoísta que podría recordarnos a nosotros mismos incluso en los momentos más alienantes⁵³. El yo que habla en el texto de Stirner se ofrece con frecuencia como una propiedad común, es decir, no como una propiedad en absoluto. Es un modelo, un caso. Está ahí para ser retomado, imitado, si tenemos el coraje de ser los egoístas confesos que podríamos ser. Stirner no describía el mundo, actuaba sobre él; así que nosotros también podríamos actuar si estudiamos y nos entrenamos en tales ejercicios imaginarios y discursivos. Al igual que el anarquismo, el egoísmo no se puede enseñar, solo modelar y quizás imitar.

Segundo estilo salvaje: excursión

Aunque la lectura cuidadosa y generosa es vital para las meditaciones anarquistas, los ejercicios que describo también podrían adoptar la forma de concentraciones de pensamiento desarrolladas no a través de la interacción con el discurso escrito o hablado, sino con la materialidad de los lugares. En meditaciones afirmativas o negativas, la cuestión

53 Me refiero, por supuesto, al tetrapharmakon epicúreo o “cura en cuatro partes”, el epítome más breve de su filosofía.

reside en otra actitud, otro tono de pensamiento, otra voz. Y leer libros extraños es solo una forma de lograrlo. Una segunda forma de ejercicio, la Excursión de Campo, es una especie de antropología especulativa de espacios geográficos. La desarrollaré mediante un análisis detallado de un ejemplo, tanto por su riqueza como porque supongo que muchos de mis lectores desconocen su fuente: un texto reciente de quien fuera defensor del "comunismo nihilista". En un tono que a veces evoca a Bakunin, a veces a Bataille, "Frère Dupont", el autor seudónimo de "Ser especie", propone que la revuelta es una especie de constante antropológica. Corresponde no tanto a las organizaciones que buscan provocarla, o al menos estimularla y canalizarla, sino más bien a una dimensión existencial de lo humano. Tomando prestado de otro léxico, diría que para Dupont la rebelión es antropogenética. «Los aspectos no teorizados y no incluidos de la existencia humana son [sic] nuestra plataforma» (Dupont, 2007: 47). Supongo que el término «plataforma» se usa aquí con ironía. ¿En qué consiste entonces este proyecto irónico? «Nuestro propósito es desarrollar un sujeto salvaje [...]» (ibid.). Bien: ¿cómo se desarrolla este sujeto?

Dejando de lado, quizá incluso ignorando, los procedimientos de la antropología científica o de la arqueología, Frere Dupont ingresa a un sitio arqueológico en el este de Inglaterra e informa:

Es mediodía del diez de mayo. Corría el año dos mil seis. Estoy agachado, con las manos apoyadas en el suelo de piedra, en el Pozo Uno de las Tumbas de Grime, un complejo minero de sílex neolítico recuperado en Breckland, Norfolk. He elegido este lugar para comenzar mi investigación sobre la tendencia de la sociedad a modificarse a través de las actividades que emprende en respuesta a sus propios límites. Me he preguntado si esta tendencia a la transformación a partir de la estabilidad se explica en términos de una sensación motivacional de carencia y/o de abundancia (ibid., 48).

La pregunta que plantea Dupont podría entenderse como perteneciente a la filosofía política, la ética, la antropología o cualquier otra disciplina. También es, por supuesto, una variante de la vieja pregunta anarquista sobre el origen de la forma estatal y la política autoritaria: la concentración institucionalizada del poder⁵⁴. Este texto conlleva la inusual sensación de un pensamiento situado («He elegido este lugar»), la inusual idea de que importa dónde uno está cuando piensa; o, de nuevo, la fantástica intuición de que uno puede concebir las actividades que se han desarrollado en un lugar, incluso miles de años después:

54 La organización social “centrípeta”, es decir, cuyo surgimiento Pierre Clastres intentó comprender en los ensayos reunidos en *La sociedad contra el Estado* (1989).

Estoy agachado en el Pozo Uno del complejo. Está oscuro porque los custodios del sitio han puesto un techo sobre el sitio, pero hace cuatro mil años, al mediodía, en un día como hoy en la brillante luz del verano, las paredes de tiza serían deslumbrantemente intensas. Para aumentar este efecto, los mineros construyeron paredes angulares de los escombros de tiza en la superficie del pozo para reflejar aún más la luz hacia abajo en las galerías. Mi primera impresión es la apreciación de los mineros por el proceso real de la minería como una actividad en sí misma, que debieron haber valorado en su sociedad por encima del sílex que se extraía. También sentí una conciencia de su creación de una arquitectura, su tallado de espacios subterráneos y las separaciones y conexiones entre estos y el mundo superior. Algo cohibido, me agacho en el centro del pozo y anuncio mi tesis corta, preparada, "la organización aparece solo donde la existencia se frustra" (Dupont, 2007: 51).

Los tres componentes clave de este ejercicio parecen ser la ubicación en un lugar desconocido y significativo ("Estoy agachado"), el compromiso afectivo con la historia y la disposición del espacio ("Mis primeras impresiones [...] Sentí una conciencia..."), y la introducción consciente y explícita de lo que de otro modo sería una "tesis" abstracta en esa experiencia ("Yo [...] anuncio"). Sugiero que al hacerlo se introduce un elemento aleatorio en el pensamiento, una

tendencia que se despliega, al menos en este caso, en soledad. Tal vez el lugar y su reconstrucción intuitiva actúan como una especie de proceso primario externalizado en la especulación, influyéndola o declinándola. Es un momento analítico. No: ¿qué significa esta tesis? Sino: ¿qué significa que la haya dicho aquí? Dupont ofrece la tesis a las paredes mudas del pozo. Y entonces algo sucede: un nuevo pensamiento. La "tesis" se espesa, adquiriendo una nueva consistencia.

La organización solo aparece donde la existencia se ve frustrada [...] Y la existencia solo aparece donde la organización se ve frustrada. Pero ¿se debe esto a que la aparición de la existencia—en—revuelta es un movimiento constituido negativamente (una mera inversión de lo que es, una sustanciación de las posibilidades de la forma), o es una indicación de una crisis dentro de la organización, la ruptura de la celebración/definición de la escena —o más bien, es la recurrencia de la existencia—contra—la—estructura—presente un indicio de la organización aún por venir? La pregunta aquí concierne a la captura y el retorno —la posibilidad de volver a una etapa previa donde los problemas de cualquier estructura dada, o de la estructura misma, aún no han aparecido (ibid., 56).

Lo que Dupont descubrió, quizás, es una forma de recrear imaginativamente precisamente lo que se ha perdido de los pueblos prehistóricos: su anarquía: una especie de actitud desaparecida modelada de nuevo. Dupont no pretende

decir la verdad de esos pueblos. ¿Quién podría afirmar saber lo que pensaban? ¿O incluso si experimentaran el pensamiento como una facultad relativamente autónoma, la presuposición, por cierto, de todas nuestras divertidas discusiones sobre la «teoría»? Más bien, especulando en un lugar que todavía les pertenece, y dejando que la especulación siga siendo lo que es –una alucinación, en última instancia–, él o ella pasa a una reconstrucción especulativa o arqueológica de nuestros propios problemas. Dupont es capaz de especular sobre alguna transformación neolítica de la existencia a la organización (sea lo que sea que esto signifique, supongo que tiene que ver con la estabilización de protoestados, estructuras rituales, divisiones del trabajo, etc.) en la medida en que él o ella localiza, imaginativamente, elementos análogos o incluso genealógicamente relacionados en nuestro presente. Es decir, ¡el vasto, impensado pero accesible trasfondo de la tesis! Podría resumir ese trasfondo haciendo referencia a una sensación: la terrible sensación de que el grupo en el que uno se encuentra se está volviendo rígido, estático, de que se está desarrollando una jerarquía, hierogamia o hierofanía donde inicialmente solo existía algún tipo de parentesco o amistad. El lugar (aquí, el pozo) concreta, materializa o fundamenta el pensamiento de una manera provisional, momentánea, pero notable. ¿Podría ser este el nacimiento del sujeto salvaje?

En otra parte del libro, Dupont cita a Krishnamurti: «La meditación consiste en descubrir si existe un campo que no esté ya contaminado por lo conocido» (ibid., 114). Sea cual sea el significado de esta afirmación en su contexto original, entiendo que Dupont sugiere que siempre necesitamos nuevas prácticas de pensamiento, nuevas contemplaciones, que nos habitúen a superar nuestro sentido común, profundamente limitado, sobre lo humano, lo que el ser humano o sus sociedades pueden hacer y ser. El campo, entonces, en este ejemplo es tanto el pozo como la actitud o los deseos que uno lleva allí, aunque estos últimos solo se hagan evidentes en el pozo.

En resumen, se trata de una antropología tentativa⁵⁵, abiertamente especulativa e intuitiva. El interés de sus enunciados no reside en su valor de verdad, sino en su importancia, su éxito: su éxito, como se dice de una expresión performativa. Son felices si pueden recrear meditativamente parte o la totalidad de un momento antropogenético fantástico en un presente que, a su vez, se vuelve fantástico.

55 ¡Que alguien pueda hablarle a una pared ya es un hecho maravilloso e irreducible de una futura antropología anarquista! Este discurso mágico, la contraparte natural de hablarse a uno mismo, también pertenece a un ensayo futuro.

Tercer estilo salvaje: Psicogeografía

Un tercer estilo salvaje lleva como nombre un término situacionista, que ellos definieron así:

Psicogeografía: el estudio de los efectos específicos del entorno geográfico (organizado conscientemente o no) sobre las emociones y el comportamiento de los individuos (Knabb, 2006: 52).

Sin embargo, lo entiendo de forma algo diferente, ya que la cuestión no es simplemente comprender los efectos, sino actuar sobre ellos, generar otros efectos en la medida en que uno se vuelve capaz de experimentar lugares y espacios de manera diferente⁵⁶. Se podría ver este estilo como una combinación compleja del primero (especialmente la afirmación) y el segundo (aunque la antropología especulativa aquí no se refiere al pasado, sino a una perspectiva de nuestro mundo). Una primera forma simple de psicogeografía podría retomar, por ejemplo, las largas listas que Kropotkin hizo de lo que en su presente ya manifestaba la ayuda mutua: bibliotecas públicas, el sistema

⁵⁶ Cabe señalar aquí que la definición, en francés, parece ambigua en cuanto a si son los efectos o el estudio de los efectos lo que influye en nuestra vida afectiva. Sin embargo, la definición conjunta de «psicogeográfico» deja claro que se trata de la «acción directa» del entorno sobre la afectividad. Compárese con Internationale Situationniste (1997: 13).

postal internacional, cooperativas de todo tipo (Kropotkin, 1955: Capítulos 7 y 8, et passim). Kropotkin argumentó que la ayuda mutua es una constante evolutiva, tan genérica y vital como la competencia, o lo que se llamó la lucha por la existencia. Pero nos equivocariáramos si pensáramos que sus libros, ensayos, discursos, etc. tenían como único modo retórico el que quizás sea más evidente en una primera lectura, el de la prueba científica. Sus ejemplos, sus repetidas y extensas enumeraciones de casos reales de ayuda mutua, ofrecen un mundo completamente nuevo, una sintomatología inquietante de un mundo familiar. Es nuestro mundo, visto a través de una lente nueva y clara⁵⁷. Uno podría entonces viajar a los lugares revelados en este nuevo mundo, edificios o eventos, y meditar sobre la actividad allí para finalmente captar lo que es anarquista en ellos inmediatamente y no potencialmente. Me refiero a lo que coloquialmente se llama "pasar el rato". Ir a la biblioteca pública, por ejemplo, sin otra razón que presenciar lo que hay de anárquico en ella, o, de nuevo, a una comida compartida. Esta práctica implica otra forma de habitar espacios familiares. Saca a relucir lo que en ellos es inquietantemente, porque tendencialmente, anárquico.

57 Quizás entonces una referencia más relevante no sea la ciencia, sino la ciencia ficción. Como escribió Deleuze sobre el empirismo de Hume: «Como en la ciencia ficción, uno tiene la impresión de un mundo ficticio, ajeno, visto por otras criaturas, pero también el presentimiento de que este mundo ya es nuestro, y estas criaturas, nosotros mismos» (Deleuze, 2001: 35).

Multiplica nuestros sitios de acción y compromiso y podría dar forma a nuestras intervenciones allí.

Los interesados podrían ampliar el alcance de este ejercicio, haciendo que el objetivo no sea solo la llegada a los lugares de ayuda mutua (u otras actividades anárquicas), sino también el viaje. Aquí, de nuevo, cobra relevancia un término situacionista: la deriva, ese «comportamiento experimental» (Knabb, 2006: 52) de deambular por un espacio urbano sin un destino determinado. Supongo que si uno empieza a dominar la afirmación de ciertos lugares como anárquicos, podría empezar a ampliar el alcance del ejercicio, meditando mientras camina, monta en bicicleta o en autobús, afirmando ahora formas de movimiento, escape o evasión, así como vuelos creativos de la imaginación. Pronto, muchos lugares del espacio urbano emergerán, desvinculados de su cotidianidad, como extraordinarios: lugares de intensidad o de anarquía virtual. (Pienso aquí, por ejemplo, en la gran importancia que algunos amigos le dan a visitar ciertos contenedores de basura).

De hecho, es probable que los ejemplos preferidos de Fourier hayan surgido de esta manera. Al leer sus mejores descripciones de la armonía, encontramos innumerables desfiles. Planifica procesiones armonianas: «Serie de desfiles: En un cantón social, todos los miembros de la falange industrial [...] se dividen en 16 coros de diferentes edades; cada coro está compuesto por 2 cuadrillas, una de hombres y otra de mujeres, lo que hace un total de 32

cuadrillas, 16 masculinas y 16 femeninas, cada una con sus distintivos estandartes, decoraciones, oficiales y trajes, tanto para invierno como para verano» (Fourier, 1996: 293). Es extraño y encantador suponer que todo esto comenzó con el solitario comerciante Charles Fourier observando el paso de un desfile militar, inventando espontáneamente su versión de este ejercicio al preguntarse: ¿qué podemos hacer con las pasiones puestas en marcha en esta formación? Parece que a esta gente le gustan los disfraces, la exhibición, la fanfarria y los movimientos grupales ordenados. ¿Cómo encajan estas pasiones en la Armonía, dado que la restricción para pensar armoniosamente es afirmar cada pasión? Una vez planteada la pregunta, nuestra experiencia revela los detalles que deben reorganizarse meditativamente. Para Fourier, los desfiles no solo son una gran diversión; también presagian la organización serial de la Orden Combinada. «Toda esta pompa puede considerarse innecesaria para el cultivo de flores y frutas, trigo y vino, etc., pero las baratijas y los títulos honoríficos no cuestan nada, y son incitaciones a un mayor entusiasmo en el trabajo de la Serie» (ibid., 299). «Al final, llegarás a reconocer que no hay pasiones malas o inútiles, y que todas las características son buenas en sí mismas, que todas las pasiones deben intensificarse, no moderarse» (ibid., 303). La psicogeografía podría mostrarnos dónde puede florecer cada pasión, intensificada.

Una noche, a mediados de los noventa, cené con Peter Lamborn Wilson. Hablamos de Fourier y él me habló de un grupo de amigos que partieron de Nueva York rumbo a Canadá en una expedición cuyo objetivo era desencadenar el nacimiento de la Corona del Norte, ese «anillo de luz brillante» que, en el sistema de Fourier, «aparecerá tras dos siglos de orden combinado» (ibid., 33–4). No recuerdo todos los detalles, pero, dado que han pasado quince años y la Corona del Norte aún no ha emergido, me pregunto qué pudo haber significado este viaje para sus participantes. Recuerdo las grandes y catastróficas migraciones tupí del siglo XVI, documentadas por Hélène Clastres: ambiguas peregrinaciones de pueblos enteros que abandonaron un estilo de vida triste y sedentario y se marcharon (!literalmente!) en busca de una tierra de inmortalidad que esperaban encontrar en los Andes o al otro lado del Atlántico (Clastres, 1995: 49–57). O eso se dice.

Leemos sobre tales viajes y quizás los concebimos como inútiles, incluso fanáticos. Suponemos, quizás, que eran principalmente religiosos, pasando por alto lo notable de la absoluta deserción del trabajo agrícola, las costumbres matrimoniales, etc. La religión podría ser el discurso operativo y el profetismo el mecanismo de poder, pero la práctica vivida parece algo completamente distinto: «La búsqueda de la Tierra–Sin–Mal es [...] la negación activa de la sociedad. Es un ascetismo genuinamente colectivo» (ibid., 56). ¿Deberíamos decir que los pobres tupí fueron

engañados por sus propios profetas? ¿Y si el viaje fuera su propia razón? ¿Cómo experimentaron los tupí lo que Clastres llama la «autodestrucción» de sus propias sociedades? ¿Qué pudieron sentir y pensar los vagabundos de los que me habló Lamborn Wilson mientras se dirigían al norte?⁵⁸

Intersticios

Permítanme volver a la pregunta: "¿Cómo se organizan los anarquistas postestructuralistas?". He sugerido que lo que quizás no se pensó fue la presuposición de la separación. En este caso, eso significaba que el objetivo principal del juego, la intersección teoría–práctica, debía ser (encarnar o asemejarse a) la organización o una organización. Aquí recuerdo la tesis de Dupont: la organización surge donde la existencia se ve frustrada. ¿Podríamos reescribir esa última palabra con la frase «separado de sí mismo»?

De hecho, mis tres estilos salvajes se refieren a formas de existencia que son más y menos que organizaciones, o, para ser directos, organismos, ya que en el fondo hilomórfico inconsciente del esquema, la teoría es el alma, la práctica es el cuerpo y el progreso es la salud del organismo. Sostener

58 ¿Sería exagerado escribir que tal vez sintieron de nuevo la Tierra?

que las meditaciones anarquistas son intersticiales es proponer que algo o alguien prospera y pulula delante, detrás, entre, dentro y entre los lentos complejos de teoría-práctica que llamamos organizaciones. La pregunta vital es: ¿acaso las organizaciones hacen algo en absoluto? ¿O son algo así como remanentes, los torpes caparazones de lo que se ha hecho y ya se está haciendo? David Hume escribió: «El principal beneficio que resulta de la filosofía surge de manera indirecta y procede más de su influencia secreta e insensible que de su aplicación inmediata» (Hume, 2008: 104). Una influencia secreta e insensible: eso es todo lo que reivindicaría para mis estilos salvajes. Son buenas prácticas, y buena práctica. No dictan la acción; La acción tiene su propia razón y su propio modelo. Pero han tenido una influencia duradera, indirecta e imperceptible en lo que hacen los anarquistas y muchos otros.

A diferencia de una teoría que, intencional o accidentalmente, postula un estado ideal o una meta, carecen de una teleología implícita o explícita. Desde hace tiempo considero, y sigo convencido, que no se gana nada postulando una meta para la acción, salvo en el sentido más irreductiblemente local (¡e incluso entonces!). Aunque tengo mis razones para mantener esta proposición casi metafísica, me limitaré aquí a destacar el fenómeno contemporáneo de las acciones políticas no ideológicas, que casi en su totalidad podrían llamarse tácticas sin estrategias. O incluso: actos puntuales que se desvinculan del ámbito

táctico de la política militante y militarizada. Prefiero no considerar tales acciones como prácticas que requieran interpretación teórica. Si hay algo digno de elogio en ellas, es que son experimentos descabellados: "¿Qué sucede cuando hacemos esto?". Se instalan, imposiblemente, lo admito, del lado de la existencia, e intentan permanecer allí⁵⁹.

Esa es su virtud, o al menos su contribución a la virtud. Cualesquiera que sean sus efectos, ejemplifican en el pensamiento ese aspecto de la práctica anarquista llamado acción directa. Las famosas y patéticas tesis de la bondad innata de los humanos o de una utopía futura quizás no tengan otro valor que su papel como temas de meditación y afirmación en el presente. Hume, de nuevo: «El principal triunfo del arte y la filosofía: refina insensiblemente el temperamento y nos señala las disposiciones que debemos esforzarnos por alcanzar, mediante una inclinación mental constante y un hábito repetido» (ibid., 105). Este tipo de acción directa, tal como impregna nuestras vidas, puede tener éxito o fracasar. En la medida en que tenga éxito, vamos camino de la anarquía. En la medida en que fracase, también tendrá éxito, aunque de una manera más local.

59 No es casualidad que algunos anarquistas y comunistas hayan planteado recientemente el problema de lo que provocativamente llaman “antipolítica”.

Hemos doblado nuestra mente, como escribió Hume, y hemos hecho la vida “divertida” (ibid., 113)⁶⁰.

Referencias

Acosta, Alejandro de. (2009) “Dos preguntas indecibles para un pensamiento en el que todo vale”. *Contemporary Anarchist Studies* (Amster et al., Eds.) Nueva York: Routledge.

— (2009) “Cómo el agitador devora a los dioses”, *Anarquía: un diario del deseo armado*, 67 (primavera).

Aurelius, Marcus. (1983) *Meditaciones*. Indianápolis: Hackett.

Clastres, Hélène. (1995) *La tierra sin mal*. Chicago: University of Illinois Press.

Clastres, Pierre. (1989) *La sociedad contra el Estado*. Nueva York: Zone Books.

Dupont, Frère. (2007) *Especies en estado de ser y otras historias*. Ardent Press.

Dupont, Monsieur. (2009) *Comunismo nihilista*. Ardent Press.

Deleuze, Gilles. (1990) *Lógica del sentido*. Nueva York: Columbia.

⁶⁰ Quizás la diversión sea lo único que vale la pena esperar.

- Diálogos. (1987) Nueva York: Columbia University Press, 1987.
- (2001) “Hume”. En Pura Inmanencia. Nueva York: Zone Books.
- Fourier, Charles. (1996) La teoría de los cuatro movimientos. Nueva York: Cambridge.
- Graeber, David. (2004) Fragmentos de una antropología anarquista. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Hadot, Pierre. (2004) ¿Qué es la filosofía antigua? Cambridge: Harvard University Press.
- (1995) “Ejercicios Espirituales”. La filosofía como forma de vida. Blackwell.
- Hume, David. (2008) “El escéptico”. Ensayos selectos. Nueva York: Oxford.
- Situationniste internacional. (1997) Edición aumentada. Biblioteca Arthème Fayard.
- Inwood, Brad., y Lloyd P. Gerson., Eds. (2008) El lector estoico. Indianápolis: Hackett.
- Knabb, Ken., Ed. (2006) Antología Internacional Situacionista. (Edición revisada y ampliada) Berkeley: Oficina de Secretos Públicos.
- Kropotkin, Petr. (1955) Ayuda mutua. Boston: Extendiendo horizontes.

Lacan, Jacques. (2007) El otro lado del psicoanálisis. Nueva York: Norton.

Lamborn Wilson, Peter. (1998) Escape del siglo XIX. Nueva York: Autonomedia.

PM (1985) bolo'bolo. Nueva York: Semiotext(e).

Stirner, Max. (1995) El único y su propiedad. Nueva York: Cambridge.

VII. HACIA UNA TEORÍA CINEMATOGRAFICA ANARQUISTA: REFLEXIONES SOBRE LA POLÍTICA DEL CINE

Nathan Jun ⁶¹

Prefacio

El cine, al igual que el arte en general, es tanto un género artístico como una institución político–económica. Por un lado, está el cine, un medio que difunde imágenes en

⁶¹ Nathan Jun es profesor adjunto de filosofía y coordinador del programa de filosofía en la Universidad Estatal del Medio Oeste en Wichita Falls, Texas. Es coeditor (con Shane Wahl) de *Nuevas Perspectivas sobre el Anarquismo* (Lexington, 2009) y (con Daniel Smith) de *Deleuze y la Ética* (Edinburgh University Press, próxima publicación, 2010), y autor de *Anarquismo y Modernidad Política* (Continuum, próxima publicación, 2011). También ha publicado y presentado ampliamente sobre los temas del posestructuralismo y el anarquismo clásico.

movimiento mediante la proyección de luz a través del celuloide sobre una pantalla. Las películas individuales, o "películas", a su vez, son objetos estéticos discretos que se distinguen y analizan en función de su forma y contenido. Por otro lado, está la industria cinematográfica: la compleja red de aparatos artísticos, técnicos y económicos que planifican, producen, comercializan y exhiben películas al público. Desde sus inicios, tanto los aspectos estéticos como los políticos del cine han sido objeto de diversas formas de análisis teórico, que a su vez han sido objeto de crítica. En este artículo, ofrezco un breve resumen de estos análisis y críticas, seguido de un esbozo de un enfoque alternativo a la teoría cinematográfica. Basándose en las ideas de Foucault y Deleuze, esta teoría cinematográfica "anarquista" busca presentar una metodología crítica viable, a la vez que dilucida el potencial liberador del cine.

I. La política de la teoría cinematográfica: del humanismo a los estudios culturales

Antes de su surgimiento como disciplina académica diferenciada en la década de 1970, los estudios cinematográficos podían dividirse, a grandes rasgos, en dos campos distintos pero estrechamente relacionados: el humanismo, que analizaba el cine en términos de su promoción u oposición a los valores clásicos de la Ilustración

(p. ej., libertad y progreso), y diversas escuelas de formalismo, que se centraban en los elementos formales, técnicos y estructurales del cine en general, así como de películas individuales⁶². Como señala Dana Polan, los críticos humanistas oscilaban con frecuencia entre el escepticismo hacia el cine y una profunda, incluso hiperbólica, adulación hacia él (Polan, 1985: 159). Para algunos, el cine representaba “la muerte de la cultura en beneficio de una civilización de masas corrupta y degradante” (ibid.)⁶³. Para otros, el cine no mató la cultura tanto como la democratizó al desestabilizar el estatus privilegiado y elitista del arte (cf., Cavell, 1981). En última instancia, sin embargo, “las posiciones a favor y en contra se fusionan en su terreno común de presupuestos originarios: entienden el arte como redención, transporte, oferta utópica” (Polan, 1985: 159).

Al igual que los humanistas pro-cine, los críticos formalistas enfatizaron la profundidad artística y la integridad del cine como género. (Esto es especialmente cierto en la teoría del autor, según la cual las películas son expresiones de las ideas, pensamientos y emociones únicas de sus directores; Staples, 1966–67: 1–7). Sin embargo, a diferencia del humanismo, el formalismo se ocupó principalmente de analizar los vehículos o mecanismos por

62 Para una excelente visión general del formalismo en la teoría cinematográfica, véase (Andrews, 2000: 341–51).

63 Véase, por ejemplo, Leavis (1952). Sobre el rechazo de Leavis al cine y a la cultura de masas en general, véase Mulhern (1979).

los cuales el cine, a diferencia de otros géneros artísticos, genera contenido. Esta preocupación dio lugar, a su vez, a varias teorías evaluativas e interpretativas que privilegiaron los elementos formales del cine (p. ej., cinematografía, edición, etc.) por encima de sus elementos narrativos o temáticos (cf., Arnheim, 1997, 1989; Bazin, 1996, 1967; Eiseinstein, 1969; Kracauer, 1997; Mitry, 1997).

A diferencia de los humanistas optimistas y los formalistas apolíticos, los críticos marxistas de la Escuela de Frankfurt analizaron el cine principalmente como una institución sociopolítica, específicamente, como un componente de la represiva y mendaz "industria cultural". Según Horkheimer y Adorno, por ejemplo, las películas no se diferencian de los automóviles o las bombas; son mercancías que se producen para ser consumidas (Horkheimer y Adorno, 1993: 120–167). "La tecnología de la industria cultural", escriben, "[es] simplemente el logro de la estandarización y la producción en masa, sacrificando todo lo que implicara una distinción entre la lógica del trabajo y la del sistema social" (ibid., 121). Antes de la evolución de esta industria, la cultura operaba como un foco de disenso, un amortiguador entre el materialismo desenfrenado por un lado y el fanatismo primitivo por el otro. Tras su mercantilización total, la cultura se convierte en una cultura de masas cuyas películas, televisión y periódicos subordinan todo y a todos a los intereses del capitalismo burgués. La cultura de masas, a su

vez, reemplaza al propio sistema de trabajo como principal vehículo de la alienación y la totalización modernas.

Al ampliar el análisis marxista-leninista del capitalismo para abarcar todo el espacio social, Horkheimer y Adorno socavan gravemente la posibilidad de una resistencia significativa a este. Desde su punto de vista, la lógica de la Ilustración alcanza su cúspide precisamente en el momento en que todo, incluida la resistencia a la Ilustración, se convierte en un espectáculo más en el desfile de la cultura (ibid., 240–1). Cualquier forma de resistencia que no pueda ser apropiada es marginada, relegada a la "franja lunática". La industria cultural, mientras tanto, produce un flujo constante de placeres destinados a instruir a las masas contra cualquier sentimiento persistente de disenso o resistencia (ibid., 144). El resultado final, como señala Todd May, es que "la intervención positiva [es] imposible; toda resistencia [es] capaz de recuperación dentro de los parámetros del capitalismo o de marginación [...] no hay capitalismo externo, o al menos no hay un exterior efectivo" (1994: 26). A falta de un programa de resistencia organizada y de masas, la única salida que le queda al sujeto revolucionario es el arte: la creación de rechazos silenciosos y solitarios y de pequeños y fugaces espacios de libertad individual⁶⁴.

64 Esta posición recibe una de sus articulaciones más completas en Marcuse (1964).

El predominio de los enfoques humanistas y formalistas del cine fue derrocado no por el marxismo de la Escuela de Frankfurt, sino por el auge de la teoría estructuralista francesa en la década de 1960 y su posterior infiltración en las humanidades tanto en Norteamérica como en el continente. Como señala Dudley Andrew, las diversas escuelas de estructuralismo⁶⁵ no buscaban analizar las películas en términos de criterios estéticos formales, «sino más bien [...] leerlas como síntomas de estructuras ocultas» (Andrew, 2000: 343; cf., Jay, 1993: 456–491). A mediados de la década de 1970, continúa, «los estudiantes más ambiciosos se empeñaban en escarbar bajo los lugares comunes de los libros de texto y «teorizar» las maquinaciones conscientes de los productores de imágenes y la ideología inconsciente de los espectadores» (ibid.). El resultado, como era de esperar, fue una avalancha de libros y ensayos muy influyentes que, en conjunto, moldearon el rumbo de la teoría cinematográfica durante las dos décadas siguientes⁶⁶.

Uno de los estructuralistas más importantes fue, por supuesto, Jacques Derrida. Desde su perspectiva, conviene recordar que una palabra (o, más generalmente, un signo) nunca corresponde a una presencia y, por lo tanto, siempre

65 Por ejemplo, la semiótica barthesiana, el marxismo althusseriano y el psicoanálisis lacaniano.

66 De particular importancia son Baudry (1986: 299–319), Heath (1976: 68–112), Metz (1973: 40–88; 1974), Mulvey (1975: 6–18).

está "jugando" con otras palabras o signos (1978: 289; 1976: 50). Y dado que todos los signos están necesariamente atrapados en este estado o proceso de juego (que Derrida denomina "différance"), el lenguaje en su conjunto no puede tener un significado fijo, estático, determinado; en una palabra, trascendente; más bien, la *différance* "extiende el dominio y el juego de la significación infinitamente" (ibid, 280). Además, si es imposible que la presencia tenga significado al margen del lenguaje, y si el significado (lingüístico) siempre está en un estado de juego, se deduce que la presencia misma será indeterminada, que es, por supuesto, precisamente lo que no puede ser (Derrida, 1981: 119–20). Sin una forma matricial absoluta del ser, el significado se desorganiza, se fragmenta, carece de fundamento y se vuelve elusivo. La famosa consecuencia, por supuesto, es que «Il n'y a pas de hors-texte» («No hay texto exterior») (Derrida, 1976: 158). Todo es un texto sujeto a la ambigüedad e indeterminación del lenguaje; cualquier existencia nouménica subyacente al lenguaje es ilegible –y, por lo tanto, incognoscible– para nosotros.

A diferencia de los teóricos marxistas, psicoanalíticos y feministas, que generalmente compartían la sospecha de la Escuela de Frankfurt hacia el cine y la industria cinematográfica, los críticos derridianos argumentaron que los "textos" cinematográficos no contienen significados ni estructuras que puedan ser inequívocamente "interpretados" o determinados de otro modo (cf., Brunette

y Wills, 1989). Más bien, el contenido de una película siempre y ya está "deconstruyéndose", es decir, socavando su propia lógica interna mediante el juego de diferencias semióticas. Como resultado, las películas se "liberan" por su propia indeterminación de la hermenéutica de la crítica cinematográfica tradicional, que "reprime" su propio objeto precisamente al intentar fijarlo o constituirlo (Brunette y Wills, 1989: 34). Los espectadores, a su vez, son libres de asignar múltiples significados a una película dada, ninguno de los cuales puede considerarse el significado "verdadero" o "auténtico".

Esta última ramificación resultó enormemente influyente en la disciplina de los estudios culturales, cuyo *modus operandi* era “descubrir e interpretar las formas en que sujetos disciplinarios dispares responden: cómo los consumidores deforman y transforman los productos que usan para construir sus vidas; cómo los 'nativos' reescriben y perturban las etnografías de (y a) las que están sujetos...” (Bérubé, 1994: 138; véase también Gans, 1974, 1985: 17–37; Grossberg, 1992; Levine, 1988; Brantlinger, 1990; Aronowitz, 1993; During, 1993; Fiske, 1992; McRobbie, 1993).

Como observa Thomas Frank,

El gesto académico característico de los años noventa no fue un esteticismo recalentado, sino una celebración populista del poder y la "agencia" del público y los fans,

de su capacidad para evadir las garras de los creadores de la cultura de masas y de su talento para transformar casi cualquier resto de detritus cultural en una herramienta de rebelión (Frank, 2000: 282).

Este gesto es posible, de nuevo, gracias a la teoría de la deconstrucción de Derrida: la ausencia de significado determinado y, por extensión, de intencionalidad en los textos culturales permite a los consumidores apropiarse de ellos y asignarles significado para sí mismos. En consecuencia, cualquier teoría que asuma que los consumidores son «necesariamente silenciosos, pasivos, incautos políticos y culturales» engañados o manipulados por la industria cultural y otros aparatos de poder represivo es rechazada por «elitista» (Grossberg, 1992: 64).

Un ejemplo adecuado del enfoque de los estudios culturales sobre el cine se encuentra en el ensayo de Anne Friedberg “Cine y la condición posmoderna”, que argumenta que el cine, junto con el aparato del centro comercial, representa una extensión posmoderna de la *flânerie* moderna (Friedberg, 1997: 59–86). Al igual que Horkheimer y Adorno, Friedberg no se interesa por el cine como forma de arte, sino más bien como mercancía o como aparato de consumo/producción de deseo. Sin embargo, Friedberg no considera el cine principalmente como un vehículo de “engaño masivo” diseñado por la industria cultural para manipular a las masas y acostumbrarlas a la dominación. Aunque reconoce hasta qué punto la “mirada movilizadora”

transgresora y liberadora del flâneur es capturada y tornada abstracta/virtual por el aparato cinematográfico de la industria cultural (ibid., 67), no obstante valora este modo “virtualmente móvil” de espectador en la medida en que permite a los espectadores posmodernos “probarse” identidades (así como los compradores “se prueban” ropa) sin ningún compromiso esencial (ibid., 69–72).

Este tipo de enfoque para analizar el cine, aunque ostensiblemente "radical" en sus implicaciones políticas, es en realidad todo lo contrario. Como argumentaré en la siguiente sección, los estudios culturales –al igual que la teoría crítica– se basan en ciertas presuposiciones que han sido severamente cuestionadas por diversos teóricos. Michel Foucault, en particular, ha demostrado hasta qué punto podemos superar la indeterminación lingüística al ofrecer análisis arqueológicos y genealógicos de la formación de estructuras productoras de significado. Dichas estructuras, argumenta, no surgen de la nada, sino que son producidas por relaciones de poder históricamente situadas. Además, el poder produce a los mismos sujetos que, alternativamente, afectan y son afectados por estas estructuras, una noción que socava el concepto de "agencia" del productor/consumidor, en el que se basa gran parte de la teoría crítica y los estudios culturales. Si bien las relaciones de poder tienen el potencial de ser liberadoras en lugar de opresivas, dicha consecuencia no es provocada tanto por la agencia del consumidor como por otras relaciones de poder

que, siguiendo a Gilles Deleuze, eluden y "desterritorializan" los mecanismos de captura opresivos. Como argumentaré, el aparato cinematográfico contemporáneo es sin duda una forma de esto último, pero esto no significa que el cine como tal sea incapaz de escapar por líneas de fuga liberadoras.

II. Foucault y la teoría cinematográfica

Generalizar concisamente sobre Foucault no es fácil ni particularmente útil. Sin embargo, si hay un aforismo conciso que capta el espíritu de su proyecto, es el de Bacon: «Ipsa scientia potestas est»: el conocimiento mismo es poder. La perspectiva de Foucault es, por supuesto, muy diferente –de hecho, radicalmente opuesta– al cientificismo protoilustrado de Bacon, para quien el conocimiento es siempre poder de hacer. Como veremos, para Foucault, el conocimiento es más bien poder de decir, por un lado, y poder de ser dicho, por otro. Esta distinción subyace al carácter metafilosófico del análisis de Foucault, que repudia la noción de «conocimiento» trascendente y, en cambio, se centra en las complejas relaciones de poder que posibilitan, dan origen y configuran la idea misma de conocimiento(s).

Para Foucault, todos los enunciados pertenecen a un discurso particular, que es el conjunto de todos los

enunciados posibles que pueden articularse sobre un tema particular dentro de un período histórico particular (Foucault, 1994: 79, 158). El discurso define los límites que rodean lo que puede y no puede decirse, y en esta medida moldea o construye lo que puede conocerse, es decir, el objeto de conocimiento mismo. Las primeras obras de Foucault se ocupan principalmente de las condiciones de posibilidad ("a priori histórico") que deben darse para que ciertos enunciados (de nuevo, lo que puede decirse) surjan realmente dentro de un discurso dado (ibid., 86–92)⁶⁷. También se ocupan de demarcar y analizar las formaciones discursivas: las rupturas y discontinuidades históricas por las que aparecen nuevas formas de discurso y suplantán las formas antiguas de discurso (Foucault, 1972: esp. Parte II, capítulo 2). Foucault se refiere a este modo de análisis como “arqueología” (Foucault, 1994: xxii).

El objetivo del método arqueológico es «captar el enunciado en la estrechez y singularidad de su acontecimiento; determinar las condiciones de existencia, fijar sus límites con la mayor precisión posible, establecer sus correlaciones con otros enunciados con los que pueda vincularse y mostrar qué otras formas de articulación excluye» (Foucault, 2003: 401). Para Foucault, el

⁶⁷ Por ejemplo, en la Edad Media no se podían hacer afirmaciones sobre aviones porque la condición histórica a priori necesaria para la producción, transmisión e inteligibilidad de dichas afirmaciones dentro del discurso (a saber, la existencia real de aviones) aún no se había satisfecho.

conocimiento no es una cosa (p. ej., un estado mental particular), sino una relación entre enunciados dentro de un discurso particular; específicamente, la relación entre lo que se puede decir o pensar y lo que no.

Las principales obras de Foucault en su primera etapa implican la aplicación del método arqueológico a un discurso particular. En *Locura y Civilización*, por ejemplo, analiza el discurso de la locura en relación con diversas instituciones históricas: el hospicio, el hospital, el manicomio, etc. (1965). La aparición de una nueva formación discursiva (p. ej., el discurso de la locura o la demencia) da lugar a una nueva forma institucional (p. ej., el manicomio), una nueva forma de conocimiento (p. ej., la psiquiatría) y un nuevo objeto de conocimiento (p. ej., el enfermo mental). Al reflexionar sobre las condiciones de posibilidad necesarias para el surgimiento de determinadas formas institucionales, Foucault descubre una nueva forma de conocimiento discursivo que se ha construido en la historia.

Las primeras obras buscan describir formaciones discursivas particulares (a través de la “arqueología”) pero no explicar cómo y por qué surgieron. Comenzando con *Vigilar y castigar*, Foucault dirige su atención a los análisis de cómo las relaciones de poder producen conocimiento dentro de formaciones discursivas particulares (un método que él llama “genealogía”) (Foucault, 1995). Con este fin, va más allá de las formaciones discursivas a una consideración de otras formas de conocimiento que son formadas y

constituidas por el poder, a saber, las formaciones no discursivas y la formación de sujetos. Las formaciones no discursivas son prácticas a través de las cuales el poder se manifiesta en formas particulares (por ejemplo, la prisión, el asilo, el hospital, etc.). Los sujetos (por ejemplo, prisioneros, locos, pacientes, etc.) a su vez, son creados a través del proceso de ser actuados por prácticas no discursivas.

Para Foucault, el poder no está ni puede estar centralizado en la forma de un único aparato coercitivo como el “capitalismo”. Existe no solo en el macronivel de la sociedad (p. ej., en ideologías, gobiernos, etc.) sino también en el micronivel de los sujetos (como en el poder disciplinario) (ibid., 135–69). La vigilancia invisible del Panóptico revela una forma de poder que es dinámica, ubicua y difusa (ibid., 195–228). Opera solo en las relaciones de aquellos a quienes se aplica. Puede ejercerse sobre cuerpos individuales (anatomo–poder) o poblaciones enteras (bio–poder) (Foucault, 1990: 140). No es una fuerza absoluta sino más bien una relación que existe entre fuerzas: un conjunto de acciones o fuerzas ejercidas sobre otras acciones o fuerzas, o sobre sujetos (2003: 137). Es la capacidad de actuar y de ser actuado, y por tanto no sólo es represiva sino también productiva.

Cuando Foucault afirma que el poder "abre posibilidades", se refiere específicamente a su capacidad para generar nuevas formaciones discursivas y no discursivas y, por ende, nuevas formas de conocimiento. Sin embargo, dado que el

poder es un modo de afectividad recíproca, no solo produce conocimiento, sino que a su vez es producido por este. El abanico de enunciados posibles, circunscrito por una formación discursiva particular, está determinado por las relaciones de poder, pero la manifestación visible de estas relaciones (por ejemplo, a nivel de las prácticas y las formas que estas adoptan en las instituciones) está determinada a su vez por lo que se puede decir.

¿Cómo se produce esta configuración recíproca? En primer lugar, recordemos que el poder posibilita las acciones y, a su vez, es posibilitado por ellas. Esto se debe a que todas las acciones, una vez realizadas por el poder, se relacionan con otras acciones (y, por lo tanto, con otras posibles modalidades de poder). Pero decir, hablar, expresar, escribir o comunicarse de cualquier manera es realizar un cierto tipo de acción: la de producir enunciados dentro de un discurso particular. El conocimiento, entonces, es esencialmente el poder de producir enunciados que, a su vez, pueden relacionarse con otros enunciados dentro de un discurso particular. Para Foucault, la verdad es simplemente el mecanismo mediante el cual se ejerce este poder:

«La verdad» debe entenderse como un sistema de procedimientos ordenados de producción, regulación, distribución, circulación y funcionamiento de los enunciados [...] Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su «política general» de la verdad: es decir, los tipos de discurso que acepta y hace funcionar como

verdaderos; los mecanismos y las autoridades que permiten distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, los medios por los cuales se sanciona cada uno de ellos; las técnicas y los procedimientos a los que se da valor en la adquisición de la verdad; el estatuto de quienes están encargados de decir lo que cuenta como verdadero (Foucault, 2003: 316–317).

En *Vigilar y castigar*, al igual que en sus obras arqueológicas anteriores, Foucault analiza las formaciones discursivas en torno a las instituciones de la disciplina y el castigo. El cambio radica en que extiende este análisis a las formaciones no discursivas (prácticas) y, sobre todo, a las relaciones de poder que dan lugar tanto a las formaciones discursivas como a las no discursivas. Así, por ejemplo, Foucault analiza la formación no discursiva del castigo, materializada en la institución carcelaria.

Las relaciones de poder, entonces, producen formaciones no discursivas a nivel de la práctica (p. ej., el castigo) que a su vez se hacen visibles en las instituciones (p. ej., la prisión). Además, estas prácticas producen nuevas formas de conocimiento (p. ej., la criminología) que a su vez producen nuevos objetos de conocimiento a nivel del sujeto (p. ej., el tipo criminal). Esto revela otra de las ideas esenciales de Foucault: que los sujetos son producidos y moldeados por las relaciones de poder vis-à-vis convertirse en objetos de discurso (p. ej., estudio, indagación, análisis, clasificación, etc.) y prácticas (p. ej., trabajo, educación, disciplina,

consumo, etc.). Parafraseando a W. V. Quine (y dándole la vuelta), ser es ser objeto de una praxis y sujeto de una teoría. Mi subjetividad se agota por el poder que ejercen sobre mí los demás y el mundo y el poder que yo ejerzo a su vez.

Una consecuencia radical de esta perspectiva es que los sujetos, estrictamente hablando, no son ontológicamente básicos como lo son para, digamos, Sartre. Esto no significa que las subjetividades individuales no existan para Foucault –sí existen. Su punto es que no hay una naturaleza o esencia humana preexistente que proporcione el fundamento ontológico de la subjetividad. Solo el cuerpo es básico; y los cuerpos se crean y recrean constantemente como sujetos tanto al afectar a otros cuerpos como al ser afectados por ellos. El poder capitalista, por ejemplo, se manifiesta en la práctica a nivel de instituciones (p. ej., centros comerciales) y se ejerce sobre los cuerpos. Esta relación entre el cuerpo y el poder da lugar a formas particulares de subjetividad –a saber, la del consumidor (cuyo cuerpo se ve afectado por el poder) y, por ejemplo, la industria cultural (que afecta a los cuerpos de otros a través del poder).

Desde una perspectiva foucaultiana, el cine es una formación discursiva y no discursiva: un modo de conocimiento que se manifiesta concretamente en el nivel de películas individuales y un modo de poder que se manifiesta concretamente en el nivel de la industria cinematográfica. La relación recíproca entre las películas y la industria cinematográfica, a su vez, produce una forma

particular de subjetividad: la del espectador. En contra de la teoría crítica y los estudios culturales, Foucault afirmaría que la relación entre películas y espectadores no es ni completamente pasiva ni completamente activa. El significado de una película en particular puede serle asignado por un espectador en particular, pero el espectador en tanto espectador es producido a su vez por su visión de la película. Además, la gama de significados atribuibles a una película y los correspondientes modos de espectador que producen están limitados por condiciones de posibilidad, a saber, la compleja red de formaciones discursivas y no discursivas que producen tanto películas como espectadores.

Todo esto es para decir que: (a) el cine como tal no es reducible ni a sus componentes formales (es decir, discursivos) ni a sus componentes político–económicos (es decir, no discursivos); más bien, ambos componentes se producen y se moldean mutuamente; (b) el significado del cine no es reducible ni a la producción ni al consumo de objetos cinematográficos; más bien, el significado crea y es creado por los espectadores–sujetos; (c) las formas particulares que toman las películas, los significados particulares que se les asignan y los modos particulares de espectador que asignan dichos significados son mutuamente irreducibles; todos son producidos por una red compleja de relaciones de poder. A esto debemos agregar (d) que las relaciones de poder que dan lugar al cine en sí no

son represivas ni liberadoras en sí mismas. El grado en que el cine puede ser considerado como uno u otro depende completamente de las relaciones políticas y socioeconómicas que lo afectan y son afectadas por él.

Como lo demuestra la historia del cine, no hay manera de separar el cine del capitalismo. Por un lado, el capitalismo occidental dio origen a la tecnología industrial, la economía de mercado, el sistema tripartito de clases, etc., condiciones todas ellas que permitieron el surgimiento del cine. Por otro lado, la proliferación del cine como medio de comunicación moderno contribuyó a la transformación del capitalismo (es decir, del capitalismo industrial al capitalismo de consumo multinacional). Por lo tanto, es erróneo afirmar que el cine comenzó como una forma de arte "pura" o una tecnología de comunicación "neutral" que posteriormente fue apropiada por la industria cultural burguesa para sus propios fines. Más bien, el surgimiento de la industria cultural es coextensivo con el surgimiento del cine y otras formas de arte/medios modernos.

En muchos aspectos, el cine es un medio más complejo que la literatura, por ejemplo, porque se basa en una gama mucho más amplia de mecanismos comunicativos (p. ej., imágenes, música, etc.). En esta medida, es difícil, si no imposible (según la teoría deconstruccionista), considerar el cine como un ejemplo especial de textualidad escrita, lo que a su vez requiere el uso de estrategias completamente diferentes (aunque no del todo inconexas) para interpretar

y analizar películas. Para Derrida, de nuevo, la textualidad escrita es simultáneamente dinámica y estática. Por un lado, está constituida por el lenguaje, que para Derrida permanece en un estado constante de indeterminación y juego. En esta medida, los textos escritos son dinámicos; se "mueven". Por otro lado, son estáticos. Una obra literaria, por ejemplo, está limitada por los límites de su ipseidad, su "cosificación" física. Ni el medio en sí mismo, ni las palabras impresas que lo constituyen, son capaces de movimiento real en ningún sentido que no sea trivial o metafórico. Esta dimensión estática coloca al lector en una relación temporal y epistemológica única con los textos escritos, algo que no necesariamente se aplica a otros medios como el cine.

Al mismo tiempo, las películas son interpretables. Es decir, el espectador puede, y de hecho atribuye, significados a películas que necesariamente contienen contenido conceptual –y, por lo tanto, lingüístico–. Estos significados, a su vez, están sujetos a la misma inestabilidad e indeterminación que, alternativamente, plaga y libera el lenguaje en general. Si el lenguaje es realmente el horizonte del pensamiento, no hay forma de separar los componentes visuales y auditivos del cine de sus componentes textuales más directos (por ejemplo, el diálogo hablado). Todos estos componentes, ya sea considerados individual o conjuntamente, están siempre y de antemano condicionados por la operación del lenguaje.

De nuevo, esto no significa que el cine sea de algún modo reducible a la textualidad escrita. Al fin y al cabo, las películas se caracterizan en parte por un dinamismo literal que va más allá de su contenido lingüístico latente. Entre otras cosas, contienen imágenes y sonidos que se mueven en el espacio y el tiempo, lo que, a su vez, produce movimiento y cambio en la percepción del espectador. Las películas incluyen un componente estático que refleja el de las obras literarias, en la medida en que se producen mediante procesos físicos y se muestran a través de medios físicos. Pero, para ser obvio, no se puede ver una película simplemente mirando un casete VHS, un DVD, un rollo de película o cualquier otra cosa del mundo. No ocurre lo mismo con una obra literaria, que exhibe una correspondencia biunívoca entre texto y medio. Para leer, se requiere una visión fiable y facultades cognitivas fiables (es decir, las diversas facultades asociadas con la alfabetización). No se requiere ninguna otra mediación. Una película, por otro lado, debe proyectarse, no solo en el sentido literal de exhibirse mediante la tecnología apropiada, sino también en el sentido de ser impuesta al mundo de la percepción sensorial ordinaria. Dicho de otro modo, el contenido de una película, a diferencia de su medio, no puede experimentarse tan inmediatamente como el contenido de un texto escrito. La proyección, por lo tanto, es un *tertium quid* que se sitúa entre el medio y el contenido. Y es precisamente la proyección la que hace que una película sea visible y audible, en lugar de simplemente legible.

Todo esto puede parecer obvio, pero no debe pasarse por alto su importancia. Para interpretar una película, no se puede centrar la atención en imágenes y sonidos concretos de forma aislada –es decir, como entidades estáticas– ni siquiera en las relaciones conceptuales que existen entre dichas entidades. Por ejemplo, no se puede atribuir significado a la película observando una imagen fija de una escena y considerando su relación con otra. (Esto no ocurre con la lectura, donde una palabra o frase en particular solo puede comprenderse en relación con otras palabras o frases). Por el contrario, ver una película requiere un análisis de los movimientos visuales, auditivos, etc., que afectan a los sentidos de forma diferencial en el espacio y el tiempo. Es la relación entre dichos movimientos, más que las imágenes y sonidos discretos que los componen, lo que encapsula el significado de una película.

La copresencia visual de las imágenes no es lo que afecta al espectador, sino más bien la relación dinámica de estas imágenes en el espacio y el tiempo; es decir, su movimiento dentro de una escena, sumado a una amplia gama de factores subyacentes (p. ej., sonido, cinematografía, etc.) que representan el movimiento de una manera particular. Este movimiento, además, complica la interpretación; el contenido de las imágenes y los sonidos no puede comprenderse en sí mismo, precisamente porque son físicamente (y no solo conceptualmente) dinámicos, fluidos e inestables. Por esta razón, las películas socavan lo que

Derrida llama «la metafísica de la presencia» de una manera mucho más directa y problemática que los textos escritos, ya que literalmente representan su propia deconstrucción. Mientras que el texto escrito implica relaciones entre conceptos, el cine implica relaciones entre relaciones. (Esto es en parte lo que Friedberg quiere decir cuando se refiere a las películas como «virtualmente móviles»). En resumen, podríamos decir que el significado de una película está doblemente alejado de las condiciones de posibilidad para la interpretación, y esto es en parte lo que hace del cine un medio tan complejo.

Sin embargo, como se aclaró en nuestra discusión sobre Foucault, las características estructurales y fenomenológicas del cine no pueden dissociarse de las relaciones de poder particulares que producen la forma cinematográfica, y viceversa. Además, incluso si las relaciones de poder en cuestión pueden identificarse como «opresivas», este juicio no tiene por qué aplicarse a la forma cinematográfica como tal. (Marx plantea una observación similar sobre la tecnología en general: el hecho de que un modo de producción opresivo como el capitalismo dé lugar a la tecnología industrial no significa que esta sea necesariamente un vehículo de opresión). Lo mejor que podemos decir, al parecer, es que la forma cinematográfica es particularmente adecuada como medio para ser apropiada y utilizada con fines opresivos, y esto por razones que tanto la teoría crítica como los estudios culturales han

señalado (por ejemplo, su «movilidad virtual», su atractivo masivo, etc.). La pregunta es: ¿cómo se está apropiando y utilizando el cine, si es que se está apropiando y utilizando, en el mundo contemporáneo, y qué dice esto sobre el cine en general?

III. Hacia una teoría cinematográfica anarquista

En su artículo “¿Qué son los Estudios Culturales Anarquistas?”, Jesse Cohn argumenta que los estudios culturales anarquistas (ECA) pueden distinguirse de la teoría crítica y la teoría de la agencia del consumidor a lo largo de varias trayectorias (Cohn, 2009: 403–24). Entre otras cosas, escribe, los ECA intentan “evitar reducir la política de la cultura popular a una dicotomía simplista de 'cosificación' versus 'resistencia'” (ibid., 412). Por un lado, los anarquistas siempre se han mostrado reacios a las pretensiones de la “alta cultura”, incluso antes de que estas fueran expuestas y desmitificadas por figuras como Bourdieu en su teoría del “capital cultural”. Por otro lado, siempre hemos buscado el deber y encontrado “espacios de libertad –incluso momentáneos, incluso estrechos y comprometidos– dentro del capitalismo y el Estado” (ibid., 413). Al mismo tiempo, los anarquistas nunca se han conformado con encontrar «reflejos de nuestros deseos en el espejo de la cultura comercial», ni con afirmar simplemente la posibilidad de

encontrarlos (ibid.). La democracia, la liberación, la revolución, etc., no están ya presentes en una cultura; se encuentran entre las muchas potencialidades que deben actualizarse mediante la intervención activa.

Si la visión general de Cohn sobre la ACS (Contemporary Anarchist Studies) es correcta, y creo que lo es, deberíamos reconocer su importante resonancia con la *tertia via* foucaultiana descrita anteriormente. Cuando Cohn afirma que los anarquistas son «realistas críticos y monistas, en el sentido de que reconocemos nuestra condición como seres insertos en una única realidad compartida» (Cohn, 2009: 413), reconoce que el poder afecta activamente tanto la existencia interna (subjetiva) como la externa (intersubjetiva). Al mismo tiempo, al argumentar «que esta realidad está en un proceso continuo de cambio y devenir, y que en cualquier momento dado incluye una infinitud – limitada por, situada dentro, 'anclada' a la realidad concreta del presente– de realidades emergentes o potenciales» (ibid.), Cohn niega que el poder (y, por ende, la realidad) sea una única realidad que trasciende, o simplemente se le «da», a aquello que afecta o sobre lo que actúa. Por el contrario, el poder es plural y potencial, inmanente a todo aquello que afecta porque precisamente porque es afectado a su vez. Desde la perspectiva de ACS y Foucault, entonces, la cultura es recíproca y simbiótica: produce y es producida por relaciones de poder. ¿Qué implicaciones podría tener esto para la teoría cinematográfica contemporánea?

Actualmente, la industria cinematográfica mundial, por no hablar de la mayoría de los medios de comunicación, está controlada por seis conglomerados corporativos multinacionales: The News Corporation, The Walt Disney Company, Viacom, Time Warner, Sony Corporation of America y NBC Universal. En 2005, aproximadamente el 85% de los ingresos de taquilla en Estados Unidos provenían de estas empresas, en comparación con tan solo el 15 % de los llamados estudios "independientes", cuyas películas se producen sin financiación ni distribución de los grandes estudios cinematográficos. Nunca antes había sido tan evidente la estrecha conexión entre el cine y el capitalismo.

Como argumentaron Horkheimer y Adorno hace más de cincuenta años, la característica principal del cine convencional de Hollywood es su doble función como mercancía y mecanismo ideológico. Por un lado, las películas no solo satisfacen, sino que también producen diversos deseos del consumidor. Por otro lado, este mecanismo de satisfacción de deseos mantiene y fortalece la hegemonía capitalista manipulando y distrayendo a las masas. Para cumplir esta función, las películas convencionales deben adherirse a ciertas convenciones tanto de forma como de contenido. Respecto a las primeras, por ejemplo, deben presentar una estructura argumental sencilla, una narrativa lineal y directa y diálogos fácilmente comprensibles. Respecto a las segundas, deben evitar profundizar en cuestiones sociales, morales y filosóficas complejas y no

deben ofender sensibilidades generalizadas (entre ellas, la principal, la idea de que el capitalismo de consumo es un sistema socioeconómico indispensable, si no del todo justo). Lejos de ser arbitrarias, estas convenciones son elegidas y reforzadas deliberadamente por la industria cultural para llegar al público más amplio y diverso posible y maximizar la eficacia del cine como propaganda.

El cine de vanguardia o underground, en cambio, se caracteriza por su intento consciente de socavar las estructuras y convenciones impuestas al cine por la industria cultural, por ejemplo, presentando imágenes impactantes, empleando estructuras narrativas inusuales o presentando perspectivas políticas, religiosas y filosóficas heterodoxas. Con esto, se pretende liberar al cine de su doble función de mercancía y máquina ideológica (ya sea directamente, utilizando el cine como una forma de crítica política radical, o indirectamente, intentando revitalizarlo como una forma de arte seria).

A pesar de sus méritos, este análisis simplifica drásticamente las complejidades del cine moderno. En primer lugar, la dicotomía entre "convencional" y "vanguardia" nunca ha sido particularmente clara, especialmente en el cine no estadounidense. Muchas de las "películas de arte" europeas paradigmáticas gozaron de considerable popularidad y grandes ingresos de taquilla en sus propios mercados, lo que sugiere, entre otras cosas, que "convencional" y "vanguardia" son categorías culturalmente

relativas. Así también, la cuestión de qué se considera "convencional" frente a "vanguardia" está inextricablemente ligada a cuestiones relacionadas con el "valor" o el "mérito" estético de las películas. Para muchos, el cine "vanguardista" destaca principalmente por su excelencia artística, mientras que el cine "convencional" es poco más que basura producida en masa. Pero ¿quién determina los estándares de excelencia cinematográfica y cómo?

Dudley Andrews señala:

[...] La cultura no es una sola cosa, sino una competencia entre grupos. Y la competencia se organiza a través de grupos de poder que podemos considerar instituciones. En nuestro propio campo, ciertas instituciones destacan en edificios de mármol. La NEH es una; pero, de otra manera, también lo es Hollywood, o al menos la Academia de Artes y Ciencias Cinematográficas. Los críticos de cine tradicionales constituyen un subgrupo de la institución de la comunicación, y los profesores de cine conforman un grupo paralelo, especialmente al reunirse en congresos y sociedades (Andrews, 1985: 55).

El argumento de Andrews aquí se hace eco de uno que planteamos anteriormente: que la crítica cinematográfica en sí misma es producto de complejas relaciones de poder. Dicotomías teóricas como «corriente principal versus

vanguardia» o «arte versus papilla» son manifestaciones de conflictos sociopolíticos más profundos que, a su vez, deben analizarse.

Incluso si existiera el cine de "vanguardia", ya no funciona como lo imaginaron Horkheimer y Adorno, si es que alguna vez lo hizo. Como ellos mismos reconocieron, una de las características más notables del capitalismo tardío es su capacidad de apropiarse y mercantilizar la disidencia. Friedberg, por ejemplo, tiene razón al señalar que la *flâneurie* comenzó como una institución transgresora que posteriormente fue capturada por la industria cultural; pero lo mismo ocurre incluso con el cine de "vanguardia", una idea que sus defensores a menudo no reconocen. Mediante el uso del marketing de nicho y otros mecanismos similares, la industria cultural posmoderna no solo ha superado la "amenaza" de la vanguardia, sino que la ha transformado en una mercancía más para comprar y vender. Los conglomerados de medios ganan más dinero estableciendo falsas compañías de producción "independientes" (por ejemplo, Sony Pictures Classics, Fox Searchlight Pictures, etc.) y re-comercializando "películas de arte" (como Criterion Collection) que si simplemente ignoraran por completo el cine independiente, underground, de vanguardia, etc.

Todo esto amplía un punto anterior: la dificultad, si no la imposibilidad, de determinar hasta qué punto determinadas películas o géneros cinematográficos funcionan como

instrumentos de represión sociopolítica, especialmente en términos de dicotomías simples como «convencional» versus «vanguardia». A la luz de nuestra anterior discusión sobre Foucault, por no hablar de Derrida, esto no debería sorprender. Al mismo tiempo, sin embargo, tenemos amplias razones para creer que la industria cinematográfica contemporánea es, sin duda, uno de los mecanismos preeminentes de la hegemonía cultural capitalista global. Para comprender por qué, conviene considerar brevemente algunas reflexiones de Gilles Deleuze.

Existe un claro paralelismo entre la mirada flánerial movilizada de Friedberg y lo que Deleuze denomina lo «nómada», es decir, aquellas formaciones sociales externas a los aparatos represivos modernos como Estado y Capital (Deleuze y Guattari, 1987: 351–423). Al igual que el nómada, el flâneur deambula sin rumbo y sin un telos⁶⁸ predeterminado por el espacio estriado de estos aparatos. Sin embargo, su movilidad pertenece a la esfera del espacio liso no territorializado, sin restricciones de reglamentación ni estructura, fluido y desapegado. El deseo subyacente a esta movilidad es productivo; evita activamente la satisfacción y solo busca proliferar y perpetuar su propio movimiento. Los aparatos de represión, en cambio, operan estriando el espacio y rutinizando, reglamentando o

68 El concepto telos se vincula con Aristóteles. Asume que los seres y las cosas poseen un fin natural que explica su comportamiento. Así el telos de una bellota sería ser roble, etc. [N.T.]

restringiendo de otro modo el deseo móvil. Deben apropiarse de lo nómada para funcionar como aparatos de represión.

El capitalismo, independientemente de cómo se entienda su relación con otros aparatos represivos, se esfuerza por mercantilizar el deseo flâneurial o, lo que es lo mismo, por producir deseos artificiales que se apropian, capturan y, en última instancia, absorben el deseo flâneurial (ibid., esp. 424–73). Deleuze coincidiría con Horkheimer y Adorno en que la industria cinematográfica contemporánea cumple una doble función como mecanismo de captura y como mercancía. No solo funciona como un objeto dentro del intercambio capitalista, sino como una máquina ideológica que refuerza la producción de sujetos–consumidores. Esto plantea una doble amenaza a la libertad, al menos tal como se entiende la libertad desde una perspectiva deleuziana: primero, vuelve abstracta y virtual la movilidad nómada, atrapándola en un espacio estriado y conduciéndola hacia la perpetuación de los aparatos represivos; y segundo, reemplaza el deseo libre del nómada por el deseo social; es decir, mercantiliza el deseo y se apropia de la flânerie como modo de producción capitalista.

La diferencia crucial radica en que para Deleuze, al igual que para Foucault y ACS, la relación entre lo nómada y lo social es siempre y de por sí recíproca. En un pasaje decididamente aforístico, Deleuze afirma que solo existen fuerzas del deseo y fuerzas sociales (Deleuze y Guattari,

[1972] 1977: 29). Si bien tiende a considerar el deseo como una fuerza creativa (en el sentido de que produce, en lugar de reprimir, su objeto) y lo social como una fuerza que “contiene, canaliza y regula” el flujo del deseo (ibid., 33), no pretende sugerir que existan dos tipos distintos de fuerzas que afecten de forma diferencial a los objetos externos a sí mismos. Al contrario, solo existe una fuerza única y unitaria que se manifiesta en “ensamblajes” particulares (ibid.). Cada uno de estos ensamblajes, a su vez, contiene en sí mismo tanto el deseo como diversas «piezas burocráticas o fascistas» que buscan subyugar y aniquilar dicho deseo (Deleuze y Guattari, 1986: 60; Deleuze y Parnet, 1987: 133). Ninguna fuerza actúa sobre objetos preexistentes; más bien, todo lo que existe se crea y/o destruye alternativamente según el ensamblaje particular que lo origina.

Es indudable que la industria cinematográfica contemporánea está subordinada a aparatos represivos como el capital transnacional y el gobierno de Estados Unidos. El hecho de que la producción cinematográfica esté controlada mayoritariamente por un puñado de conglomerados mediáticos, cuyos intereses son protegidos rutinariamente por instituciones federales a expensas de la autonomía del consumidor, lo deja meridianamente claro. También refuerza la ingenuidad de los estudios culturales, cuya valorización de las subculturas del consumidor parece totalmente impotente ante un poder tan enorme. Como señala Richard Hoggart:

Estudios de este tipo suelen ignorar o minimizar el hecho de que estos grupos están casi completamente aislados de la vida pública de sus sociedades y se niegan siquiera a intentar lidiar con ella. A este rechazo no se le puede dar razonablemente una base ideológica idealista. Es un rechazo, sin duda, y en él se pueden formular críticas implícitas a la «hegemonía», críticas que deben comprenderse. Pero estos grupos no hacen nada al respecto, salvo replegarse (Hoggart, 1995: 186).

Incluso si pasamos por alto la crítica deleuziana / foucaultiana / ACS –a saber, que los estudios culturales se basan en una noción teóricamente problemática de “agencia” del consumidor– dicha agencia parece en gran medida impotente también en el nivel de la praxis.

Tampoco cabe duda de que la proliferación global del cine de Hollywood forma parte de un movimiento imperialista más amplio en la geopolítica. Consciente o inconscientemente, el cine estadounidense refleja y refuerza valores capitalistas únicos y, en esta medida, supone una amenaza para la soberanía política, económica y cultural de otras naciones y pueblos. Resulta, en su mayoría, ingenuo por parte de los críticos de los estudios culturales atribuir "agencia" a los consumidores no estadounidenses, quienes no solo están saturados de productos extranjeros, sino que se ven cada vez más privados de la capacidad de producir y consumir productos autóctonos. Al mismo tiempo, nada de esto implica que las

industrias cinematográficas competidoras sean por definición "liberadoras". El capitalismo global no es el único ni el principal foco de poder represivo; es simplemente una manifestación de dicho poder entre muchas. Los movimientos ostensiblemente anticapitalistas o contrahegemónicos en el ámbito cultural pueden, y a menudo lo hacen, volverse represivos por derecho propio, como, por ejemplo, en el caso del cine nacionalista que promueve el terrorismo, el fundamentalismo religioso y la subyugación de la mujer bajo la bandera del "antiimperialismo".

La cuestión aquí, que refuerza varias ideas ya presentadas, es que ni la industria cinematográfica estadounidense ni las industrias cinematográficas como tales son intrínsecamente reducibles a una fuente unitaria de poder represivo. Como formación o ensamblaje social, el cine es producto de un complejo conjunto de fuerzas. En esta medida, siempre y desde siempre contiene componentes tanto potencialmente liberadores como potencialmente represivos. En otras palabras, un cine genuinamente nómada –uno que se desterritorialice y escape a la sobrecodificación de los aparatos represivos del Estado– no solo es posible, sino en cierto sentido inevitable. Dicho cine, además, no surgirá ni del lado del productor ni del consumidor, sino más bien en los complejos intersticios que existen entre ellos. Por lo tanto, coincido con Cohn en que los estudios culturales anarquistas (y, por extensión, la

teoría cinematográfica anarquista) tienen como uno de sus principales objetivos la «extrapolación» de ideas revolucionarias latentes en las prácticas y productos culturales (entendiendo «extrapolación» como la realización activa y creativa de posibilidades, en lugar de simplemente «descubrir» realidades ya presentes) (Cohn, 2009: 412). Al mismo tiempo, creo que la teoría cinematográfica anarquista debe contribuir a la creación de un cine nuevo y distintivamente anarquista: «un cine de liberación».

Un cine así implicaría forzosamente alianzas entre artistas y público con la intención de difuminar por completo dichas distinciones. No sería responsabilidad de una élite de vanguardia que produce películas underground, ni de cultos de consumo subalternos que producen fanzines y organizan convenciones en un intento de apropiarse y replicar a las películas mainstream. Como hemos visto, los aparatos de represión sobrecodifican fácilmente ambas estrategias. Al desmantelar eficazmente las rígidas distinciones entre productores y consumidores, sus películas serían financiadas, producidas, distribuidas y exhibidas por y para sus públicos objetivo. Sin embargo, lejos de ser una mera reiteración de la ética independiente o DIY –que, de nuevo, ha sido apropiada una y otra vez por la industria cultural–, el cine anarquista sería conscientemente político en su forma y contenido; su medio y mensaje serían inequívocamente antiautoritarios, inequívocamente opuestos a toda forma de poder represivo.

Por último, el cine anarquista mantendría el énfasis en la integridad artística: el supuesto valor de la cinematografía innovadora, por ejemplo, o de una narrativa convincente. En otras palabras, buscaría preservar y expandir aquello que hace al cine poderoso como medio y como forma de arte. Esta negativa a relegar el cine a una mera mercancía o a un mero vehículo de propaganda es en sí misma un acto de rechazo repleto de potencial político. La liberación definitiva del cine del discurso de la lucha política es posiblemente el único desarrollo cinematográfico que no sería, ni podría ser, apropiado ni mercantilizado por formaciones sociales represivas.

En este ensayo, me he basado en las ideas de Foucault y Deleuze para esbozar un enfoque "anarquista" del análisis del cine, que constituye un punto intermedio entre las teorías "de arriba hacia abajo" de la Escuela de Frankfurt y las teorías "de abajo hacia arriba" de los estudios culturales. Si bien coincido con Horkheimer y Adorno en que el cine puede utilizarse como instrumento de represión, como sin duda ocurre con la industria cinematográfica contemporánea, he argumentado extensamente que el cine, como tal, no es ni inherentemente represivo ni inherentemente liberador. Además, he demostrado que la política del cine no puede situarse exclusivamente en los diseños de la industria cultural ni en las interpretaciones y respuestas de los consumidores. Un análisis anarquista del cine debe surgir precisamente donde el cine mismo surge:

en la intersección de las fuerzas de producción y consumo que se refuerzan mutuamente.

Referencias

- Andrews, D. (2000) “Las 'tres edades' de los estudios cinematográficos y la era venidera”. *PMLA* (115)3 (mayo): 341–51.
- (1985) “De cánones y quietismo: Dudley Andrews responde a 'La política de los cánones cinematográficos' de Jane Staiger”. *Cinema Journal* (25)1 (otoño): 55–61.
- Arnheim, R. (1997) *Ensayos y crítica cinematográfica* (B. Benthien., Trad.). Madison: University of Wisconsin Press.
- (1989) *El cine como arte*. Los Ángeles: University of California Press.
- Aronowitz, S. (1994) *Roll Over Beethoven*. Hanover, NH: Wesleyan University Press.
- Baudry, J. (1986) “El aparato”. *Narrativa, aparato, ideología: Una lectura de la teoría cinematográfica* (P. Rosen., Ed.). Nueva York: Columbia University Press: 299–319.

- Bazin, A. (1996) Bazin en acción: importantes ensayos y reseñas de los años cuarenta y cincuenta. (A. Piette., Trad.). Nueva York: Routledge.
- (1967) ¿Qué es el cine? (H. Gray., Trad.). Los Ángeles: University of California Press.
- Bérubé, M. (1994) “El pop se apodera de la Academia: Los sementales de culto luchan contra el poder” Acceso público: Teoría literaria y política cultural estadounidense. Londres: Verso.
- Brantlinger, P. (1990) Las huellas de Crusoe. Nueva York: Routledge.
- Brunette P. y D. Wills. (1989) Pantalla / Obra: Derrida y la teoría cinematográfica. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Cavell, S. (1981) En busca de la felicidad: La comedia hollywoodense del nuevo matrimonio. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cohn, J. (2009) “¿Qué son los Estudios Culturales Anarquistas? Precursores, Problemas y Perspectivas”. Nuevas Perspectivas sobre el Anarquismo. Ed. N. Jun y S. Wahl. Lanham, MD: Lexington Books: 403–24.
- Deleuze, G. (1990) Expresionismo en filosofía: Spinoza. (M. Joughin., Trad.). Nueva York: Zone Books.
- Deleuze, G., y F. Guattari. (1977) Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia (R. Hurley, M. Seem y HR Lame., Trad.). Nueva York: Viking Press.

— (1986) *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (B. Massumi., Trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

— (1986) *Kafka: Hacia una literatura menor* (D. Polan., Trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G., y C. Parnet. (1987) *Diálogos* (H. Tomlinson y B. Haberjam., Trad.). Nueva York: Columbia University Press.

Derrida, J. (1981) *Posiciones* (A. Bass., Trad.). Chicago: University of Chicago Press, 1981.

— (1978) *Escritura y diferencia* (A. Bass., Trad.). Chicago: University of Chicago Press.

— (1976) *De gramatología* (GC Spivak., Trad.). Baltimore: Johns Hopkins Press.

Durante, S., Ed. (1993) *El lector de estudios culturales*. Nueva York: Routledge.

Eisenstein, S. (1969) *El sentido cinematográfico y la forma cinematográfica*. Nueva York: Harcourt Brace.

Fiske, J. (1993) *Juegos de poder, obras de poder*. Nueva York: Verso.

Foucault, M. (2003) *El Foucault esencial* (P. Rabinow y N. Rose., Eds.). Nueva York: The New Press.

— (1995) *Disciplinar y castigar* (A. Sheridan., Trad.). Nueva York: Vintage Books.

- (1994) *Las palabras y las cosas*. Nueva York: Vintage Books.
- (1990) *La historia de la sexualidad: una introducción*. Nueva York: Vintage Books.
- (1972) *La arqueología del conocimiento* (A. Sheridan., Trad.). Nueva York: Pantheon.
- (1965) *Locura y civilización* (R. Howard., Trad.). Nueva York: Pantheon.

Frank, T. (2000) *Un mercado bajo Dios*. Nueva York: Anchor Books.

Friedberg, A. (1997) “Cine y la condición posmoderna”. *Posiciones de observación: maneras de ver el cine* (L. Williams, Ed.). Nuevo Brunswick, Nueva Jersey: Rutgers University Press: 59–86.

Gans, H. (1985) “Cultura popular estadounidense y alta cultura en una estructura de clases cambiante”. *Prospects: An Annual of American Cultural Studies* 10: 17–37.

— (1974) *Cultura popular y alta cultura*. Nueva York: Basic Books.

Grossberg, L. (1992) *Tenemos que salir de este lugar*. Nueva York: Routledge.

Heath, S. (1976) “El espacio narrativo”. *Screen* (17)3: 68–112

Hoggart, R. (1995) *La forma en que vivimos ahora*. Londres: Chatto & Windus.

Horkheimer M. y T. Adorno. (1993) “La industria cultural: La Ilustración como engaño de masas”. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. J. Cumming. Nueva York: Continuum: 120–67.

Jay, M. (1997) *Ojos abatidos: La denigración de la visión en el pensamiento francés moderno*. Berkeley: University of California Press.

Kracauer, S. (1997) *Teoría del cine: La redención de la realidad física*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Leavis, FR (1952) *Scrutiny: A Reprint*, 20 volúmenes. Cambridge: Cambridge University Press.

Levine, L. (1988) *Highbrow / Lowbrow: El surgimiento de la jerarquía cultural en Estados Unidos*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Marcuse, H. (1964) *El hombre unidimensional*. Boston: Beacon Press.

May, T. (1994) *La filosofía política del anarquismo postestructuralista*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

McRobbie, A. (1994) *Posmodernismo y cultura popular*. Nueva York: Routledge.

Metz, C. (1974) *Lenguaje y cine*. La Haya: Mouton.

— (1973) “Problemas actuales de la teoría cinematográfica” (D. Matias., Trad.). *Pantalla* 14:1–2: 40–88

- Mitry, J. (1997) *La estética y la psicología del cine* (C. King., Trad.).
Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Mulhern, F. (1979) *El momento del escrutinio*. Londres: Verso.
- Mulvey, L. (1975) "El placer visual en el cine narrativo". *Screen* (16)3: 6–18.
- Polan, D. (1985) "La crítica de la razón cinematográfica: Stephen Heath y el estudio teórico del cine", *boundary* (2)13,2 / 3 (Invierno – Primavera): 157–71.
- Staples, D. (1966–67) "La teoría del autor reexaminada". *Cinema Journal* 6: 1–7.

VIII. LA ANARQUITECTURA DE ADRIAN BLACKWELL: LA TENSIÓN ANARQUISTA

Allan Antliff ⁶⁹

Prefacio

Andrian Blackwell ha desarrollado el aspecto antagónico de la estética anarquista mediante la creación de zonas de

⁶⁹ Allan Antliff ocupa la Cátedra de Investigación Canadiense en Arte Moderno en la Universidad de Victoria. Se especializa en historia del arte moderno, arte contemporáneo y estudios anarquistas. Es editor de arte de la revista británica *Anarchist Studies* y ha publicado numerosas reseñas de arte y artículos de fondo en revistas como *Canadian Art Magazine*, *Fuse*, *C Magazine* y *Galleries West*. Fue miembro fundador de la Escuela Libre Anarquista de Toronto (actualmente *Anarchist U*) y colaborador de *The Fifth Estate*, *Anarchy Magazine*, *Ye Drunken Sailor* y otras publicaciones.

tensión en los espacios entre el arte y la arquitectura. El siguiente artículo es una reflexión y reseña de su obra.

En el activismo político anarquista, las estructuras sociales son autónomas, pero están íntimamente relacionadas con nuestra capacidad de acción. El progreso social se concibe como un proceso colectivo de autorrealización donde la libertad individual y la libertad social son contiguas: el potencial del anarquismo se materializa en la huella social de su propia inmanencia. Pero esa huella se afirma ante una formidable oposición.

Dado que las sociedades existentes son tan antitéticas a los valores anarquistas, el anarquismo necesariamente provoca antagonismo, conflicto y desafío, junto con prefiguraciones de la libertad como una realidad sensorial. Estas son las políticas del artista–arquitecto Adrian Blackwell, quien ha estado activo durante algún tiempo combatiendo las fuerzas de la gentrificación en Toronto, la ciudad más grande de Canadá.

En el curso de esta lucha, Blackwell ha desarrollado el aspecto antagónico de la estética anarquista al crear zonas de tensión que se representan en los espacios entre el arte y la arquitectura.

En primer lugar, este ha sido su medio para superar las fuerzas de alienación en la profesión arquitectónica. Blackwell argumenta que la producción arquitectónica está

“altamente mediada [...] dentro de la estructura colaborativa pero jerárquica de una firma”, mientras que el arte se “genera en un contexto próximo a la vida cotidiana de sus productores” (Blackwell, 2005: 78).



Baño público, sanitario portátil modificado, espejo de doble cara (Ottawa y Toronto), 1998. Fotos: Adrian Blackwell. Copyright Adrian Blackwell.

Los arquitectos construyen los entornos en los que vivimos, pero su libertad creativa está sistemáticamente restringida. ¿Cómo, entonces, se puede radicalizar el potencial social de la arquitectura? La solución de Blackwell ha sido incorporar las preocupaciones arquitectónicas a la creación artística, prefigurando relaciones sociales anárquicas bajo la apariencia de un arte que ataca la cultura

popular de la gentrificación capitalista y las relaciones sociales que se establecen en los espacios urbanos que esta crea (ibid.).



Baño público, sanitario portátil modificado, espejo de doble cara (Ottawa y Toronto), 1998. Fotos: Adrian Blackwell. Copyright Adrian Blackwell.

¿Cuál es la percepción popular de la gentrificación en Canadá y Estados Unidos? El término fue acuñado por primera vez por la socióloga británica Ruth Glass en 1964 para describir la transformación de un barrio moldeado por una clase menos pudiente para adaptarse a otra más adinerada. Para Glass, la gentrificación era un proceso social depredador con una multitud de impactos negativos; sin embargo, con el paso de las décadas comenzó a perder su fuerza crítica, al menos en Norteamérica. Aquí, donde la institución de la propiedad privada se trata rutinariamente como la base estructural del desarrollo cívico, la gentrificación se naturalizó como un proceso positivo y políticamente neutral de revitalización urbana que elimina "la mancha de la pobreza" al tiempo que mejora físicamente el paisaje urbano (Blackwell, 2006: 30).

En su estudio político de la esfera pública urbana contemporánea, el teórico social estadounidense Jeff Ferrell ha señalado las características retóricas de la mejora cívica a través de la gentrificación tal como la despliegan los promotores inmobiliarios, los funcionarios cívicos y las fuerzas del orden. La gentrificación sana los delitos contra la calidad de vida y resuelve los problemas de la pobreza y la falta de vivienda al obligar a los pobres a irse. Ojos que no ven, corazón que no siente, por así decirlo (Ferrell, 2001: 15).

A finales de septiembre de 1998, tras considerables negociaciones con la administración municipal y los comercios locales, Blackwell instaló un baño portátil cerca

de la esquina de Queen y Spadina, en el centro de Toronto (Blackwell, 2004: 306). La instalación se presentó como parte de una exposición externa organizada por una galería dirigida por artistas, y Blackwell se comprometió a realizar el mantenimiento y la limpieza del baño durante un mes. Antes de la instalación, modificó el baño sustituyendo la puerta por un espejo de doble cara. El espejo permitía a los usuarios ocasionales del baño observar la calle, creando posibilidades para el juego y el voyerismo.

En ese momento, el gobierno conservador de Ontario había aprobado la "Ley de Calles Seguras" que facultaba a la policía para criminalizar las estrategias de supervivencia de las personas sin hogar.

La gentrificación se intensificaba bajo los auspicios del ayuntamiento de Toronto, que promovía la construcción de condominios en el centro de la ciudad. Como parte de esta iniciativa, la policía de Toronto recibió mayores fondos para horas extras y la obligación de desalojar a las personas sin hogar de las zonas públicas (ibid.).

El gobierno y los promotores privados encontraron una causa común en la popularización de una ecuación familiar de la gentrificación: pobres = peligro. Blackwell instaló su inodoro junto a una esquina concurrida donde la gente de la calle limpiaba las ventanas de los coches a cambio de dinero. Los comercios locales habían estado presionando para que

se desalojara la esquina, y una de sus estrategias fue negar el acceso a los baños.



a public square is a political space

As Toronto proposes to renovate Yonge Street, we have to consider the role of Dundas Square in the public life of the city. What is an urban square? What is its function? In the context of this development which cuts out the center of the city only to replace the existing fabric with entertainment complexes, what do we as citizens receive in return? This is an unusual opportunity to conceive of public space as something which encourages debate, both as it is argued and as it is lived out.

A political space is free from private or state intervention, empty in the sense that it is not ideologically determined. It is for this reason that the square cannot be sympathetic with the context as planned. The corporations which will surround it are pure ideology, their function in the public life of the city is manipulative. Toronto's planning policy promotes the domination of the square by advertising as an expression of urban vitality, demonstrating its hostility to the real function of democratic space.

A democratic space is empty so that people can fill it.

1. It must be an open space encouraging use by anyone who chooses to enter, no matter their identity. Structured non-coercively, it should allow for many entrances and multiple locations of inhabitation with varying qualities. This square would be porous.

2. It should provide place for conversation and interaction at multiple scales, from an intimate discussion to a large demonstration. For these conversations to succeed, each person present must hear and see each of the others. This space would be focused, like a theatre in the round.

Dundas square should be a giant ear, open yet acoustically centered and protected.

La plaza Dundas es una propuesta para una nueva plaza pública en el centro de Toronto. Responde con firmeza a las concepciones autoritarias del espacio cívico imaginadas por los urbanistas y políticos de Toronto, pero intenta hacerlo proponiendo una solución razonable a las exigencias técnicas del concurso.



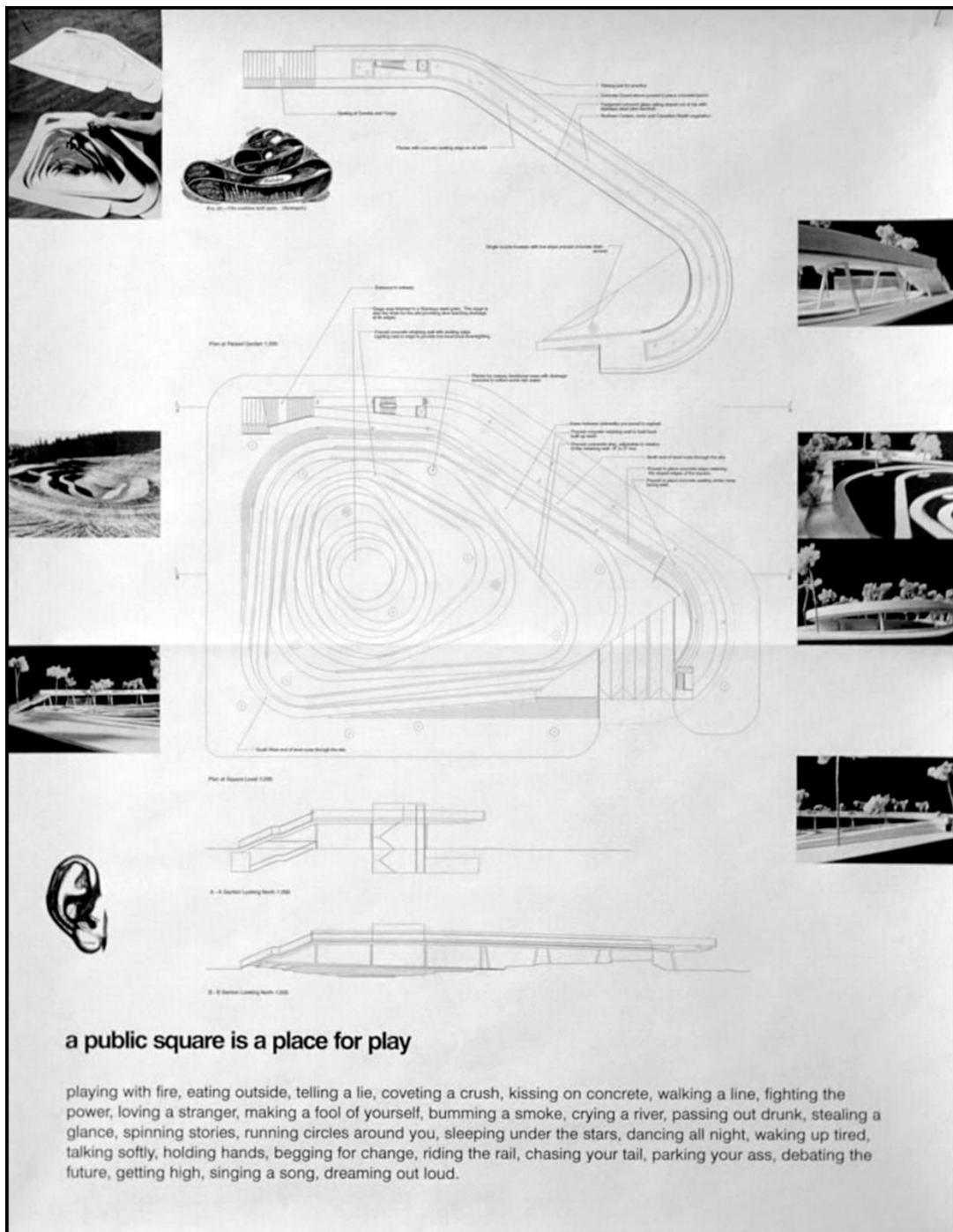
a public square is a space of conflict

Public space is not the expression of a community's interests, it is an opening that allows different communities and individuals a free space of interaction. This communication is inevitably about conflicting values. Dundas Square is being created through battle between the city's aspiration to compete globally and the existing local context. The development emulates New York's Times Square in order to increase the city's touristic capital. While Toronto's government cherishes the new Times Square strategy where corporate interests have pushed aside smaller businesses to create a mono-culture.

This is the first major downtown development in the Mega-city. It challenges us to consider whether we understand this new place as monolithic or complex. The debate around amalgamation highlights this choice. Citizens in all municipalities organized to express their anger at the centralization of their municipal governments. An overwhelming majority of citizens voted against amalgamation, each municipality considering its autonomy valuable, fearing that in a larger city, dissenting opinion would be harder to protect. In disregarding the views of those affected, the province has called into question the possibility of democratic space. Dundas Square reposes this query. Will we validate the claims of a patronizing government by creating a passive surface which supports the consumption around it, or can we make a space which refuses to surrender the diversity and friction which democracy requires?

Dundas Square must be considered a defensible space in the face of the spectacle which forms its borders, just open enough to facilitate the escape of its inhabitants when their freedom of action exceeds the limits of the state.

Plaza Dundas, propuesta no oficial del concurso, 3 carteles de 61 x 91 cm cada uno (Toronto), 1998, dibujos: Adrian Blackwell. Copyright Adrian Blackwell.



Concurso no oficial de Dundas Square, 3 carteles de 61 x 91 cm cada uno (Toronto), 1998. Dibujos: Adrian Blackwell. Copyright Adrian Blackwell.

Esta fue una intervención del lado de los limpiadores de ventanas, que brindó un servicio público muy necesario a quienes sufrían discriminación. En el proceso, se logró interrumpir la segregación sistémica por clases sociales y la

imposición de derechos de propiedad en el espacio público. El uso del baño también brindó un respiro de la intensificación de la vigilancia policial ordenada por el gobierno de Ontario y el ayuntamiento de Toronto "en nombre del bien común" (ibid., 307). De hecho, cada vez que una persona de la calle usaba el baño, el observado se convertía en observador, un cambio de perspectiva que coincidía con la provocativa reacción de Blackwell contra el acoso social a instancias de intereses empresariales.

A finales de la década de 1990, el departamento de planificación de Toronto anunció un concurso para diseñar una nueva plaza pública en la esquina de las calles Young y Dundas, en pleno centro. Brown and Storey Architects invitó a Blackwell a participar en el desarrollo de una propuesta, pero este se retiró al percatarse de que sus planes contradecían los suyos. La firma ganó el concurso y finalmente se hizo con el encargo, lo que nos dio la plaza tal como existe hoy (Blackwell, 2008: 86). La plaza fue un ejemplo clásico de gentrificación, promocionada como un espacio festivo y comercial, con una gestión rigurosa y un paquete de alquiler. En consecuencia, Brown and Storey diseñó una plaza que satisficiera las necesidades del comercio. Una prominente valla publicitaria electrónica bombardeó al público con publicidad y se introdujeron elementos arquitectónicos para canalizar el flujo de tráfico entre las zonas comerciales. La plaza fue concebida como

escenario para eventos promocionales corporativos, repleta de chorros de agua para la gestión de multitudes.

Blackwell se opuso a la privatización de la Plaza Dundas, pero se negó a abandonar el espacio público que estaba siendo colonizado. En su lugar, creó su propio diseño alternativo, que presentó en un evento público para celebrar las propuestas ganadoras del concurso. La propuesta se inspiró en los espacios de discurso cívico de la antigua Grecia: el mercado, llamado ágora, y el anfiteatro (Blackwell, 2003b: 308).

Adoptó la forma de una plataforma en espiral que desciende suavemente hacia una gran área abierta en el centro. Un balcón y gradas ofrecen formas alternativas de experimentar el espacio, al que se puede acceder desde múltiples direcciones. La estética es porosa, abierta a los caprichos del público (Blackwell, 2008: 86). Siguiendo la lógica privatizadora de la gentrificación, la plaza de la comisión de planificación pretendía reflejar el vocabulario comercial de su entorno; y esto es precisamente lo que Blackwell rechazó. De acuerdo con la visión anarquista de que la diversidad, el desorden y la imprevisibilidad son facetas ineludibles de la libertad social, su plaza está libre de cualquier manipulación ideológica, en particular la torre publicitaria que figuró tan prominentemente en el plan ganador. La propuesta de Blackwell fomentó el antagonismo entre un espacio de discusión y debate y el entorno comercializado que lo rodea. El diseño acogió con

beneplácito las expresiones y otras manifestaciones de conflicto político porque se negó a imponer una noción hegemónica de comunidad en la vida cívica. Al acoger la diversidad y la fricción que requiere la democracia, la propuesta fomentaba una libertad de acción que trascendía cualquier límite impuesto por las autoridades cívicas o estatales (Blackwell, 1998a). La anarquía se celebraba de forma flagrante y abierta. «Jugar con fuego, comer al aire libre, mentir, besar en el cemento, andar en línea recta, luchar contra el poder, amar a un desconocido»: en un espacio cívico autónomo, las posibilidades podían y debían ser infinitas (Blackwell, 1998b). Blackwell denunció el concurso de Dundas Square como un ejercicio de gentrificación que buscaba comercializar y gestionar la esfera pública.

A veces, la vida imita al arte. En 2008, el funcionario municipal a cargo del desarrollo de Dundas Square fue nombrado Jefe de Planificación de Toronto. Al reunirse con un periodista para una sesión de fotos, un "organizador de eventos" que trajo consigo a un guardia de seguridad lo expulsó de su propia plaza. Les dijeron que para "hacer cualquier cosa en la plaza" se necesitaba un permiso. Una pizzería se estaba preparando para repartir porciones gratis, así que tuvieron que irse. Dejando a un lado la retórica cívica, el periodista concluyó: "Lo que tenemos [en Dundas y Yonge] es una plaza privada gestionada por una junta

directiva que la alquila para eventos corporativos" (Anónimo, 2009).

Tras su intervención en Dundas Square, Blackwell decidió condensar las características anárquicas de su propuesta en una forma ideal: una escultura diseñada para uso público. Maqueta para un Espacio Público se completó en 1999 y se ha exhibido en diversas galerías y espacios cívicos al aire libre. La maqueta está compuesta por gradas concéntricas de unos siete metros de diámetro. El anillo comienza a nivel del suelo y se eleva hasta una altura de siete metros antes de descender gradualmente en espiral hacia el centro. Esta escultura se inspiró en los procesos de toma de decisiones anarquistas, en los que los participantes forman un círculo para interactuar cara a cara. La maqueta está diseñada para albergar a un grupo mayor que un círculo estándar.

Las variaciones de elevación crean condiciones para jugar con la dinámica de las jerarquías implícitas que se compensan entre sí. Las relaciones de poder se sitúan simbólicamente y se fluidifican en el proceso. ¿Quién tiene más poder, una persona más cercana al centro o una persona más arriba en la periferia? (Blackwell, 2008: 87).

En el año 2000, en medio del frenesí urbanístico de Toronto, Blackwell expuso "Modelo para un Espacio Público" en el local de Mercer Union en la calle Lisgar, una de las galerías de arte más antiguas de la ciudad (fundada en 1979). Los edificios de la zona se estaban convirtiendo

rápidamente en condominios y locales de lujo para empresas de alta tecnología. A la vuelta de la esquina de la galería, promotores inmobiliarios habían instalado salas de exposición y apartamentos–escenario para atraer compradores.

Mientras se exhibía "Modelo para un Espacio Público", Blackwell organizó varios foros abiertos en los que los residentes locales debatieron los problemas sociales derivados de la gentrificación y la falta de vivienda asequible en el vecindario inmediato (Osborne, 2000: 26–7). Una escultura social de antagonismo y agitación enfrentó las libertades cívicas de artistas, asalariados y personas que recibían asistencia social contra el urbanismo capitalizado para los más adinerados.





2.

1. Este proyecto se deriva formalmente del proyecto para la Plaza Dundas, pero responde a mi experiencia con reuniones no jerárquicas en la Escuela Libre Anarquista de Toronto. En estas clases y reuniones organizativas, un grupo de personas sentadas y conversando en círculo discute ideas y toma decisiones por consenso.

2. Maqueta para un Espacio Público, construcción de madera contrachapada (Galería de Arquitectura de la Universidad de Manitoba, Winnipeg y Mercer Union, Toronto), 2000. Copyright Adrian Blackwell. Foto 1: Rafael Gomez-Moriana, Foto 2: Mercer Union.

El propio Blackwell se encontraba sin hogar cuando instaló la Maqueta para un Espacio Público. Vivía en una antigua fábrica ubicada en el número 9 de la Avenida Hanna, donde los ocupantes construyeron sus propios estudios, con plomería y otras comodidades. Una empresa de fibra óptica

había comprado el terreno y el 31 de marzo, los ocupantes recibieron un preaviso de 30 días para desalojar.

9 Hanna era más que un hogar. El interior improvisado incluía una inmensa zona central que se había utilizado para numerosos proyectos activistas a lo largo de los años, incluyendo la confección de pancartas.

Los estudios albergaban a muchos artistas, y el trabajo creativo que se había invertido en ellos era extenso. «Lo que me encantaba de 9 Hanna», recuerda Blackwell, «es que se podían crear cosas allí. Tenía dos características que lo hacían ideal: estudios asequibles y bien iluminados, y amplios espacios abiertos dentro del edificio donde era posible crear un ambiente desordenado y construir cosas más grandes. Era un espacio utópico y funcional» (2005: 88)⁷⁰. El edificio era político y social. Era funcional y único. Merecía ser conmemorado.

Con el desalojo pendiente, Blackwell documentó trece estudios de artistas usando una cámara estenopeica. Cada fotografía de la serie, titulada Desalojado el 1 de mayo de 2000, 9 Hanna, registra las características individualizadas de estos espacios. Las unidades habían sido construidas y

⁷⁰ Continúa: «En cambio, el loft en condominio se centra principalmente en el consumo. Impide todas las posibilidades productivas inherentes al estudio. Por eso, considero que el auge de los condominios en Toronto y la gentrificación de los estudios de alquiler bajo son un ataque a la posibilidad de crear un mundo de productores creativos autónomos».

adaptadas para satisfacer las necesidades de quienes vivían y trabajaban en ellas.

Ningún estudio era exactamente igual a otro y variaban en tamaño según la superficie ocupada. Blackwell ha argumentado que tales "espacios genéricos ideales" son antitéticos a las concepciones lucrativas de los promotores de condominios, que destruyen la posibilidad de una "producción creativa autónoma" cada vez que cierran un edificio de alquiler bajo para dar paso a un estilo de vida de lujo (ibid., 88–9). Su serie reivindica el activismo de estos espacios, donde los modos de vida se configuraban libremente para servir a los deseos de los habitantes. Estas creaciones arquitectónicas abiertas, estetizadas fotográficamente, proyectan un poder de oposición anárquico, una amenaza con el ejemplo que no podía dejarse de lado, ser atacada y desalojada por la economía del capitalismo.

El arte radicalmente reflexivo de Blackwell ataca, en primer lugar, las fuerzas que socavan la posibilidad de un mundo mejor y más humano. Su obra configura la estética anarquista como un ejercicio de inmanencia, al apelar a nosotros como posibles cómplices de las tensiones sociales que la anarquía en el arte cultiva al negarse a encerrarse en los confines de las instituciones culturales del capitalismo.

Esta estética de la tensión busca constantemente vías que rompan con la alienación, transparencias que cierran la

brecha entre el artista y el público, rupturas que nos adentren en un terreno social en disputa, donde descubrimos nuestra propia libertad.

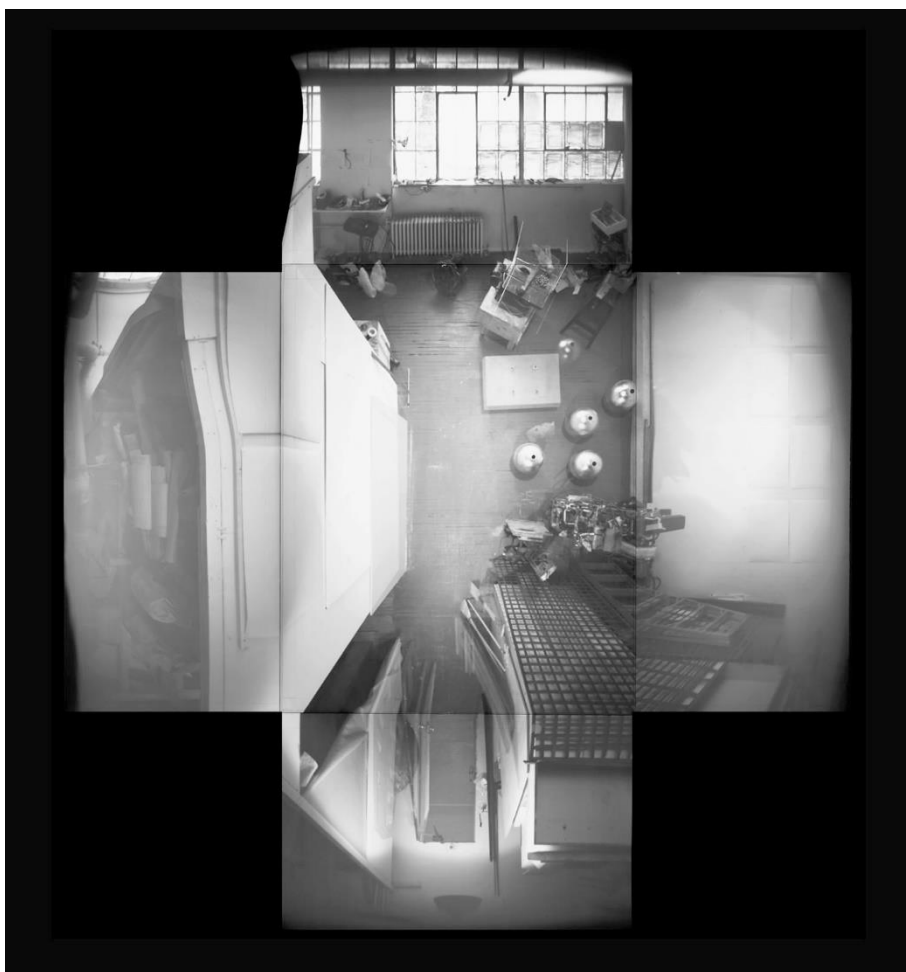


Estas cuatro imágenes forman parte de una serie que documenta espacios de trabajo en una antigua fábrica de municiones. Estos espacios eran económicos de alquilar y fácilmente adaptables. Cada foto ilustra un espacio donde la vida cotidiana y la práctica creativa se integran orgánicamente.

Desalojado el 1 de mayo de 2000 (9 Hanna Ave.), 13 fotos estenopeicas a color, 50x60 cm y 60x76 cm, 2001. Fotos: Adrian Blackwell. Copyright Adrian Blackwell. Foto 1 – El Espacio de Gordon Anderson.



Desalojado el 1 de mayo de 2000 (9 Hanna Ave.), 13 fotos estenopeicas a color, 20x24" y 24" x 30", 2001, fotos: Adrian Blackwell. Copyright Adrian Blackwell. Foto 2 – El espacio de Adrian Blackwell



Desalojado el 1 de mayo de 2000 (9 Hanna Ave.), 13 fotos estenopecas a color, 20x24" y 24" x 30", 2001, fotos: Adrian Blackwell. Copyright Adrian Blackwell. Foto 3 – Peter Bowyer's Space



Desalojado el 1 de mayo de 2000 (9 Hanna Ave.), 13 fotos estenopeicas a color, 20x24” y 24” x 30”, 2001, fotos: Adrian Blackwell. Copyright Adrian Blackwell. Foto 4 – Espacio de Darren O'Donnel

Referencias

Anónimo. (2008) “Carta desde Younge–Dundas Square: Diseño para el público”, National Post (6 de mayo). Recuperado el 2 de marzo de 2009 de <http://network.nationalpost.com/np/blogs/toronto/archiv>

e/2008/05/09/letter-from-yonge-dundas-square-designingfor-the-public.aspx

- Blackwell, Adrian. (2006) “La gentrificación de la gentrificación y otras estrategias de la clase creativa de Toronto”, Fuse (29)1.
- (2005) “Conferencia: 21 de octubre de 2002”, Unboxed: Engagements in Social Space (Jen Budney y Adrian Blackwell, eds.). Ottawa: Galería 103.
- (2003a) “El baño público”, Solo un comienzo: una antología anarquista (Allan Antliff, Ed.). Vancouver: Arsenal Pulp Press.
- (2003b) “Modelo para un espacio público”, Sólo un comienzo: una antología anarquista (Allan Antliff, Ed.). Vancouver: Arsenal Pulp Press.
- (1998a) “Entrada no oficial al concurso de Dundas Square”, panel dos.
- (1998b) “Entrada no oficial al concurso de Dundas Square”, panel tres.
- Ferrell, Jeff. (2001) Derribando las calles: Aventuras en la anarquía urbana. Nueva York: Palgrave.
- Osborne, Catherine. (2000) “Silicon Alley North / Liberty Street Village en el año 2005”, Mix (2)26.

IX. NEGAR ESPACIOS Y LUGARES ANÁRQUICOS: UNA CRÍTICA ANARQUISTA DE LA METAGEOGRAFÍA MOSAICO-ESTATISTA

Xavier Oliveras González ⁷¹

Prefacio

Este artículo explora cómo se niegan o *rechazan* los espacios/*lugares anárquicos/anarquistas*. Este rechazo se debe, en primer lugar, a un rechazo ideológico del

⁷¹ Xavier Oliveras González es investigador del Departamento de Geografía de la Universitat Autònoma de Barcelona (Cataluña, España). Sus líneas de investigación incluyen la metageografía (en particular, la construcción de marcos geográficos hegemónicos), la geografía anarquista y la cooperación transfronteriza (a nivel subnacional). Es profesor de Geografía de España, Geografía de Europa y Geografía Regional. Su tesis doctoral (2009) versó sobre la construcción de macrorregiones transnacionales en Europa. Partes de este artículo se presentaron en la « Conferencia Internacional Anual de la Royal Geography Society en Londres» (2010).

anarquismo y, en segundo lugar, a una imposibilidad metageográfica. Con respecto a este segundo rechazo, se muestra que la concepción hegemónica actual de la metageografía, la llamada metageografía mosaico–estadista (donde el espacio se divide en unidades territoriales; donde las unidades territoriales se ordenan jerárquicamente; etc.), se relaciona con cuestiones de poder y dominación. La metageografía (que es un conjunto de estructuras y marcos geográficos a través de los cuales se concibe el espacio) debe reconstruirse según los principios anarquistas que hacen concebible el espacio anárquico de nuevo, a la vez que critica todos los espacios de dominación.

Introducción

Los anárquicos/istas siempre han tenido una notable dimensión territorial, y esta está empezando a ser ampliamente reconocida (o concebida). La dimensión territorial no solo se refiere a la localización geográfica, sino también a la capacidad y potencial de construir “espacios” y “lugares”, fuera del espacio de relaciones de dominio (como el espacio estadista), basados en relaciones igualitarias y antiautoritarias, prácticas sociales no jerárquicas, autonomía colectiva e individual, estructuras cooperativas, etc. Así pues, los espacios y lugares anárquicos/istas pueden definirse como los territorios (construidos) basados en y

debido a los principios y pueblos anarquistas, al igual que los espacios de pueblos sin Estado, comunidades libertarias, centros sociales, municipios libres, colectivizaciones de la Revolución Española, Zonas Autónomas Temporales (ZAT), situaciones construidas, partidos, revueltas, etc., en todas partes y en cualquier momento. Estos son los “anarcoterritorios”, como los ha denominado Anarco-Territoris (una revista de pensamiento territorial anarquista). En este sentido, la anarquía y el anarquismo tienen una visión más amplia que el sentido más tradicional, común y restringido, propuesto por algunos estudiosos anarquistas (Shukaitis, 2009; Rebollo et al., 2009).

Para muchas personas (quizás excluyendo a los anarquistas), los espacios y lugares anárquicos/istas no encajan en las estructuras y marcos geográficos hegemónicos actuales (en un mundo ordenado por los Estados y el capitalismo), lo que llamamos metageografía mosaico–estadista. Como resultado, los espacios y lugares anárquicos/istas no se comprenden, y mucho menos se conciben. Esta metageografía mosaico–estadista (producida e impuesta por los Estados y sus aparatos y aliados, como el gobierno, la escuela, los medios de comunicación, etc.) ha obstaculizado la concepción y visualización de lugares anárquicos desde el siglo XIX. Pero hoy en día, una nueva metageografía está en desarrollo.

A pesar de las ideologías de los marcos geográficos (utilizados cotidianamente, desde las conversaciones más

comunes hasta los discursos y conceptos políticos y científicos), la metageografía ha recibido poca atención desde la perspectiva anarquista distintiva. Sin embargo, algunos anarquistas se preocupan por esta cuestión. Los posanarquistas turcos Evren y Öğdül (2002) y Evren (2006) han argumentado que existe una relación entre la metageografía mosaico–estatista, el eurocentrismo, el capitalismo y la globalización.

Metageografía: Haciendo concebible el espacio

Antes de caracterizar la metageografía mosaico–estatista, es necesario definir el concepto mismo de “metageografía”. Existen muy pocos significados diferentes en la literatura académica. Aquí adopto la definición proporcionada por Lewis y Wigen (1997), Taylor (2003) y Raffestin (1978, 1983). La metageografía describe el conjunto internamente consistente de estructuras espaciales o marcos conceptuales mediante los cuales los individuos y los grupos conciben, ordenan e interpretan el espacio y/o la dimensión espacial del mundo, el cosmos y/o el universo. Algunos ejemplos de estructuras o marcos espaciales incluyen los siguientes conceptos: “región”, “país”, “continente”, “cultura”, “clima” o “ecorregión”; la división dualista entre espacios rurales y urbanos; los puntos cardinales (Norte, Sur,

Oeste y Este). Es importante pensar estos conceptos con todas las ideas y valores que a menudo se asocian con ellos, ya que establecen prioridades políticas que conciernen al espacio real e imaginario. En este sentido, Toldrà (2010) ha explicado cómo se construyeron el Cielo y el Infierno católicos en la Edad Media: ambos eran una copia perfecta de la organización territorial y social feudal.

Históricamente, las primeras metageografías se desarrollaron en el preciso momento en que los humanos adquirieron consciencia del mundo que los rodeaba y de sí mismos como seres en él. Fue entonces cuando el mundo se conceptualizó y comunicó mediante cualquier tipo de lenguaje (un conjunto y sistema de signos y símbolos). Conceptos como «espacio», «mundo» o «universo», entre otros, no han sido más que marcos metageográficos a través de los cuales se ha concebido el espacio como un objeto real. Por ejemplo, en la cosmovisión europea moderna, el «espacio» se entiende como un entorno ilimitado, continuo y tridimensional que contiene objetos físicos.

La metageografía nos permite pensar y hablar sobre el espacio y las relaciones espaciales y, a su vez, nos permite generar avances en el conocimiento geográfico. Sin embargo, esta posibilidad es limitada. La metageografía también fija los límites conceptuales y mentales dentro de los cuales el mundo y los términos a través de los cuales pensarlo son posibles. Nos "indica" qué procesos o elementos espaciales debemos observar, así como la forma

en que estos procesos y elementos deben observarse y ordenarse. En resumen, las estructuras metageográficas imponen una entrada y una salida que posibilitan dentro de los términos establecidos e inhabilitan todo lo que trascienda sus límites. En otras palabras, inhabilitan otras posibles metageografías.

En otro sentido, la metageografía es a la vez (a) un instrumento (o un medio) a través del cual desarrollar objetivos y acciones, y (b) un entorno en el cual desarrollarlos.

1. Metagrafía (Instrumento): Funciones

Como instrumento, la función metageográfica básica es concebir el espacio y las relaciones espaciales que existen entre los seres humanos y otros elementos que lo conforman. Desde esta perspectiva, se pueden definir otras funciones específicas:

- Orientar el espacio: colocar puntos de referencia, puntos cardinales, etc.
- Comprender el espacio: explicar los fenómenos y elementos espaciales (especialmente físicos,

meteorológicos, sísmicos, formas del relieve, vegetación, etc.); predecir los fenómenos espaciales.

- Ordenar el espacio: clasificar y estructurar jerárquicamente espacios y lugares.
- Interpretar el espacio: aportar valores éticos, económicos, simbólicos, etc., al espacio y/o a sus elementos.
- Comunicarse en y sobre el espacio: dar nombres de lugares (topónimos).
- Identificar: asociar identidades con lugares.
- Medir el espacio: contar el espacio y los elementos espaciales.
- Dominar y controlar el espacio: gestionar el espacio (elementos humanos y físicos), explotar sus recursos.

2. Metageografía (Medio ambiente): Componentes

Como entorno, una metageografía tiene tres componentes:

- Patrón: corresponde al modelo territorial mediante el cual se ordenan el espacio y las relaciones espaciales (entre actores y elementos espaciales). Para hacer un símil arquitectónico, el patrón es como un edificio.
- Contenido: corresponde a las características que definen el espacio, los eventos, los elementos y actores espaciales. Parafraseando a la arquitectura, el contenido es lo que se encuentra dentro de un edificio.
- Significado: corresponde a los intereses, valores éticos, estéticos, emocionales, prejuicios, etc., que se cargan en los componentes del patrón y del contenido (o en el edificio y su contenido).

Metageografía y Poder (y Dominio): La metageografía mosaico–estatista

Existe una importante relación entre la metageografía y el poder (y el dominio), como lo demuestran las funciones metageográficas (la metageografía como instrumento). Una metageografía nunca es neutral, especialmente en un contexto socioespacial de relaciones de dominio. En primer lugar, es una construcción social (no natural) desarrollada por un grupo social específico. Este grupo está ubicado social, ideológica y geográficamente, e impone sus

concepciones a otros individuos y colectivos. En consecuencia, su producción y reproducción refleja los intereses y significados de ese actor territorial específico.

Parafraseando la frase de George Orwell «Quien controla el pasado controla el futuro» (1984), se puede decir que el grupo que controla la metageografía (y su construcción) controla el territorio (con un deseo hegemónico y con términos impuestos). Este es el caso de las metageografías construidas por grupos que ostentan cualquier tipo de dominio (incluido el político, el económico y el religioso, entre otros). Estas diversas construcciones tienden a converger en una única metageografía internamente consistente, a la vez que legitiman las relaciones de poder establecidas por los grupos asociados. A los grupos se les otorga la apariencia de naturalidad, inevitabilidad, ahistoricidad y/o cientificismo.

Muchas sociedades premodernas (anteriores al siglo XV) han construido estados (como los aztecas, incas, egipcios, chinos, griegos, romanos, etc.), y en este sentido han desarrollado estructuras metageográficas similares. A pesar de las diferencias culturales, sociales o ambientales, todas estas sociedades tienen en común su sedentarismo (basado en la agricultura y el desarrollo urbano) y una clara división social jerárquica. Las revoluciones neolítica y urbana tuvieron un enorme impacto en la construcción metageográfica. De hecho, su metageografía abarcó todas las funciones, desde la orientación espacial hasta el dominio,

control y explotación de su territorio y los espacios más allá. De igual manera, casi todas estas sociedades han tenido una “tendencia [...] a situarse en el centro de sus mundos, a exagerar el alcance de su control territorial y, al mismo tiempo, a prever una o más zonas más allá” (Raaflaub y Talbert, 2010: 4). Las similitudes metageográficas giran especialmente en torno al componente patrón, y pueden clasificarse como una “metageografía en mosaico”: etnocentrismo (crear un “nosotros” ubicado en el centro del mundo y un “ellos” en la periferia) y poligonismo (crear unidades territoriales delimitadas, definidas y ordenadas jerárquicamente).

Aunque la metageografía mosaico actual es hegemónica en la sociedad europea moderna (heredada de las estructuras metageográficas griegas, romanas y cristianas), existen algunas diferencias (en el contenido y significado) (Lewis y Wigen, 1997). Recientemente, se ha exportado e impuesto globalmente a través del colonialismo, el imperialismo y la globalización (Evren y Ögdül, 2002). Este tipo de metageografía cambió significativamente desde el siglo XVI y ha sido especialmente intenso en el siglo XIX (es decir, durante el sistema mundial moderno como lo llamó Immanuel Wallerstein): se ha combinado con la ideología estatista y capitalista, dando lugar a lo que puede llamarse la "metageografía mosaico–estatista" (Taylor, 2003). Esta es la estructura metageográfica hegemónica en el mundo europeizado actual.

Dentro del componente poligonal, la metageografía mosaico–estadista ordena el espacio geográfico mediante parcelas, como si se tratara de un mosaico o un rompecabezas donde cada pieza es una entidad independiente y continua con las demás. Los espacios superpuestos, sin descripción, vacíos o intermedios son aberraciones.

La ideología estadista concibe al "Estado" como la única entidad soberana sobre un territorio delimitado. El resultado es el surgimiento de divisiones fraccionarias del mundo en partes claramente delimitadas y contiguas, como estados, regiones, lenguas, culturas, ecosistemas, etc. Cada parte posee características únicas. La metageografía estadista–mosaica también se ha combinado con otras ideas como el eurocentrismo y el universalismo europeo (es decir, situar a Europa, la sociedad europea y sus valores en el centro y en una posición jerárquica superior), el economicismo y el capitalismo (es decir, asignar importancia primordial a las relaciones económicas y al dominio de la economía capitalista), el cientificismo (es decir, el dominio de las ciencias físicas y biológicas en el desarrollo de metáforas espaciales) o la idea de progresión histórica (es decir, la evolución lineal y ascendente de la historia). Como resultado de estas diversas combinaciones, la metageografía estadista–mosaica puede caracterizarse de la siguiente manera:

a. El espacio está ordenado como un mosaico (o un rompecabezas), donde cada pieza es una entidad independiente y continua a las demás.

b. La delimitación territorial es esencial.

c. Todo lugar debe asignarse a una unidad territorial; por lo tanto, deben eliminarse los espacios vacíos (de poder estatal, capital, etc.), las asignaciones múltiples, las superposiciones y las intersecciones. Todo debe estar mapeado, nombrado y controlado.

d. Existe una soberanía territorial dentro de un área, así como una característica principal, homogeneidad o esencia (como si un Estado fuera la única entidad soberana sobre un territorio).

e. Las unidades territoriales y los fenómenos se ordenan jerárquicamente, según la concentración de poder y de valores asociados a cada uno.

f. Se supone y asume que todas las consideraciones anteriores y sus consecuencias son normales o naturales y, por lo tanto, inevitables (ya sean creadas por Dios o por la Naturaleza, y demostrables religiosa o científicamente).

Finalmente, la producción y reproducción de esa metageografía se acompaña de dos procesos más (de hecho, estos son comunes en otras construcciones

metageográficas): nombrar y representar gráficamente el espacio. A través de estas acciones, el espacio se dota de nombres (topónimos y taxones) e imágenes (mapas). Ambos son símbolos. La visión y la verbalización tienen un papel preponderante (por encima de otros sentidos y formas de expresión) en la metageografía mosaico–estadista, a diferencia de otras metageografías posibles. Su dominio se basa en la presunción de una objetividad en la que uno se cree capaz de ver y expresarse verbalmente. En este sentido, la cartografía y el lenguaje (el conjunto formado por mapas, topónimos, escalas, orientaciones y proyecciones) actúan como mecanismo y metáfora: nombrar y dibujar un espacio es convertir la nada en una estructura metageográfica. El ejemplo paradigmático es, sin duda, el mapa político de los estados (y sus subdivisiones).

Negando el espacio y los lugares anárquicos/istas

El imaginario geográfico producido por la metageografía mosaico–estadista hace inimaginables otras realidades espaciales. Por ejemplo, en la historia oficial, la Liga Hanseática o el imperio marítimo malayo no se consideran estados, ya que su espacio estatal era una red de puertos y ciudades (entre las cuales se encontraban el mar y otros territorios) (Scott, 2009). Estas metageografías se enfrentan

a una imposibilidad metahistórica: la idea de progresión histórica puede permitirnos concebir los estados premodernos como «estados». De manera similar, Pierre Clastres (1974) demostró cómo las sociedades sin Estado eran imposibles de concebir en la antropología occidental tradicional: la «sociedad» siempre se asoció con relaciones de poder de dominio. Epistemológicamente, el obstáculo al que se enfrentaban se debía a un etnocentrismo cultural occidental y a una visión exótica de las sociedades no occidentales.

Lo anárquico/ista se descuida, se niega, se desprecia, se subestima o se reduce. Todo anarquista podría decir lo mismo desde *su* propia experiencia: las objeciones contra la anarquía se producen y reproducen en textos culturales y por la gente común. El posicionamiento metageográfico hacia los espacios anárquicos queda ilustrado muy claramente por David Graeber (2004: 38–9), quien ofrece lo que bien podría ser una conversación típica y plausible entre un anarquista y un escéptico:

Escéptico: Bueno, podría tomarme más en serio esta idea del anarquismo si me dieras alguna razón para creer que funcionaría. ¿Podrías nombrarme un solo ejemplo viable de una sociedad que haya existido sin gobierno?

Anarquista: Claro. Ha habido miles. Podría nombrar una docena ahora mismo: los bororo, los baining, los onondaga, los wintu, los ema, los takkensi, los vezo, etc.

Escéptico: ¡Pero esos son unos primitivos! Hablo del anarquismo en una sociedad moderna y tecnológica.

Anarquista: De acuerdo. Ha habido todo tipo de experimentos exitosos: experimentos de autogestión obrera, como Mondragón; proyectos económicos basados en la idea de la economía del regalo, como Linux; todo tipo de organizaciones políticas basadas en el consenso y la democracia directa, etc.

Escéptico: Claro, claro, pero estos son ejemplos pequeños y aislados. Hablo de sociedades enteras.

Anarquista: Bueno, no es que la gente no lo haya intentado. Fíjate en la Comuna de París, la revolución en la España republicana, etc.

Escéptico: ¡Sí, y mira lo que les pasó a esos tipos! ¡Los mataron a todos!

La discusión anterior muestra el razonamiento derivado de la metageografía mosaico–estadista. No se trata de un simple rechazo ideológico al anarquismo. La imposibilidad metageográfica de los espacios y lugares anárquicos no solo se reduce a un rechazo ideológico consciente, sino también a un rechazo más profundo y generalizado, así como a la incapacidad de operar inconscientemente a través de la metageografía mosaico–estadista.

De esta manera, las estructuras metageográficas actúan mediante dos mecanismos. Primero, existe un rechazo consciente o inconsciente de la posibilidad anárquica/ista. Y segundo, existe la incapacidad o imposibilidad de concebir un exterior a los parámetros metageográficos dados, aprendidos e internalizados. En relación con esto, el carácter del escéptico implica la necesidad de demostrar prácticas anárquicas/istas reales según los parámetros y métodos científicos.

Como explica David Graeber, la imposibilidad de concebir “sociedades” anárquicas/istas (y, por lo tanto, sus espacios y lugares) en el ejemplo dado se debe a la correspondencia metageográfica entre “sociedad” y “estado”, o incluso “estado–nación”. Por lo tanto, el personaje escéptico en realidad exige un ejemplo de “estado anarquista”: es decir, un estado–nación moderno que, sin el gobierno, siga siendo un estado “armonioso” como los estados “normales”. En segundo lugar, el ejemplo también muestra la suposición metageográfica de que las relaciones de poder son ejercidas y reguladas predominantemente por el Estado. Por lo tanto, el personaje escéptico solo quiere “sociedades” que reemplacen la relación de dominio estatal.

Según la lógica interna de la metageografía mosaico–estatista, los espacios y lugares anárquicos no son posibles por las siguientes razones (agrupadas según su naturaleza):

- Histórico: distante en el tiempo (premoderno); no determinante para el desarrollo histórico progresivo; reducción del alcance histórico del anarquismo.
- Geográfico: distante en el espacio; demográficamente débil; pequeña superficie; dispersión espacial; mala conexión; delimitación territorial ambigua; reducción del alcance geográfico del anarquismo.
- Duracional: temporal y efímero.
- Antropológico/Sociológico: pueblos salvajes, bárbaros e incivilizados; grupos pequeños; grupos marginales.

Más extensamente:

1. Alcance histórico y geográfico de los espacios y lugares anárquicos/istas

La combinación de la metageografía mosaico–estadística y la idea de progresión histórica resulta en la consideración de la Modernidad como una idea/ideal relevante y válido. Desde esta perspectiva, las experiencias anárquicas se reducen al «anarquismo». La historia oficial sitúa el desarrollo del

anarquismo en el siglo XIX, en Europa y Norteamérica. Por lo tanto, se rechazan las experiencias anárquicas anteriores al siglo XIX y situadas fuera de Europa.

Sin embargo, los espacios y lugares anárquicos han existido desde siempre y están presentes en todas partes. Estas experiencias concuerdan con los principios y aspiraciones de libertad, autonomía y solidaridad. Este no es el lugar para revisar la evidencia, pero se puede citar el trabajo de algunos geógrafos, historiadores y antropólogos anarquistas sobre pueblos sin Estado ni gobierno: Kropotkin (1902), Clastres (1972), Barclay (1982), Graeber (2004) o Scott (2009).

2. Los espacios y lugares anárquicos/istas

La distancia (geográfica, cultural, temporal, etc.) entre el centro y el resto del mundo es cada vez menor. Se exagera la importancia de los espacios cercanos y conocidos, mientras que se subestima la de los espacios lejanos y desconocidos. El eurocentrismo niega la importancia de los pueblos no europeos (en términos geográficos e históricos) y los califica solo de forma peyorativa (salvajes, primitivos, incivilizados, etc.).

El clasismo funciona de forma similar. Los grupos sociales oprimidos son discriminados y calificados de marginados, parias, etc.

3. Delimitación y organización de espacios y lugares anárquicos/istas

El poligonismo minimiza o niega los espacios y lugares que no pueden delimitarse y organizarse territorialmente con claridad. También rechaza aquellos que no perduran en el espacio y el tiempo. En este sentido, se desprecian las redes, el nomadismo, el uso temporal del espacio, la invisibilidad, etc.

4. Los espacios y lugares anárquicos/istas

Finalmente, los argumentos metageográficos mosaico-estadistas silencian o distorsionan el autoritarismo y las acciones de control, subyugación y dominación ejercidas contra los pueblos anárquicos/istas y sus espacios. Además, dichos acontecimientos históricos y fenómenos sociales y espaciales se reinterpretan según los parámetros hegemónicos. De este modo, los espacios y lugares anárquicos/istas son dominados: física (dominación

material), metageográfica y metahistóricamente (dominio de conceptos y conocimientos geográficos e históricos).

Algunas conclusiones: una construcción necesaria de metageografías anárquicas

En contraposición a las consecuencias metageográficas demostradas –aquellas que conducen a la producción de conocimiento espacial basado en relaciones de dominio (sociales, culturales, políticas, económicas, etc.)–, se puede plantear la posibilidad de construir metageografías críticas o, como diría Alba (2006), metageografías libres. El proceso de esta construcción (o, de hecho, liberación) implica la eliminación de características metageográficas y la prevención de su reproducción. Se han presentado algunas propuestas en la literatura académica. Su alcance difiere según el autor, especialmente en función del componente (patrón, contenido y significado) y el grado en que se realizan las acciones propuestas. Se pueden definir dos acciones:

1. Reformar la metageografía mosaico–estadista mediante la aplicación de criterios críticos sobre contenido y significado.

2. Construir nuevas metageografías basadas en patrones antiautoritarios (junto con criterios críticos de contenido y significado).

1. Reforma (crítica) de la metageografía estatista-mosaica

Esta acción se opera especialmente, pero no solo, sobre el contenido y el significado. La reforma se basa en criterios críticos que conducen a la resolución de algunas contradicciones metageográficas y a la mejora de otras características. Sin embargo, este proceso no cuestiona los patrones de mosaico y estatistas. Al respecto, Raffestin (1983) y Lewis y Wigen (1997), entre otros académicos, han formulado algunas propuestas.

En primer lugar, la propuesta de Raffestin (1983) se basa en la siguiente conclusión: dado que toda construcción metageográfica es ideológica por definición, carece de sentido intentar construir una metageografía no ideológica. Raffestin aboga por una metageografía crítica que reconozca la ideología inherente y la naturaleza no científica del conocimiento producido mediante construcciones metageográficas. A pesar de su análisis crítico de las construcciones metageográficas, Raffestin equipara todas las ideologías y no considera sus diferencias.

Paradójicamente, esta postura lo lleva a una defensa indirecta del statu quo metageográfico.

En segundo lugar, Lewis y Wigen (1997: 194) especifican y definen «diez criterios para una reforma metageográfica, con el objetivo de crear marcos más flexibles y sofisticados». Los criterios (Tabla 1) se relacionan con la conmensurabilidad, el determinismo geográfico, el etnocentrismo y los sesgos históricos e ideológicos, entre otros, de la metageografía estatista–mosaica. Algunos criterios se centran en las raíces mismas del estatismo, pero en general no cuestionan seriamente su dominio.

Paradójicamente, reformadores como Lewis y Wigen (1997) adoptan una perspectiva metageográfica de tipo mosaico–estatista para definir la nueva estructura territorial. Consideran que el principal problema del abandono metageográfico «es el peligro de perder nuestra capacidad de hablar del mundo eficazmente».

2. Construcción de metageografías antiautoritarias

La segunda acción implica la construcción y el uso de un nuevo patrón (contenido y significado) que rompe la metageografía mosaico–estatista, e incluye también algunas acciones previas (criterios críticos). Desde esta posición, es posible definir una metageografía antiautoritaria basada en

principios anarquistas (libertad, autonomía, solidaridad, igualdad, etc.) y hacer concebibles espacios y tiempos anárquicos en un amplio espectro (histórico, geográfico, antropológico y sociológico). Una metageografía anarquista debe lograr dos objetivos importantes: visualizar el espacio-tiempo y los lugares anárquicos/istas, y criticar la geografía del dominio. Ambos objetivos son inseparables.

	Criterios	Descripción
1	Combatir el etocentrismo cartográfico	Asignar el mismo rango en la jerarquía espacial a unidades territoriales comparables.
2	La lucha contra el determinismo geográfico	Eliminar la noción de que las unidades territoriales culturales corresponden a las naturales.
3	Honestidad tipológica	Delimitar unidades territoriales en base a criterios consistentes (topología justificada) o, en su defecto, reconocerlos claramente (reconocer topología).
4	Dominio del canon metageográfico	Utilizar y comprender adecuada y claramente la taxonomía geográfica.

5	Precisión socioespacial	Para evitar confusiones inexactas de fenómenos sociales, económicos y culturales; para evitar generalizaciones.
6	Integridad definicional	Eliminar la noción de correspondencia entre unidades territoriales culturales y políticas; evitar la naturalización de las unidades geopolíticas.
7	Nomenclatura neutral	Para evitar la toponimia con carga ideológica.
8	Especificidad histórica	Reconocer que las unidades territoriales no constituyen entidades atemporales; reconocer la contingencia histórica.
9	Especificidad contextual	Evitar importar unidades territoriales a contextos donde no son aplicables; construir unidades adecuadas a cada contexto (transversales y superpuestas).
10	Visión cartográfica creativa	Representar eficientemente unidades territoriales no convencionales; en lugar de asumir la contigüidad, visualizar la discontinuidad.

Tabla 1 *Criterios para una metageografía crítica*
Fuente: Adaptación de Lewis y Wigen (1997)

En esta dirección, los trabajos de Tarrius (2002) y Collins (2007), por citar solo dos ejemplos, se basan en las mismas ideas: primero, el territorio estatal no es un espacio reducido y, segundo, el Estado es un actor territorial invasivo que interrumpe la heterogeneidad para imponer uniformidad. Ambos analizan los flujos “ilegales” que atraviesan el espacio estatal y los “nuevos nómadas” de la economía informal. En otro sentido, Alba (2006) propone la subversión como una forma de producir nuevas expresiones y representaciones metageográficas que eran concebibles, pero no imaginadas hasta entonces. Muchas propuestas de la cartografía radical o la toponimia subversiva proporcionan ejemplos útiles de esto. Su objetivo es resaltar las relaciones de dominio y poder en la producción y reproducción del conocimiento geográfico.

El siguiente paso es claro. Es necesario definir una metageografía anárquica/ista *que permita no solo concebir, sino también comprender, los espacios y lugares anárquicos/istas*. Estos territorios han existido y existen en todas partes. El trabajo consiste en sintetizar su dimensión y marcos territoriales.

Referencias

- Alba, Santiago (2006). “La Piedra Reprimida y la Cuadratura del Círculo” en Metáforas que nos Piensan. Sobre Ciencia, Democracia y Otras Poderosas Ficciones (E. Lizcano, Ed.) Madrid: Ediciones Bajo Cero y Traficantes de Sueños: 9–23.
- Barclay, Harold B. (1982). Pueblo sin gobierno: Una antropología de la anarquía. Londres: Khan & Averill.
- Clastres, Pierre (2010) [1974]. La Sociedad Contra el Estado. Barcelona: Virus.
- Collins, Justin (2007). “El Estado no es un polígono”, Conferencia Renovando la Tradición Anarquista (RAT), 2–4 de noviembre
- Evren, Süreyya y Ögdül, Rahmi G. (2002). Bağbozumları: Kültür, Politika ve Gündelik Hayat Üzerine. Estambul: Stüdyo İmge.
- Evren, Süreyya (2006). “Postanarquismo y el Tercer Mundo”, Siyahi. Revista de Teoría, Cultura y Política Postanarquista.
- Graeber, David (2004). Fragmentos de antropología anarquista. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Kropotkin, Piotr (1970) [1902]. El Apoyo Mutuo. Un Factor de Evolución. Móstoles: Madre Tierra.
- Lewis, Martin W. y Wigen, Kären E. (1997). El mito de los continentes. Una crítica de la metageografía. Berkeley–Los Ángeles: University of California Press.

- Raaflaub, Kurt A. y Talbert, Richard JA, Eds. (2010). Geografía y Etnografía. Percepciones del mundo en las sociedades premodernas. Chichester: Wiley–Blackwell
- Rafestin, Claude (1978). “Du Paysage à l'Espace ou les Signes de la Géographie”, *Hérodote*, 9: 90–104.
- (1983). “Introduzione” en *Geografia Politica: Teorie per un Progetto Sociale* (C. Raffestin, Ed.). Milán: Unicopli: 11–18.
- Rebollo, Abel et al. (coord.) (2009). *Días Rebeldes. Crónicas de Insumisión*. Barcelona: Octaedro
- Scott, James C. (2009). *El arte de no ser gobernado. Una historia anarquista de las tierras altas del sudeste asiático*. New Haven y Londres: Yale University Press
- Shukaitus, Stevphen (2009). “Una etnografía de la nada: Notas para una reinterpretación del pensamiento utópico” en *Nuevas perspectivas sobre el anarquismo* (Nathan Jun y Shane Wahl., Eds.). Plymouth: Lexington: 303–11.
- Tarrio, Alain (2002). *La mundialización per le Bas. Les Nouveaux Nomades de l'Economie Souterraine*. París: Balland
- Taylor, Peter J. (2003). *Red Mundial de Ciudades. Un análisis urbano global*. Londres: Routledge
- Toldrá, Albert (2010). *Mestre Vicent ho diu per Espantar. El Més Enllà Medieval*. Catarroja: Afers

X. ¿PUEDE EL ANARQUISMO PRÁCTICO DE FRANKS EVITAR EL RELATIVISMO MORAL?

Thomas Swann⁷²

Prefacio

La reciente contribución de Benjamin Franks al campo de la filosofía política anarquista, lo que él llama «anarquismo prefigurativo o práctico», se introduce en parte como respuesta a la crítica de las «metanarrativas» realizada por escritores como Todd May y Saul Newman. Argumentan que las metanarrativas son, en teoría, epistemológicamente sospechosas y, en la práctica, represivas de concepciones

⁷² Thomas Swann es actualmente estudiante de posgrado en la Universidad Radboud, Nijmegen, Países Bajos.

alternativas del bien. Esto se debe a que las metanarrativas afirman la validez de un objetivo o fin para la sociedad humana y/o los individuos y un modo de acción moralmente justificable para lograrlo, con el riesgo de excluir otros objetivos y formas de agencia moral. May y Newman, fundadores de la teoría «postanarquista», consideran que enmarcar la acción social y política dentro de metanarrativas de la naturaleza humana es una característica esencial de los anarquismos clásicos del siglo XIX. Si bien Franks, junto con muchos otros, critica el ataque postanarquista a los anarquismos clásicos, comparte su rechazo a las metanarrativas y la teleología. El anarquismo práctico que propone busca comprender esta preocupación y lo hace adoptando y modificando la teoría de la práctica social presente en la obra de Alasdair MacIntyre. Esto puede resultar sorprendente, dada la posición de MacIntyre como uno de los defensores contemporáneos más firmes de la noción de un telos de la vida humana (es decir, que la vida humana tiene un fin natural y correcto), pero es precisamente esta característica la que la explicación de Franks sobre las prácticas sociales elimina. Por lo tanto, el propósito de este trabajo es evaluar las consecuencias del rechazo a las metanarrativas y el telos para el anarquismo práctico de Franks. Finalmente, demostraré que, sin un enfoque teleológico, el anarquismo práctico se desploma en el relativismo moral y debilita la definición de «anarquismo» hasta tal punto que la vuelve inútil.

Introducción

En una reciente contribución al campo de la filosofía política anarquista, Benjamin Franks introduce lo que él describe como “un anarquismo prefigurativo o práctico” (Franks, 2008: 147), concebido en parte como una respuesta a la crítica del universalismo moral y político realizada por escritores postanarquistas como Todd May (1994) y Saul Newman (2001).

El universalismo, que puede entenderse como un compromiso metaético con un estándar moral general contra el cual las afirmaciones de lo que es “bueno” y “malo” pueden juzgarse como “verdaderas” o “falsas”, es argumentado, por los postanarquistas, como tanto en teoría epistemológicamente sospechoso como en la práctica represivo de concepciones alternativas del bien. Explicar la acción social y política dentro de un marco universalista de la naturaleza humana es considerado por May y Newman como una característica esencial de los anarquismos clásicos del siglo XIX.

Aunque Franks (2007), junto con otros (p. ej., Cohn, 2002; Cohn y Wilbur, 2003; Glavin, 2004), critica el ataque postanarquista a los anarquismos clásicos, comparte, no obstante, su rechazo al universalismo moral. El anarquismo práctico que propone pretende simpatizar con esta

preocupación típicamente postestructuralista, a la vez que proporciona una base para la acción ética, y lo hace adoptando la teoría de la práctica social que se encuentra en la obra de Alasdair MacIntyre. Esto puede resultar sorprendente dada la postura de MacIntyre (1999: x) en los últimos años como firme defensor de la idea del universalismo moral, basando su explicación en una forma de esencialismo biológico según el cual se entiende que los seres humanos tienen un telos natural, un fin hacia el cual deben apuntar sus acciones. Sin embargo, Franks se inspira en el trabajo inicial de MacIntyre sobre la teoría de la práctica social, que se hace eco del rechazo del postestructuralismo a las afirmaciones de una verdad moral universal (Franks, 2008: 138).

En este artículo, pretendo analizar las implicaciones del rechazo del universalismo moral para una explicación de la ética anarquista basada en la práctica social. Si, como argumenta MacIntyre en su última etapa, dicha teoría ética carece de una teleología universal común a todas las prácticas sociales que guíe las acciones éticas de los agentes involucrados, el anarquismo práctico de Franks estará sujeto a crítica. Finalmente, demostraré que, sin una apelación al universalismo, el anarquismo práctico se desploma en el relativismo moral y, además, debilita la propia definición de «anarquismo» hasta el punto de que la vuelve inútil.

1. Las prácticas sociales y el rechazo del universalismo moral

MacIntyre (1985: 187) describe las prácticas sociales de la siguiente manera, frecuentemente citada:

Por "práctica" voy a referirme a cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa socialmente establecida a través de la cual se realizan los bienes internos a esa forma de actividad en el curso del intento de alcanzar aquellos estándares de excelencia que son apropiados para esa forma de actividad y parcialmente definitivos de ella, con el resultado de que los poderes humanos para alcanzar la excelencia y las concepciones humanas de los fines y los bienes se extienden sistemáticamente.

Los dos aspectos más importantes de esta definición para la ética de MacIntyre en su conjunto son, en primer lugar, la noción de bienes internos a las prácticas y, en segundo lugar, los estándares de excelencia apropiados para la práctica. Los segundos, los estándares de excelencia, son virtudes específicas que los agentes éticos pueden exhibir. Los primeros, los bienes internos, son ciertos objetivos de la práctica que solo pueden alcanzarse mediante un agente que demuestre un carácter virtuoso. MacIntyre (1985: 191) escribe: «Una virtud es una cualidad humana adquirida cuya

posesión y ejercicio tiende a permitirnos alcanzar los bienes internos a las prácticas y cuya falta nos impide efectivamente alcanzar dichos bienes». El objetivo de este artículo no es evaluar el concepto de virtud o bien interno en la ética de MacIntyre o Franks, sino examinar a qué apelan ambos autores para mostrar cómo ciertas virtudes y ciertos bienes internos se justifican moralmente. Para ello, es necesario observar cómo operan las prácticas sociales en el mundo social de los seres humanos. Una manera de entender lo que MacIntyre quiere decir con prácticas sociales es examinar los argumentos paralelos, formulados por Ludwig Wittgenstein entre otros (Midgely, 1974; Winch, 1958), de que el mundo social está compuesto de una serie de formaciones que tienen mucho en común con los juegos.

Wittgenstein critica célebremente las explicaciones tradicionales y representacionistas del lenguaje, que lo consideran una colección de palabras que derivan su significado al vincularse con cosas del mundo; en otras palabras, que las palabras son nombres para significados objetivamente existentes. Todas las instancias del lenguaje, según esta explicación, pueden unificarse porque todas representan el mundo, y la diferencia entre dos idiomas es la misma que la diferencia entre dos conjuntos de etiquetas: ambos pueden reducirse a representar los mismos significados (Quine, 1968: 186). En contraste con este representacionalismo, Wittgenstein propone que el lenguaje se entienda como una serie de juegos, con lo que

se refiere a una serie de comunidades lingüísticas locales en las que el significado no se determina por la vinculación de las palabras con la realidad objetiva, sino por un acuerdo tácito entre los usuarios del lenguaje, de modo que el uso de las palabras por parte de cualquier miembro de la comunidad es comprendido por cualquier otro. Este relativismo también se aplica a las prácticas de justificación, a las que se puede apelar en caso de disputas sobre el significado; Si los usuarios del lenguaje discrepan sobre el significado de un enunciado, las prácticas justificativas a las que apelan también se acuerdan tácitamente y no tienen ninguna pretensión especial de verdad objetiva. El punto crucial que se desprende de esto es que un enunciado no debe considerarse como algo que pueda juzgarse como «verdadero» o «falso» en referencia a alguna regla externa (es decir, la realidad objetiva), sino que alcanza un valor de verdad dependiendo de las reglas lingüísticas específicas de la comunidad, o juego lingüístico, en el que se realiza el enunciado. Lo que justifica que estas formaciones sociales se denominen juegos es que operan según un conjunto específico de reglas y que, en virtud de ello, son asuntos sociales que involucran a más de un usuario del lenguaje (Wittgenstein, 2001: §256–71; Winch, 1958: 24–65).

Las prácticas sociales, para MacIntyre, comparten las características clave de los juegos de lenguaje; es decir, operan de acuerdo con un conjunto específico de reglas (es decir, específicas de esa práctica), son necesariamente

sociales e implican una explicación local o contextual de la verdad. Se puede establecer una comparación entre la explicación de las prácticas de MacIntyre y la de las narrativas comunes al trabajo de muchos escritores postestructuralistas y posmodernos. Por ejemplo, Jean-François Lyotard (1984: 24) escribe que una característica definitoria de la era contemporánea, "posmoderna", es el rechazo de la creencia en cualquier sistema general que pueda justificar afirmaciones sobre la verdad. A estos grandes sistemas los llama "metanarrativas". En lugar de metanarrativas, como la del representacionalismo, el posmodernismo y el posestructuralismo teorizan el mundo social como un mosaico de narrativas locales en las que la verdad y la justificación operan de la misma manera que en los juegos de lenguaje de Wittgenstein. Lo que se considera verdadero en una narrativa solo es evaluable dentro de las prácticas justificatorias de esa narrativa, las cuales se basan en el acuerdo tácito de los miembros de esa comunidad narrativa, y no en referencia a una metanarrativa. Lyotard (1984: 24) describe esta imagen en términos explícitamente wittgensteinianos: "Hay muchos juegos de lenguaje diferentes: una heterogeneidad de elementos". Lo que es particularmente interesante sobre el tratamiento de las metanarrativas por parte de los escritores postestructuralistas es el enfoque en sus dimensiones éticas y políticas. Esencialmente, consideran que la crítica de las metanarrativas de justificación se aplica tanto a las afirmaciones de verdad ontológica como a las afirmaciones

de verdad moral. Por lo tanto, el universalismo moral (según el cual las afirmaciones sobre lo que es "bueno" y "malo" pueden evaluarse de acuerdo con un principio universal, como en el caso del utilitarismo o el de la ética deontológica [véase, por ejemplo, Franks, 2008: 138–40]) es rechazado y reemplazado por una visión según la cual la verdad moral es específica de las narrativas locales.

Este enfoque en el relativismo moral es importante porque es este rasgo central en la explicación temprana de MacIntyre sobre las prácticas sociales, mejor representada en su libro "Después de la Virtud" (publicado originalmente en 1981). MacIntyre coincide aquí tanto con los teóricos de los juegos de lenguaje como con los postestructuralistas en que el mundo social se compone de múltiples prácticas con diferencias potencialmente irreducibles, y que no pueden subsumirse en una metanarrativa de justificación moral. Tras proporcionar ejemplos de afirmaciones morales contrapuestas sobre la guerra justa, el aborto y la educación privada, y los argumentos utilizados para justificarlas, escribe (1985: 8):

Cada uno de estos argumentos es lógicamente válido o puede ampliarse fácilmente para que lo sea; las conclusiones se desprenden, en efecto, de las premisas. Pero las premisas rivales son tales que no tenemos forma racional de sopesar las afirmaciones de una frente a la otra. Pues cada premisa emplea un concepto normativo o evaluativo muy diferente al de las demás, de modo que

las afirmaciones que se nos hacen son de naturaleza muy distinta.

Así, el panorama moral de la sociedad es uno en el que diferentes narrativas contienen sus propias justificaciones de las reivindicaciones morales. Por ejemplo, una narrativa puede no justificar jamás la guerra como moralmente buena, mientras que otra puede justificarla como buena si, y solo si, se libra con el objetivo de liberar a los grupos oprimidos (MacIntyre, 1985: 6). Esto no significa, por supuesto, que el acuerdo moral entre narrativas (incluso aquellas separadas histórica o *geográficamente*) sea imposible, sino que, cuando se alcanza, este es solo contingente y no se basa en una realidad moral objetivamente existente.

En sus primeros escritos sobre prácticas sociales, MacIntyre argumenta que la moral, en lugar de basarse en principios supuestamente universales, debería arraigarse en las teleologías presentes en las diferentes prácticas. Afirma que toda práctica implica una concepción teleológica de los agentes que la realizan y que, por lo tanto, estos pueden actuar de forma moral. Al actuar para alcanzar el fin bueno de la vida humana, «la naturaleza humana tal como podría ser si alcanzara su telos», los agentes pueden actuar de forma moralmente loable. Esto se basa en la comprensión aristotélica del telos, según la cual el fin «bueno» de la vida humana es algo natural y común a todos los seres humanos: el telos es una propiedad de una «biología metafísica»

(MacIntyre, 1985: 162). Sin embargo, para el MacIntyre de «Después de la Virtud», este profundo compromiso metafísico es erróneo (como destacaré más adelante, MacIntyre se ha retractado de esta postura en los últimos años). En cambio, el telos debe considerarse una propiedad de los agentes solo en la medida en que participan en prácticas. En una práctica, se constituye una forma particular de agencia; en otras, la forma de agencia constituida puede ser bastante diferente. Estas formas de agencia basadas en la práctica incluyen un telos particular para el agente constituido. Por lo tanto, un ser humano, al pasar de una práctica a otra, participará en ellas como diferentes formas de agencia con diferente telē. Para usar el ejemplo de MacIntyre (1985: 188), cuando se dedica a la práctica del ajedrez, una persona tendrá la agencia del ajedrecista, lo que conlleva un telos particular: hacer el bien en el rol del ajedrecista. En lo que consiste este hacer el bien en un rol específico de la práctica, según MacIntyre, es actuar virtuosamente. Por lo tanto, en lugar de aferrarse a una tabla fija de virtudes, la explicación de MacIntyre sobre las prácticas sociales implica diferentes tablas de virtudes para diferentes prácticas, cada una informada por el telos específico de la forma de agencia involucrada en dicha práctica (1985: 162–163). Si bien se puede decir que un telos trasciende las prácticas individuales, sigue siendo contingente y una propiedad de una agencia común a una red de prácticas (MacIntyre, 1994: 288). Este último punto resultará importante para el anarquismo práctico de Franks.

2. Telos o Telē

El rechazo de un telos único y fijo es algo que las explicaciones de MacIntyre y Franks sobre las prácticas sociales tienen en común. El anarquismo práctico de Franks comparte con MacIntyre la perspectiva de que «el mundo social se construye a partir de la intersección de prácticas sociales con sus propias historias y tradiciones» (Franks, 2010: 155). La descripción que Franks (2008: 147) hace del anarquismo práctico es la siguiente:

El anarquismo práctico se basa en una explicación social de las virtudes (basada en una revisión de la teoría de la virtud de MacIntyre). Esta identifica los bienes como inherentes a las prácticas sociales, con sus propias reglas, negociables y que cambian con el tiempo. Enfatiza los valores inmanentes de prácticas particulares en lugar de los valores decididos externamente (consecuencialistas) que se acumularán.

Además del rechazo de una teleología general de la vida humana, por lo tanto, el anarquismo práctico comparte con la explicación de MacIntyre de las prácticas sociales la idea de que existen bienes que son internos a las prácticas. Franks también escribe que "cada práctica anarquista

produce [sus] propios estándares", y esto puede tomarse como una referencia a los estándares de excelencia (virtudes) en la teoría de MacIntyre. Por lo tanto, ambas explicaciones de las prácticas sociales también incorporan la noción de comportamiento virtuoso, cuya exhibición exitosa puede verse en los agentes que logran esos bienes que son internos a una práctica particular. Para ver la importancia de esta explicación de las prácticas sociales, y en particular la noción de teleología que es central para ella, puede ser útil ensayar los argumentos de Franks en contra de sostener una teleología única y fija; porque no sigue al MacIntyre posterior de, por ejemplo, *Dependent Rational Animals* (1999) al reforzar la fuerza normativa de la teoría de la práctica social con un retorno a una biología metafísica aristotélica (MacIntyre, 1999: 10).

Franks, inspirado por escritores postanarquistas pero también por anarquistas de principios del siglo XX como Errico Malatesta (p. ej., 1977: 267), quien argumenta de manera similar contra cualquier explicación teleológica de los seres humanos, rechaza la idea de que exista un telos con respecto al cual toda acción pueda juzgarse como «buena» o «mala». En cambio, como muestra la sección anterior, aboga por múltiples telē de modo que las diferentes prácticas sociales y, según sea el caso, las redes contingentes de prácticas sociales, tengan bienes internos que, para su logro, exijan que el agente actúe virtuosamente. El carácter virtuoso es el fin teleológico de la agencia moral dentro de

esa práctica. El argumento de Franks contra la postulación de un telos único y fijo se presenta en tres partes. En primer lugar, argumenta que incluso si existiera una teleología observable, un universal moral, sería indeseable, ya que limitaría la agencia moral de las personas y los grupos, y potencialmente impondría la coerción que los anarquistas tradicionalmente buscan eliminar. De hecho, una explicación universalista da cabida al papel de las autoridades morales: individuos o grupos capaces de indicar a otros qué bienes internos y estándares de excelencia deben perseguirse. Es característico de los anarquismos (tanto clásicos como contemporáneos) que dicha autoridad sea rechazada, independientemente de los compromisos metaéticos con el universalismo. Mikhail Bakunin (1973: 134–5), por ejemplo, quien defiende la autoridad de la ciencia como reflejo de la ley natural presente en la naturaleza, sigue rechazando la autoridad de los científicos. «Si existen estándares universales y establecidos», escribe Franks (2008: 141), «entonces los agentes morales tendrían que atenerse a ellos y, por lo tanto, se les negaría la libertad de determinar sus propios valores». El segundo argumento de Franks contra la postura teleológica es que esta conlleva la posibilidad de introducir una jerarquía moral, porque si existe un estándar universal de conducta moral, y algunos agentes son más capaces de cumplirlo que otros, serán privilegiados. “Las reglas que se aplican a todos independientemente del contexto ignoran, y por lo tanto

ponen en desventaja, a aquellos que están en una posición desigual para empezar” (Franks, 2008: 142).

Estos dos primeros argumentos son de naturaleza moral. El argumento final, por otro lado, es que una postura teleológica y universalista se basa en fundamentos epistemológicos (Franks, 2010: 144):

Un concepto fijo de lo que significa ser humano es epistemológicamente sospechoso, ya que no parece existir una metodología apropiada para descubrir qué constituye la quintaesencia universal de la humanidad. Tampoco existe consenso entre quienes se adhieren al esencialismo sobre qué constituye la naturaleza fundamental de la humanidad.

Este último argumento se hace eco del de MacIntyre contra la postulación de un telos único. Escribe (1985: 162–163) que el universalismo «ignora el lugar que ocupan en nuestra historia cultural los profundos conflictos sobre en qué consisten el florecimiento y el bienestar humanos». De hecho, MacIntyre (1985: 181–186) destaca los numerosos relatos de la buena vida que se pueden encontrar en diferentes períodos de la historia humana. Con estos argumentos, Franks rechaza la postura universalista de que los bienes y virtudes internos de prácticas particulares pueden justificarse en consonancia con una realidad moral objetiva.

Sin embargo, como se señaló anteriormente, MacIntyre ha dado un giro radical en los últimos diez años sobre la cuestión de la teleología y ahora sostiene que los telē específicos del contexto no son suficientes para proporcionar la orientación moral que los agentes requieren para lidiar con prácticas y virtudes conflictivas (MacIntyre, 2006: 262):

Solo porque los seres humanos, como animales racionales, tienen ese fin específico, las preguntas sobre cómo deberían actuar tienen respuestas determinadas, verdaderas o falsas. Si se elimina el concepto de fin, los juicios morales que antes lo presuponían seguirán imitando juicios verdaderos o falsos, pero en realidad solo funcionarán como expresiones de actitud. [...] Hablar del fin de los seres humanos es hablar de los bienes a los que están dirigidos por su naturaleza.

La postura actual de MacIntyre, por lo tanto, es que, para que la teoría de la práctica social evite el relativismo moral, según el cual las afirmaciones sobre lo correcto y lo incorrecto tienen la misma pretensión de verdad objetiva que las afirmaciones sobre lo que está de moda en la vestimenta o la música (es decir, su valor de verdad se determina por un acuerdo contingente entre los miembros de la comunidad práctica), debe postular un telos universal para los seres humanos en general. Este telos puede, por lo tanto, utilizarse para ayudar a los agentes a decidir definitiva y correctamente entre prácticas y virtudes que puedan

entrar en conflicto. El anarquismo práctico de Franks, dado que rechaza dicho universalismo, parecería estar sujeto a la acusación de relativismo. Intentaré demostrar ahora que esto es así y, además, que esto plantea un problema potencial para la adopción de una teoría de la práctica social no universalista como ética anarquista.

3. Relativismo moral

Si bien Franks rechaza un telos único que trascienda las diferentes prácticas, también señala que para que la deliberación ética exista de manera significativa, debe existir «un discurso moral compartido que pueda evaluar y seleccionar entre opciones tácticas rivales» (Franks, 2008: 145). El problema es que su rechazo a un telos común a todos los agentes o contextos hace que este discurso moral se vuelva increíblemente problemático. Para comprender por qué, propongo presentar un ejemplo. Supongamos que un colectivo anarquista que dirige un centro social llega a un desacuerdo durante una de sus reuniones mensuales. Algunos miembros afirman que el colectivo debería subvencionar a un grupo de acción directa involucrado en el movimiento por los derechos de los animales, mientras que otros afirman que el subsidio debería destinarse a una organización antirracista. Cada opción conlleva un bien

interno diferente y, por lo tanto, una virtud diferente. Si el universalista tiene razón y existe un telos fijo (o conjunto de telē), y los miembros del colectivo son conscientes de este telos (o conjunto de telē), entonces podrán medir los bienes en conflicto con este criterio objetivo y decidir qué bien tiene prioridad en ese momento. Sin embargo, sin dicha guía externa, la deliberación parece carecer de sentido. Si el primer grupo afirma, en apoyo de su postura, que esta cumple con el telos contingente de que la solidaridad debería ser principalmente con el movimiento por los derechos de los animales, y el segundo grupo afirma que la suya cumple con el telos de que la solidaridad debería ser con el antirracismo, entonces no hay manera de llegar a un acuerdo. Es imposible ordenar los bienes potenciales de las prácticas. Además, incluso si se llega a algún acuerdo, si un tercero cuestionara la priorización de un bien interno sobre otro, no se podría dar ningún apoyo excepto desde dentro de la práctica, lo que plantea la pregunta.

En última instancia, parecería que no hay manera de resolver el conflicto entre bienes y virtudes, ni entre prácticas. Esto pone de relieve el problema práctico de rechazar un telos objetivo como lo hace el anarquismo práctico. Las dimensiones éticas de esta teoría se reducen al relativismo moral. Franks pretende proponer un punto de equilibrio entre el relativismo moral y el universalismo moral, pero parece que no lo encuentra. Claro que puede haber un telos que abarque varias prácticas

interconectadas, pero esto sería igualmente contingente y, aun así, no ayudaría al agente a decidir si participar en un grupo de prácticas u otro.

Este último punto es especialmente pertinente para el anarquismo práctico de Franks, ya que en algunos pasajes parece argumentar que ciertas prácticas comparten una teleología común que las distingue como prácticas anarquistas; a saber, que buscan desafiar y eliminar las relaciones jerárquicas y capitalistas. Por ejemplo, escribe (2010: 146) que «los métodos prefigurativos anarquistas son identificables, ya que son los tipos de prácticas que se desarrollarían colectivamente para crear su versión antijerárquica de la sociedad floreciente». De hecho, ofrece una definición del anarquismo de «tipo ideal» como el que implica el rechazo del capitalismo y el libre mercado y el interés en la libertad de los demás como parte de la creación de relaciones sociales no jerárquicas (2006: 112–113). Sin embargo, es congruente con la perspectiva inicial de MacIntyre sobre las prácticas sociales, ya que enfatiza que esta teleología compartida es contingente, y no algo necesario ni siquiera esencial para dichas prácticas (2010: 142):

Esto no significa que exista una teleología idéntica en todos los anarquismos; de hecho, una lectura atenta identificaría cambios en la definición del propósito del anarquismo a lo largo de sus historias y contextos. Sin embargo, lo que une a la mayoría de los contextos en los que

se desarrolló el anarquismo son narrativas [y teleologías] compartidas que promueven las acciones autónomas de los oprimidos para (aunque sea de forma temporal e incompleta) desafiar, mitigar o evitar las jerarquías y crear prácticas sociales más enriquecedoras.

Esto plantea, además de la cuestión del relativismo moral, la cuestión de cómo, si no hay *ninguna característica* esencial de las prácticas anarquistas, ¿cómo podemos identificarlas y, además, utilizar el término anarquismo?

La propia propuesta de Franks (2010: 139–40) es aplicar el método de definición de Michael Freeden, que evita las condiciones necesarias y suficientes y, en su lugar, propone que uno “estudie e identifique la interrelación de los conceptos de centro y periferia, y ubique estos conceptos espacial y temporalmente, explorando la manera en que los conceptos cambian históricamente del centro a la periferia (y viceversa)”. Sin embargo, esto en realidad contradice la afirmación de Franks de que las prácticas anarquistas no comparten esencialmente ni un telos ni un conjunto de telē. Siguiendo el método de Freeden, si lo usamos en relación con la teleología, es posible decir que lo que comparten las prácticas sociales anarquistas es un compromiso con múltiples telē, que en conjunto son definitorios del anarquismo. Sin embargo, estos telē no necesitan estar presentes en cada práctica de la misma manera y en la misma medida, pero para llamar a estas prácticas anarquistas, al menos uno debe estar presente. Por ejemplo,

si bien muchos anarquistas del siglo XIX y principios del XX priorizaron la lucha contra la religión y la consideraron un elemento central de su concepto de anarquismo, para los anarquistas contemporáneos (al menos en los países y regiones postindustriales) esta lucha no es tan relevante, por lo que este aspecto ha quedado relegado a un segundo plano. La noción de Franks, por otro lado, de que no existe un telē común a todas las prácticas anarquistas impide definir algunas prácticas como anarquistas y otras como no.

Esto se hace evidente en la afirmación de Franks de que no todas las prácticas anarquistas implican un rechazo de la jerarquía. Dice (2008: 148) que “hay contextos en los que los bienes se desarrollan de forma inmanente, pero no se genera un desafío a las estructuras que mantienen las desigualdades de poder; por ejemplo, los niños que juegan en un arenero”. La inclusión de este ejemplo en particular quizás pretenda resaltar el hecho de que, según el anarquismo práctico, no todas las prácticas comparten un rechazo de la jerarquía. Pero, ¿es la sugerencia entonces de que los niños que juegan en un arenero una práctica anarquista? Sin la afirmación de que todas las prácticas anarquistas comparten algún telos o telē, en realidad es imposible decir si los niños que juegan en un arenero son anarquistas o no. Más preocupante aún, quizás, es que se vuelve imposible decir que las prácticas que afirman ser anarquistas, como las de los llamados anarcocapitalistas o nacionalistas autónomos, de hecho no son anarquistas. El

resultado de esto es que, así como no hay manera de actuar moralmente de una manera anarquista significativa y no contingente sin un telos o conjunto de telē, tampoco hay manera de usar las palabras 'anarquista' o 'anarquismo' que no sea contingente y basada puramente en el juego de lenguaje accidental en el que el agente se encuentra actualmente. La acción moral y el uso de la palabra anarquismo serían posibles, pero solo dentro de prácticas contingentes y juegos de lenguaje.

Esta caracterización del anarquismo práctico como moralmente relativista constituye un problema en la medida en que cae víctima de una de las mismas críticas que Franks hace a una ética basada en un telos fijo y universal: que limita el potencial de la agencia moral. Retomo el ejemplo anterior para explicar este punto. Supongamos que el colectivo llega a un acuerdo contingente y decide apoyar al grupo de derechos animales. De este modo, han entrado en una práctica (mostrando solidaridad con organizaciones radicales de derechos animales) que tiene sus propios beneficios y virtudes internas. El colectivo lleva tiempo involucrado en esta práctica y se ha convertido en parte integral del juego moral y lingüístico que constituye. En consecuencia, el colectivo, al ser explícitamente anarquista, la denomina práctica anarquista y reconoce su telos específico. Todas las herramientas que los miembros del colectivo tienen a su disposición para la evaluación moral también forman parte de la práctica, ya que, como señala

Franks (2008: 143), «las diferentes prácticas sociales tienen su propio discurso y modo de razonamiento distintivos». Así pues, la única manera en que los miembros del colectivo pueden evaluar si vale la pena perseguir el bien interno de la práctica es en relación con el telos de la práctica o usando la razón, que también forma parte de ella. Esto parece restringir la conducta moral tanto como lo hace un telos universal, pues sigue existiendo un único criterio para juzgar las cosas. De hecho, la dependencia de métodos de evaluación locales o basados en la práctica podría ser incluso más restrictiva, ya que impide que los beneficios de otras prácticas tengan algún significado a menos que exista alguna semejanza contingente.

Otra crítica se puede hacer en relación con los dos primeros argumentos que Franks emplea contra el universalismo moral. Como señalé anteriormente, estos argumentos, que el universalismo crea el potencial para restringir la agencia moral y la introducción de una jerarquía moral, son de naturaleza moral; es decir, desafían el universalismo por considerarlo inmoral. Atribuir una postura a la inmoralidad puede, en mi opinión, presentarse de dos maneras. En primer lugar, podría apelar a un universalismo moral. En el caso de los argumentos de Franks, limitar la agencia moral y facilitar la creación de jerarquías morales se consideraría universalmente malo, por lo que cualquier postura moralmente buena debería evitarlas. Esto plantea la paradójica prescripción de que, si el universalismo es

verdadero, debería rechazarse como falso. Sin embargo, esto solo es paradójico si el contenido de la realidad moral objetiva es tal que restringiría la agencia moral y crearía una jerarquía moral. De hecho, si el contenido de la realidad moral objetiva se limitara a los hechos de que la agencia moral liberada y la no jerarquía moral son buenas, no parecería estar sujeta a su propio juicio moral. En otras palabras, si la agencia moral liberada y la no jerarquía moral son objetivamente buenas, independientemente de las peculiaridades de cualquier práctica o juego de lenguaje, carece de sentido afirmar que este universalismo resulta en una limitación de la agencia moral y la creación de una jerarquía moral.

Por supuesto, el universalismo particular que Franks tiene en mente es uno teleológico, mediante el cual se afirma un telos correcto y natural para los seres humanos como objetivamente verdadero. Su argumento, siguiendo a los postanarquistas, es que este tipo específico de universalismo tiene el potencial de limitar la agencia moral y crear una jerarquía moral. Sin embargo, esto aún tendría que ser replanteado si se apela a una prohibición universal de estos males, de modo que un tipo de universalismo se utilice para desafiar y rechazar a otro; es decir, un universalismo de no jerarquía y agencia moral liberada (que suena deontológico) que se utiliza para rechazar un universalismo de teleología. Sin embargo, se podría responder intentando reformular las prescripciones del

universalismo "bueno" de una manera teleológica. Por ejemplo, el fin natural para todos los seres humanos es una vida de agencia moral sin restricciones, libre de jerarquía moral. Por lo tanto, por esta razón, toda acción debe tender hacia este fin, y cualquier cosa que se interponga en su camino o desvíe a los seres humanos de él (por ejemplo, un falso telos) se considera «malo». Lo que a primera vista parece un argumento contra la teleología universal, puede, de hecho, convertirse en un argumento contra un tipo de teleología, desde la perspectiva de otro. Sugiero, por lo tanto, que los argumentos morales de Franks contra el universalismo son, de hecho, argumentos contra una formulación específica del universalismo, y que, de hecho, son consistentes con un universalismo que, desde una perspectiva deontológica o teleológica, prohíbe la limitación de la agencia moral y la creación de una jerarquía moral.

Existe, sin embargo, una segunda opción que permitiría que los argumentos mantuvieran su fuerza moral, pero que no requeriría apelar al universalismo. En lugar de ubicar la fuente de la prohibición de restricciones a la agencia moral y la creación de jerarquías morales en proposiciones universales y objetivas, se podría ubicarlas en las verdades contingentes de una comunidad moral particular, una comunidad que incorpora múltiples prácticas. Así, se puede decir que los valores trascienden las prácticas particulares y constituyen una realidad moral que, si bien contingente, puede actuar como universal para los miembros de la

comunidad moral en cuestión. Los argumentos contra el universalismo moral pueden fundamentarse en los compromisos morales compartidos de una comunidad; en este caso, la comunidad de anarquistas. Por lo tanto, cuando se argumenta, como lo hace Franks, que el universalismo moral limita la agencia moral y crea jerarquías morales, se puede decir que justificar su rechazo con estos argumentos es válido porque, dentro de la comunidad moral particular de anarquistas, deben evitarse las restricciones a la agencia moral y la creación de jerarquías morales. Si bien esto no exige creer en una realidad moral objetiva, sí requiere que estas normas sean comunes a todos los miembros de la comunidad moral anarquista. En lugar de argumentar que el universalismo es absolutamente erróneo, se podría argumentar que lo es en la medida en que somos anarquistas. En otras palabras, para ser un anarquista consecuente, uno debe actuar de acuerdo con los principios de la agencia moral liberada y la no jerarquía moral; y como se ha demostrado anteriormente, estos principios podrían encontrarse en un telos que abarca la gama de prácticas anarquistas. Por supuesto, esto contradice la afirmación de Franks de que no existen telē ni principios que compartan todas las prácticas anarquistas, pero sin este compromiso ni la creencia en alguna realidad moral objetiva, no veo cómo los argumentos morales contra el universalismo puedan tener fuerza alguna.

Conclusión

En conclusión, quiero resumir el argumento presentado aquí. En la primera sección, intenté destacar el papel que desempeñan las prácticas sociales, tanto para Franks como para MacIntyre, en sus respectivas comprensiones de nuestro mundo social, analizando la relevancia tanto de la noción de juegos de lenguaje como de las metanarrativas para este panorama.

Si bien MacIntyre comienza rechazando las metanarrativas y la noción de un telos único y fijo para la vida humana, en los últimos años ha cambiado su postura y argumenta que existe un único fin correcto y natural para la vida humana. Franks, sin embargo, aboga por un rechazo total de un único telos humano, ubicando las prácticas anarquistas en un espacio histórica y éticamente contingente, dentro del cual los bienes y las virtudes internas no derivan su legitimidad de nada más que el funcionamiento contingente de la práctica a la que son inherentes. La segunda sección se centró en la noción de múltiples telē que utiliza Franks para destacar que, si bien las prácticas sociales anarquistas son teleológicas, no todas están sujetas a una sola teleología, sino a múltiples teleologías, quizás irreductibles. La sección final analizó las implicaciones del rechazo de Franks a una sola teleología en favor de muchas. Estas consecuencias, argumenté, representan una actitud relativista tanto hacia

la ética del anarquismo como hacia el uso mismo del término para describir las prácticas. Si bien este relativismo moral puede no parecer tan problemático según Franks, he intentado demostrar que, de hecho, restringe la agencia moral involucrada en las prácticas de la misma manera que, según argumentan los postanarquistas, lo hace la afirmación de un telos universal. Esto se debe a que, para los agentes inmersos en prácticas sociales, los recursos disponibles para la evaluación moral dificultan el cuestionamiento del telos, los bienes internos y las virtudes de esa práctica. La única manera de evaluar estas características es mediante métodos diseñados para legitimarlas. Así pues, el anarquismo práctico de Franks, como alternativa al relativismo moral o al universalismo, parecería desmoronarse en el primero.

La solución, sugiero, no es rechazar por completo el anarquismo práctico. De hecho, la introducción de la teoría de la práctica social en la ética anarquista es una iniciativa increíblemente prometedora y tiene mucho que ofrecer al movimiento anarquista en términos de alineación ética. Sin embargo, sin la inclusión de cierto nivel de universalismo moral, como en el caso posterior de MacIntyre, se le acusa de relativismo, lo que dificulta su aplicación teórica y práctica.

Referencias

- Bakunin, M. (1973). "Dios y el Estado". En Michael Bakunin. Escritos selectos (A. Lehning, Ed.). Londres: Jonathan Cape: 111–35.
- Cohn, J. (2002). "¿Qué es el postanarquismo 'post'?", *Cultura posmoderna*, (13)1. Recuperado de http://muse.jhu.edu/journals/postmodern_culture/v013/13.1cohn.html
- Cohn, J., y Wilbur, S. (2003). "¿Qué tiene de malo el postanarquismo?", de The Libertarian Library, recuperado el 7 de julio de 2007 de <http://libertarian-library.blogspot.com/2007/07/cohnand-wilbur-whats-wrong-with.html>. Publicado originalmente en The Institute of Anarchist Studies.
- Franks, B. (2010). "El anarquismo y las virtudes", *Anarquismo y filosofía moral* (B. Franks y M. Wilson, Eds.), Londres: Palgrave: 135–60.
- (2008). "Postanarquismo y metaética", *Estudios Anarquistas*, (16)2, 135–53.
- (2007). "Postanarquismo: una evaluación crítica", *Journal of Political Ideologies*, (12)2, 127–45.
- (2006). *Alianzas rebeldes: Los medios y los fines de los anarquismos británicos contemporáneos*. Edimburgo: AK Press.

Glavin, M. (2004). "Poder, subjetividad, resistencia: Tres obras sobre el anarquismo posmoderno", *The New Formulation*, (2)2. Recuperado de: <http://www.newformulation.org/4glavin.htm>

Lyotard, JF (1984). *La condición posmoderna: un informe sobre el conocimiento* (G. Bennington y B. Massumi, Trad.). Minneapolis: University of Minneapolis Press.

MacIntyre, A. (2006). "¿Qué más hay que decir? Un comienzo, Aunque es solo un comienzo, al decirlo. *Analyse & Kritik*, (30)1, 261–76.

— (1999). *Animales racionales dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Londres: Duckworth.

— (1994). "Una respuesta parcial a mis críticos", en *Después de MacIntyre. Perspectivas críticas sobre la obra de Alasdair MacIntyre* (J. Horton y S. Mendus, eds.). Cambridge: Polity Press: 283–304.

— (1985). *Después de la virtud. Un estudio sobre teoría moral*. (segunda edición). Londres: Duckworth.

Malatesta, E. (1977). *Errico Malatesta: su vida e ideas*. Londres: Freedom Press.

May, T. (1994). *La filosofía política del anarquismo postestructuralista*. Pensilvania: Pennsylvania State University Press.

Midgley, M. (1974). "El juego del juego", *Filosofía*, (49)189, 231–53.

Newman, S. (2001). De Bakunin a Lacan: Antiautoritarismo y la dislocación del poder. Oxford: Lexington Books.

Quine, WV (1968). "Relatividad ontológica", *The Journal of Philosophy*, (65)7, 185–212.

Winch, P. (1958). La idea de una ciencia social. Londres: Routledge.

XI. EL CUERPO DE LA CONDENADA SALLY: CAMINOS PARA LA TRANSFORMACIÓN DEL ANARCA-ISLAM

Mohamed Jean Veneuse⁷³

Prefacio

El caso que investigo es el de Sayyid-Sally, una estudiante de medicina transexual egipcia de la Universidad Al-Azhar, una institución preeminente para los estudios religiosos islámicos, que fue expulsada en 1982 debido a su identidad de género. En este artículo, examino la postura de Al-Azhar, el edicto judicial o fatwa, con respecto a Sayyid-Sally. Porque incluso después de la revelación de la identidad de Sayyid-Sally, su operación de cambio de sexo e incluso

⁷³ Mohamed Jean Veneuse es un anarquista musulmán autoidentificado.

después de que Al-Azhar admitiera la existencia de la categoría de "hermafrodita" en ciertas interpretaciones legales islámicas, las orientaciones de género heteronormativas aún fueron restablecidas y reelaboradas por Al-Azhar. Argumento que la postura de Al-Azhar corresponde a un orden lógico binario que distingue entre hermafrodita natural y hermafrodita no natural. Sayyid-Sally fue tolerado en el mejor de los casos, incluso cuando nueve años después el Tribunal Administrativo de El Cairo revocó la decisión de Al-Azhar de expulsarlo. Sostengo que el anarquismo, como orientación política y filosófica, puede influir de forma única en el islam y llevar el debate más allá de una práctica o mera tolerancia para contribuir al desarrollo de una doctrina de aceptación. Hago esto para ayudar a musulmanes y anarquistas de mente abierta (no esencialistas *ni* dogmáticos) a comprenderse mejor y, por lo tanto, a colaborar más eficazmente en el contexto de lo que Richard J.F. Day ha denominado los movimientos sociales «más recientes».

Introducción: Una historia

En 1982 Sayyid Abd'Allah, un estudiante de medicina transexual de 19 años, en la Universidad Al-Azhar –una institución preeminente de estudios religiosos islámicos en

El Cairo, Egipto– 'consultó a una psicóloga⁷⁴, Salwa Jurgis Labib, alegando sufrir una profunda depresión'. Salwa

74 Deleuze y Guattari critican la práctica del psicoanálisis, y que yo tomo como parte de la práctica de la psicología (una ciencia conductual de la mente, la emoción, con un enfoque particular en el componente neurológico) escribiendo: “[Un psicoanalista] se presenta a *sí* mismo como un punto ideal [un sacerdote] de subjetivación que lleva al paciente a abandonar viejos puntos llamados neuróticos [...] en todo lo que el paciente dice o hace, él o ella es un sujeto del enunciado, eternamente psicoanalizado, pasando de un procedimiento lineal a otro, tal vez incluso cambiando de analista, volviéndose cada vez más sumiso a la normalización de una realidad dominante [impuesta]” (1980: 130–1). Al visitar Salwa, Sayyid–Sally se topó con el poder fálico, el poder masculino y los rituales totémicos edípicos de la terapia clínica, presentes en una terapia tradicional cuyo fundamento analítico predominante se pudre en prácticas sordas a la voz de la sinrazón (Deleuze, 1990: 18). La psicología volvió ininteligible y desestimó el reconocimiento de Sayyid cuando afirmó «Soy una Ella», en lugar de escuchar (Guattari, 1989: 39). En su encuentro con la psicología, Sayyid–Sally también «se vio sometida a las leyes específicas del capitalismo, o del mercado interno del psicoanálisis» (Guattari, 1995: 119). Es una función del 'contrato' psicoanalítico reducir los estados vividos por el paciente, traducirlos en fantasías y en 'perturbaciones sexuales' (Guattari, 1995: 119). Los psicólogos, son psicoanalistas "los saboteadores del deseo" (Guattari, 1995: 129), en el sentido de que "neurotizan todo y a través de esta neurotización contribuyen no solo a producir neuróticos cuyo tratamiento nunca termina sino también psicóticos en la forma de cualquiera que se resista a la edipización [o] su 'idealismo[s]'" (Deleuze, 1990: 18). La consecuencia de lo cual es en el caso de Sayyid–Sally, la psicología como un "análisis tradicional [occidental] tomó en cuenta nada de esta experiencia"; es decir, la identificación de Sally como mujer; la psicología adopta para sí misma "el falo como su símbolo" (Guattari, 1995: 86). Las actitudes islámicas dogmáticas contemporáneas, tanto discursivamente como en la práctica, desafortunadamente deben chocar más con las percepciones medievales, quizás más radicales, del género y la sexualidad en el islam. Assad AbuKhalil percibe este cambio drástico como producto de los intentos coloniales y poscoloniales de «adaptar las costumbres sexuales y morales a

examinó a Sayyid y concluyó que 'la identidad sexual de Sayyid estaba psicológicamente perturbada'. Clínicamente, Sayyid fue considerado 'un hermafrodita psicológico (Mu-Khunath nafsiyan)'.

Después de tres años de tratamiento psicológico y de realizar 'todos los esfuerzos posibles para restaurar la identidad sexual masculina de Sayyid', pero sin éxito, Salwa decidió derivar a Sayyid a un cirujano, Izzat Asham Allah Jibra'il. Esto fue 'para que Sayyid pudiera someterse al proceso de cirugía de cambio de sexo, que finalmente tuvo lugar el 29 de enero de 1988'.

Sin embargo, antes de la cirugía, Izzat remitió a Sayyid a otro psicólogo, Hani Najib, quien llegó a un diagnóstico similar al de Salwa y coincidió en que la cirugía sería la mejor opción. Como preparación para la cirugía, Sayyid se inyectó hormonas femeninas mientras experimentaba con vestirse como una mujer y convivir con personas del sexo opuesto. Esto duró un año, tras el cual Izzat le extirpó el pene a Sayyid,

los códigos de conducta occidentales (principalmente cristianos)» (1993: 34). AbuKhalil escribe: «Lo que en la actual Arabia Saudita, por ejemplo, se considera conservadurismo sexual se debe más al puritanismo victoriano que a las costumbres islámicas. Es bastante inexacto atribuir las costumbres sexuales imperantes en la sociedad árabe actual al islam. Originalmente, el islam no tenía el mismo juicio severo sobre la homosexualidad que el cristianismo. La homofobia, como ideología de hostilidad hacia las personas homosexuales, fue producto del Occidente cristiano» (ibid., 32).

creando un nuevo orificio urinario y una vagina artificial⁷⁵ (Skovgaard–Peterson, 1997: 320).

75 Rusmir Music escribe: “La faloplastia puede crear un pene de carne y hueso que puede desprivilegiar la originalidad de uno biológico, mientras que los tratamientos de testosterona pueden, de manera similar, hacer crecer una barba en un cuerpo que de otro modo sería femenino. Aunque amenaza el orden, la vaginoplastia (es decir, la castración) todavía crea un cero–nada, mientras que la faloplastia crearía un uno–potente. La suposición de que la transición de género recorre una trayectoria de hombre a mujer expone la necesidad de negar el proceso inverso” (2003: 46–8). La resistencia a los hombres trans, en parte a través de la eliminación misógina bajo la terminología masculina, cree Marjorie Garber, radica en “una creencia furtiva de que no debería ser tan fácil 'construir' un 'hombre', es decir, un cuerpo masculino” (1997: 102), es decir, un pene. Aunque “crear una vagina no preserva el pene, parece haber un impulso a complacer los deseos masculinos, siempre y cuando se niegue el período liminal y las mujeres trans vivan una vida heterosexual. Ya se ha discutido una gratificación similar de los deseos masculinos en las actitudes hacia un hombre joven, que puede proporcionar placer hasta que él mismo se convierte en un hombre adulto y lo disfruta. Crear un pene, por otro lado, incluso si es artificial e “imperfecto”, cuestiona seriamente lo que define a un “hombre real”. Sally no tiene útero, ovarios ni la capacidad de menstruar o tener hijos; presumiblemente, sus cromosomas también son XY, los de un hombre normativo. El “sexo” de Sally fue decidido –de nuevo como con los khunthas, no por el sujeto, sino a través de un certificado legal– con base en la percepción visual de sus genitales” (Music, 2003: 46–8). En un artículo publicado en la Revista Médica Saudí, Taha y Magbool, al igual que Al–Azhar y Tantawi, intentan establecer el patrón de los “trastornos” intersexuales en Arabia Saudí. Los autores escriben que “el factor más importante para la asignación de género femenino es la inadecuación fálica” (1995: 18), pero lamentablemente no se detienen a reflexionar sobre qué normas heterosexuales determinan si un falo es “adecuado” o no.

La noticia de la cirugía se dio a conocer el 4 de abril de 1988, en la entrevista de Al-Ahram con Sayyid⁷⁶. Casualmente, la cirugía de Sayyid implicó consecuencias de órdenes religiosas, estatales, administrativas y legales autoritarias, 'además de despertar interés en los medios egipcios y la población en general'. La primera consecuencia fue 'la negativa del decano de la Facultad de Medicina de Al-Azhar a permitir que Sayyid, ahora en el cuarto año de sus estudios, escribiera sus exámenes finales para graduarse'. La segunda fue 'la negativa del decano a su traslado a la Facultad de Medicina para mujeres'. Para Al-Azhar, Sayyid 'se convirtió en el símbolo de lo que es moralmente incorrecto en nuestra era', un Khawal; un 'hombre afeminado dispuesto a desempeñar un papel pasivo, femenino, en las relaciones sexuales con otros hombres'; 'un término de abuso bien conocido en Egipto que denota el tipo más bajo y despreciable de hombría'. Considerado una puerta al hermafroditismo, percibido en sí mismo como capaz de conducir al abominable delito de la homosexualidad (Skovgaard-Peterson, 1997: 326). Al-Azhar estableció un comité para investigar el cuerpo de Sayyid, compuesto por el Consejo de la Fatwa (Lajnat Al-Fatwa) y el Muftí del Alto Consejo para Asuntos Islámicos (Al-Majlis Al-

76 Sally en una entrevista con Al-Ahram, un periódico nacional, habló de sus dificultades en Al-Azhar que se remontan a mucho antes de la operación: "Es extraño que todavía quieran castigarme, porque en realidad me he convertido en mujer, —como si hubiera cometido un crimen en el momento en que entré en la sala de operaciones" (Al-Ahram, 4 de abril de 1988: 10; Skovgaard-Peterson, 1997: 320).

Aola li Sh–Shu'un Al–Islamiya). El comité examinó el cuerpo de Sayyid, realizando, entre otras cosas, una ecografía de próstata, tras la cual concluyeron que Sayyid era cien por cien masculino, tanto exterior como interiormente. Sayyid se negó a ser examinado de nuevo por el comité después de eso. En respuesta, el comité declaró: 'Aquí tenemos a un joven musulmán que estudia en la venerable universidad islámica Al–Azhar, que consulta a especialistas de psicología occidental y se le dice que siga sus inclinaciones perversas para convertirse en mujer y lo que sale no es ni masculino ni femenino, sino algo intermedio entre los dos' (Skovgaard–Peterson, 2007: 5). El comité procedió a afirmar que el cirujano debería 'ser condenado de conformidad con el artículo 240 del código penal islámico por elegir haber infligido ['mutilación' y] lesión permanente a su paciente'. Irónicamente, fue durante este tiempo que el representante principal del Sindicato de Médicos⁷⁷ (Niqabat al–Atba) de Giza, asignó a un médico, Husam ad–Din Khatib, para investigar el caso, citando al cirujano, Izzat, al anestesista, Ramzi Michel Jadd, y a la psicóloga Salwa ante una junta médica. Todos los cuales dictaminaron que los tres médicos en cuestión cometieron un error profesional; No habían logrado confirmar científicamente la existencia de la condición patológica de Sayyid antes de la cirugía; una acusación que los médicos supuestamente admitieron. En particular, la junta y el Sindicato, al igual que Al–Azhar,

77 'Desde 1984, el Sindicato había estado dominado por un movimiento islámico' (SkovgaardPeterson, 1997: 320).

criticaron duramente al cirujano; afirmaron que «Izzat había cometido un grave error médico al no confirmar la presencia de una enfermedad [hermafroditismo psicológico] antes de la operación»; «el procedimiento correcto habría sido suspender el tratamiento hormonal y continuar con una cura puramente psicológica» (Skovgaard–Peterson, 2007: 5).

No fue hasta el 14^{de} mayo de 1988, que el Sindicato de Médicos envió una carta al Gran Mufti de la República de Egipto –el erudito principal de la Universidad Al–Azhar– Sayyid Tantawi, pidiéndole que emitiera una fatwa⁷⁸, una resolución religiosa, sobre el asunto. La fatwa de Tantawi llegó el 8 de junio de 1988, concluyendo que si el cirujano testifica que la cirugía era la única cura para Sayyid, la cirugía está autorizada. Sin embargo, Tantawi continuó, "este tratamiento no puede resultar únicamente de un deseo psicológico individual de cambiar de sexo, ya que eso amenazaría los principios, valores, ética y religión de la

78 De mi entrevista con Peter Lamborn Wilson, alias Hakim Bey, durante mi investigación en el Proyecto Affinity: “Se puede emitir una fatwa, pero que alguien la siga es un proceso voluntario [...] es cuestión de si [la Ummah – la comunidad musulmana en general] acepta esas fatwas” (Entrevista a Peter Lamborn Wilson en el Proyecto Affinity, 2006). Además, Wilson continúa: “La forma de hacerlo [emitir una fatwa] sería señalar que no hay jerarquía en el islam. No hay un Papa que pueda recurrir a sus cardenales en este asunto” y esa es “la razón por la que el lenguaje es importante, de lo que se supone que trata la teoría” (Peter Lamborn Wilson, Entrevista al Proyecto Affinity, 2006). Véase <http://affinityproject.org/interviews/plw1.html> para una transcripción de la entrevista.

sociedad egipcia". La fatwa emitida por Tantawi era vaga y poco clara sobre si el "hermafroditismo psicológico" –un término clínico adoptado por Al-Azhar de la "psicología occidental" y utilizado sistemáticamente para describir a Sally– constituía una razón médica suficiente y admisible o no para aceptarla como transexual. Es decir, en cuanto a lo que su aceptación significaría para el establecimiento de un espacio islámico de derechos para ella y otras personas transexuales. Para Tantawi, Sayyid «había sido un hombre, y seguía siendo un hombre, pero ahora menos, porque la habían despojado de sus órganos sexuales masculinos y se le habían atribuido órganos femeninos artificiales (e “imperfectos”). No era un hombre completo, definitivamente no era una mujer, ni una verdadera hermafrodita» (Skovgaard-Petersen, 2007: 326). En cuanto al Sindicato, este eliminó a Izzat «de sus registros de miembros y el anestesista fue multado con 300 libras egipcias por su participación en la operación».

Sin 'ninguna evaluación positiva de la cirugía en la prensa', el 29 de diciembre de 1988 el asunto fue finalmente remitido al Estado⁷⁹, con el Fiscal General y su fiscal adjunto

79 En general, «los sistemas jurídicos árabes pueden considerarse de origen civil, trasplantados durante el encuentro colonial con las potencias europeas y que posteriormente desarrollaron su propia identidad indígena, al igual que otros sistemas jurídicos poscoloniales, pero conservando al mismo tiempo los rasgos característicos de su origen continental» (Shalkany, 2006: 1). Por otro lado, «los países árabes se regían por un sistema jurídico islámico antes del encuentro colonial, y esta herencia islámica parece seguir influyendo en su estructura normativa hasta la actualidad» (ibid.). Es útil notar que el caso

absolviendo 'al cirujano del cargo, Artículo 240, de infligir daño permanente y mutilar' el cuerpo de Sally mediante cirugía. Según el informe final del Fiscal General, publicado un año después en octubre de 1989, Sally podía ser considerada una mujer y la 'cirugía se había realizado correctamente de acuerdo con el estándar, las reglas y los códigos de este tipo de operaciones'. Las quejas de Sally, sin embargo, 'no terminaron, ya que Al-Azhar continuó negándose a reconocerla como mujer o admitirla en la Facultad de Medicina para mujeres'. Desde la propuesta de Sally, Al-Azhar comenzó la documentación e institucionalización⁸⁰ de casos de lo que ellos consideran 'hermafroditas naturales'. Para Al-Azhar, un hermafrodita natural es aquel que posee «dos órganos sexuales naturales, masculino y femenino, y que se caracteriza por el órgano

en cuestión no está explícitamente situado en el ámbito de un tipo de ley islámica situada en El Cairo, Egipto, aunque lo que subyace al núcleo de la disputa son puntos de vista divergentes sobre la base moral y política islámica del lugar de la transexualidad y los transexuales en la interpretación del Islam de Al-Azhar, si no, también indica un problema sistematizado con una República que promueve la burocracia y los chismes entre su gente como un medio para ocupar a sus ciudadanos de lo que sucede en los escalones superiores de los asuntos estatales.

80 Fuera del marco del orden imperial de los Estados-nación o del Imperio, las instituciones son ineficaces. En el mejor de los casos, «el antiguo marco institucional contribuye a la formación y educación del personal administrativo de la maquinaria imperial, la 'capacitación' de una nueva élite» (Hardt y Negri, 2009: 5). En cuanto al capitalismo, tiende a convertir a los Estados-nación en «meros instrumentos para registrar los flujos de mercancías, dinero y población que ponen en movimiento» (Hardt y Negri, 2009: 5).

sexual del que orina con mayor frecuencia». Cuando «hay cantidades iguales de orina, hay ambigüedad», afirma Al-Azhar. Se debe «esperar a que el hermafrodita alcance la pubertad y entonces buscar la aparición de algún rasgo de masculinidad, pero si no aparece ninguna de estas características (vello facial, embarazo, lactancia, o si, por el contrario, aparecen, pero de forma contradictoria), existe una ambigüedad fundamental, y se trata de un verdadero hermafrodita» (1985: 41). No fue hasta noviembre de 1989 que Sally recibió un certificado⁸¹ «que declaraba que era mujer, aproximadamente dos años después de la cirugía». Pasaría otro "año y medio antes de que el Tribunal Administrativo revocara la decisión de Al-Azhar de expulsar a Sally antes de que se le permitiera entrar a cualquier universidad que deseara para aprobar sus exámenes finales y convertirse en doctora" (Skovgaard-Peterson, 2007: 3).

Este artículo tiene dos partes más. En la primera parte critico la fatwa de Tantawi y su defensa de las binariedades de género⁸² en una “sociedad poscolonial donde el poder

81 Es interesante que un «Certificado» se convirtiera en lo necesario para que la imagen de Sally, públicamente, es decir, a través de su determinismo, se corrigiera y se hiciera realidad. Un certificado, savia de madera sin reciclar, era lo que se necesitaba para permitir lo que ya se permitía, secular y legalmente, de la propia Sally.

82 Tanto Al-Azhar como los psicólogos involucrados en este caso pusieron en práctica la lógica binaria; una lógica que, como describe Marjorie Garber, es aquella en la que los requisitos especulares se extienden al «escenario ideal [...] en el que la posición social, el rol social, el género y otros indicadores de identidad de una persona en el mundo podrían interpretarse

público es un monopolio de aquellos marcados por su género como hombres (adultos), [en cuanto a] aquellos no tan marcados que, como tales, no eran una amenaza, ni su identidad de género era un foco de gran preocupación [...] Más problemático fue el caso de los hombres que mantenían una imagen pública como hombres, pero que en su comportamiento sexual privado asumían un rol sumiso [sic]” (Rowson, 1991: 72). Como anarquista musulmán⁸³, esta

sin ambigüedad ni incertidumbre» (26). Para Al-Azhar, como se demostró teóricamente con el caso de la psicología egipcia, desde 1982, «cada ser humano tiene un solo sexo, que es su verdadero sexo, y que de alguna manera existe la idea de que el hermafrodita está en camino de entrar o salir de su estado [o estados] –es decir, el hermafroditismo como proceso [es uno] que se reduce a ser constantemente movimientos corporales y psicológicos, manifestaciones que niegan este verdadero sexo» (Skovgaard-Peterson, 2007: 8). La “verdadera preocupación de Al-Azhar llegó tan lejos como para desear establecer de la forma más precisa y estricta posible los límites de los sexos” y que fue “tan lejos como fue posible en detalle [al tiempo que se daba cuenta] de lo difícil que son detallar las fronteras intersexuales y la importancia que tienen a los ojos de la conciencia musulmana que se ve cada vez más obligada a establecer un muro impenetrable entre los sexos” en la medida en que sea para los fines del matrimonio – Nikah (Bouhdiba, 1985: 42). Afrey y Anderson también lo explican muy bien: “Existe una tradición en los movimientos nacionalistas de consolidar el poder a través de narrativas que afirman el patriarcado y la heterosexualidad obligatoria, atribuyendo la anormalidad sexual y la inmoralidad a una élite gobernante corrupta que está a punto de ser derrocada y/o es cómplice del imperialismo extranjero” (Afrey y Anderson, 2005: 161). Todo esto ha llevado a que los estudios “occidentales” y “orientales” “sufran un estado de desorden en el etiquetado” (Shalkany, 2006: 1).

83 No mostraré cómo las identidades aparentemente dicotómicas de musulmán y anarquista pueden coexistir mediante una interpretación anárquica del islam y una interpretación islámica del anarquismo, que llamo anarca-islam. Mi trabajo sobre el anarca-islam está disponible en:

crítica de la fatwa de Tantawi sirve para promover aún más una práctica ética y política que puede servir a los musulmanes y anarquistas que colaboran en lo que Richard JF Day llama los Movimientos Sociales Más Nuevos⁸⁴ (Day, 2005: 9). En términos generales, los anarquistas "occidentales"⁸⁵ y los activistas de la Nueva Izquierda se ven

http://theanarchistlibrary.org/HTML/Mohamed_Jean_Veneuse__Anarca-Islam.html

84 Lo que distingue a los Movimientos Sociales Más Nuevos de otros movimientos sociales antiimperialistas, según Richard J.F. Day, es que se caracterizan por practicar una lógica de afinidad; por ser «relaciones no universalizadoras, no jerárquicas y no coercitivas basadas en la ayuda mutua y compromisos éticos compartidos» (Day, 2005: 9). En otras palabras, los Movimientos Sociales Más Nuevos no se centran en concepciones esencialistas de la política identitaria, una concepción universal del cambio social –en línea con la lógica de la hegemonía de Antonio Gramsci– y, por lo tanto, en una revolución de masas impulsada por los oprimidos para restaurar la justicia en el mundo en el que vivimos.

85 En el invierno de 2008, presenté una propuesta para abordar el tema de la «Transexualidad en el Islam», utilizando específicamente el caso práctico de Sayyid-Sally, en la Conferencia «Renovando la Tradición Anarquista» (RAT) en Vermont. Los anarquistas organizadores la rechazaron cortésmente. Mi intención era delimitar la idea errónea en cuestión y hacerlo públicamente con los anarquistas. La respuesta es la siguiente: “Apreciamos mucho su segunda propuesta de 'Caminos para la Transformación del Islam' y su esfuerzo por aclarar la importancia y los riesgos de dicho proyecto para los anarquistas. Dicho esto, declinaremos la presentación este año, principalmente porque no creemos que RAT, con todas sus limitaciones, sea el contexto más apropiado para la conversación. La transexualidad parece un tema lo suficientemente sensible en las comunidades musulmanas como para abordarse en contextos donde hay una participación significativa de personas que se identifican como musulmanas o tienen un interés en la tradición (incluso si la han abandonado). No parece una conversación que se pueda tomar a la ligera por un grupo de personas que, en su gran mayoría, no

pertenecen a una comunidad musulmana y saben muy poco sobre ella. Entiendo que eso no es cierto en absoluto en su caso, pero sí lo es para la gran mayoría de los participantes de RAT. Lamento que RAT sea tan homogéneo como es, y he intentado de diversas maneras cambiar eso a lo largo de los años que llevo participando. Pero no he tenido mucho éxito, y en ese sentido, son nuestras deficiencias. como organizadores que nos han llevado a llegar a esta decisión, y no una debilidad de su propuesta o de su propia como presentador. Espero que lo entienda. Esperamos que todavía se una a nosotros en RAT este año”. La respuesta, creo, es indicativa de una cierta sensibilidad, debido a la prevalencia de la idea errónea entre los anarquistas, si no también entre la Nueva Izquierda, de que todas las interpretaciones del Islam y todos los musulmanes son transfóbicas; por lo tanto, hay una abstinencia de abordar el tema. Estoy en contra de esta visión porque camufla las diferencias entre musulmanes y anarquistas, obstaculizando la amistad y el trabajo de "solidaridad". Este dilema con la conferencia de RAT no es un incidente aislado. Por ejemplo, los anarquistas asociados con la Federación Anarquista en Londres, Inglaterra, produjeron un artículo en su número de diciembre de 2001 nivelando reduciblemente la multiplicidad de diferentes interpretaciones del Islam como monolítico, fundamentalista, reaccionario, homo–trans–queerfóbico y opresivo hacia las mujeres; “El islam es el enemigo de todos los amantes de la libertad”, afirmaron los anarquistas en cuestión. En otro artículo titulado “Islam y anarquía se unen” (2003) en Info–shop, dos blogueros anarquistas, 'PJP' y 'Brain–Fear', escribieron: “Cualquier forma de religión es control del pensamiento; el islam es sexista y homófobo [...] Si [los musulmanes] se tomaran en serio el anarquismo, habrían abandonado los aspectos sexistas y homófobos de la religión y acentuado sus aspectos más libertarios”. Más adelante, en referencia al artículo, en el mismo blog, otro bloguero, "Burning–man", expresa un sentimiento similar, aunque bastante conmovedor, sobre un "anarcoislam" secundario: "El anarcoislam es la cosa más absurda que he oído en mi vida. El islam se trata de sumisión. Esclavitud de Alá y todas esas tonterías. Tiene un conjunto de normas y conducta extremadamente rígido y, aunque más ilustrado que otras religiones monoteístas en varios aspectos importantes, nunca experimentó nada parecido a la Reforma. Es reaccionario, procapitalista, proesclavista, imperialista y misógino hasta la médula".

predominantemente subsumidos, sin oposición más allá de las representaciones fundamentalistas y orientalistas⁸⁶ del Islam y los musulmanes a las que están expuestos; la percepción generalizada, entre los anarquistas en particular, de que todos los musulmanes y las interpretaciones del Islam son autoritarios, dogmáticos y transfóbicos no es difícil de probar⁸⁷. Esta percepción obstaculiza la relación entre

86 Por orientalista me refiero a la representación o visión fascista que se impone al Otro asiático, los habitantes de los baños turcos *otomanos*. adscribir y mercantilizar una representación particular de "lo otro", transformando las actividades sexuales musulmanas en algo mucho más promiscuo y "licencioso que cualquier cosa jamás vista en Europa" (Shalkany, 2006: 7; véase *Orientalism* (1978) de Edward Said y *Desiring Arabs* (2007) de Joseph Massad. Como escribe Massad, haciéndose eco de Said: "mientras los orientalistas exploraban las prácticas y los deseos sexuales de los árabes medievales, los antropólogos occidentales exploraban las vidas y prácticas sexuales contemporáneas no solo de los árabes sino también de los nativos de África, Asia, Australia y las Américas. Fue en el contexto de la "etnografía" que los lectores árabes comenzaron a leer relatos orientalistas. Influenciados por tales lecturas, y especialmente por el juicio orientalista de que la cultura árabe se había "degradado" a una era de "decadencia" bajo los otomanos, la mayoría de los escritores árabes desde mediados del siglo XIX se vieron abrumados por una sensación de crisis con respecto a [...] su "cultura", su "lengua", su orden político y económico, sus 'tradiciones', sus opiniones sobre su propia 'herencia', incluso el propio 'Islam', en resumen, una enfermedad que afligía a toda la 'civilización' árabe islámica [...] 'atraso', 'decadencia', 'declive moral', 'irracionalidad' y, sobre todo, 'degeneración', resultado de siglos de dominio otomano caracterizados, en el mejor de los casos, por el estancamiento o, en el peor, por el retraso de las cosas árabes (y a veces musulmanas)" (2007: 8).

87 Foucault escribió una vez: "en el nivel del Estado socialista [...] encontramos racismo en acción [...] siempre que un socialismo insiste, básicamente, en que la transformación de las condiciones económicas es la condición previa para la transformación, para la transición del Estado

musulmanes y anarquistas que colaboran políticamente a través de grupos como No One Is Illegal⁸⁸ (NOII) y Solidarity

capitalista al Estado socialista (o en otras palabras, siempre que intenta explicar la transformación en términos de procesos económicos, no necesita, o al menos no de inmediato, racismo” (1976: 245). El socialismo, biopolíticamente, ha sido históricamente antagónico hacia la religión; esto no quiere decir que no tenga razonamientos justificables. Sin embargo, la visión eurocéntrica, arraigada en la percepción esencialista de que “Dios [y la religión encadenada de Dios solo poseen] promesas [...] nulas y sin valor [...] solo cumplidas por la subordinación del hombre” (Goldman, 1969: 5–7) es evidente no solo en la declaración antecedente de Emma Goldman, sino también en el anarquismo clásico y las prácticas del socialismo del siglo XIX hasta la Nueva Izquierda actual. Gandhi de manera similar cree en la existencia de esta crisis, entre la religión y la izquierda, y la necesidad de que el socialismo reexamine esta idea errónea con respecto a la religión, o al menos las religiones que se orientan, teológica y prácticamente, como antiautoritarias y anticapitalistas; en otras palabras, religiones que comparten afinidades ético–políticas con el socialismo. Gandhi escribe en apoyo de Robert Blanchford –quien explícitamente afirmó que el socialismo era una creencia religiosa– y quien dijo: “Tenemos el derecho de rechazar el nombre de socialistas a aquellos que no han comprendido la verdad económica. Pero una teoría económica por sí sola, o cualquier número de teorías económicas, hará una religión [...] deben ampliar su definición de socialismo [...] debemos extraer todas las implicaciones éticas y espirituales de estos esfuerzos y deseos por un orden social más justo [...] Está tomando forma una nueva concepción de la vida, a la cual es afecto, si no locura, rechazar el nombre de Religión” (2006: 123).

88 NOII es un foro para una coalición informal de activistas que resisten la globalización neoliberal en relación con sus vínculos con el desplazamiento de personas del Sur obligadas a abandonar sus hogares debido a la persecución, la pobreza o la opresión [y] la explotación colonial (Day, 2005: 189–90). Estas personas del Sur parten solo para ser categorizadas como 'extranjeros ilegales' por los países del G8, supuestamente benévolo, donde buscan refugio; se les niegan los mismos derechos que a los ciudadanos

Across Borders (SAB)⁸⁹ en los movimientos sociales más nuevos (Day, 2005: 189–190). Se trata de una práctica a la que Leela Gandhi –siguiendo a Jacques Derrida, Jean Luc Nancy y Maurice Blanchot– se refiere como una política de la amistad⁹⁰ en su texto *Comunidades afectivas*:

'normales' y, por lo tanto, enfrentan oportunidades limitadas y mayor degradación (Day, 2005: 189).

89 SAB es un grupo donde activistas musulmanes y anarquistas “participan en actividades de concientización y trabajo de casos de acción directa, y están comprometidos a reconocer que 'las luchas por la autodeterminación y por el libre movimiento de las personas contra la explotación colonial' son lideradas por las comunidades que luchan en las líneas del frente” (Day, 2005: 190).

90 La atención de Gandhi en su texto se dirige a la introducción de “actores occidentales no protagonistas en el drama del imperialismo [...] algunas formas 'menores' de [amistades construidas en torno al] antiimperialismo que surgieron en Europa, específicamente en Gran Bretaña, a finales del siglo XIX” (2006: 1). Un ejemplo que Gandhi utiliza para demostrar una política transnacional de amistad es cuando “en 1914, tras renunciar a su puesto en St. Stephen's y donar sus, reconocidamente, escasas posesiones al Congreso Nacional Indio, [CF] Andrews zarpó hacia Sudáfrica para apoyar a un tal MK Gandhi en su campaña a favor de los trabajadores indios contratados. Según los registros, Gandhi lo esperaba en el muelle” (2006: 14), escribe Gandhi. Un Andrews de luto, irreconocible, con la cabeza rapada y vestido con un dhoti blanco y una kurta de tela burda como la que usaría un trabajador contratado, se acerca a MK Gandhi, agachándose y tocándole los pies (Gandhi, 2006: 14). Este no es el único incidente que ocurrió. No fue una deificación de MK Gandhi por parte de Andrew, el hecho de que tocara los pies de MK Gandhi. Gandhi escribe: "En 1919, Andrews tocó otro par de pies indios" (2006, 14). El símbolo, el toque de pies, describe Gandhi, "es un rico simbolismo [...] un friso anticolonial icónico: el abogado indio formado en Londres desafiando las polaridades imperiales de clase y posición en un elaborado drama de época" (2006: 14). Andrews, un sacerdote anglicano, continúa Gandhi, revirtió temporalmente una “jerarquía civilizacional

pensamiento anticolonial, radicalismo finlandés y la política de la amistad (2006).

Concluyo la primera parte, tras haber criticado principalmente la fatwa de Tantawi, la postura de Al-Azhar y a los psicólogos en cuestión, señalando una lógica alternativa a su lectura dicotómica del género. Lo hago a través del concepto de devenir de Deleuze y Guattari, un concepto que heredaron de Friedrich Nietzsche. Mi objetivo es delinear las percepciones esencialistas y dogmáticas del género tanto para anarquistas como para musulmanes "occidentales". Y lo hago absteniéndome de analizar las prácticas sexuales de Sally y sus posibles intersecciones e insurrecciones contra el género, prefiriendo situar y discutir, con la mayor rigurosidad posible y el tiempo disponible, las políticas transgénero en el contexto de un Estado capitalista poscolonial bajo una dictadura militar: Egipto. No me interesa confundir el cuerpo transgénero de Sally con sus supuestas prácticas sexuales, a diferencia de la presunción de Al-Azhar, que asume que el cuerpo de Sayyid se sometió a cirugía para participar en prácticas sexuales queer. El género y la sexualidad⁹¹, como discursos, difieren. Pueden

fundamental del Imperio en un único gesto desafiante de abnegación” (2006: 14).

91 Debatir sobre la sexualidad en este caso de estudio en particular, en la medida en que se refiere a ella, no sería imposible, sino más bien difícil, dado el tiempo y el espacio asignados. La cirugía de Sayyid, tal como se presenta el caso, se relacionaba con una «paradoja en su identidad de género», pero posiblemente, igualmente, aunque difícil si no se prueba, con su deseo de

intersecarse, pero no están necesariamente correlacionados.

Con este contexto en el centro, en la segunda y última parte, concluyo el trabajo, abogando por una lectura más fluida del caso de Sayyid–Sally, hablando del afecto de Salwa y del establecimiento de un espacio de derechos islámicos, huquq, para la aceptación de los transexuales en el Islam⁹².

participar en prácticas homosexuales. Esto podría no ser así, dado que no hay evidencia que lo sugiera. No obstante, hablar de sexualidad incluiría, sin embargo, una discusión sobre la «heteronormatividad blanca» (24). Advierto –en consonancia con el análisis de Jasbir Puar en *Terrorist Assemblages* (2007) y Joseph Massad en *Re–Orienting Desire: The Gay International and the Arab World* (2002), quien presenta un argumento similar al de Puar en su crítica de la “universalización de los derechos de las personas homosexuales”– contra la importación de discursos homonacionalistas por parte de los movimientos LGBTQ de Occidente a Oriente (361–85). Khalid Duran, con demasiado pesimismo, profetiza que “un movimiento por los derechos de las personas homosexuales [en Oriente] no será visto como autóctono. Más bien, se consideraría objetable como otro síntoma más de la ‘occidentalización’, o lo que los jomeinistas han llegado a denominar ‘occidentalización’” (194).

92 De mi entrevista con Peter Lamborn Wilson, alias Hakim Bey, durante mi tiempo de investigación con el Proyecto Affinity: “La tolerancia [significaría o] es una especie de posición débil [con respecto a 'el otro'] y la aceptación [o tolerancia radical] una posición fuerte [con respecto a 'el otro']”. En otras palabras, no se trata solo de ecumenismo. No es una posición reformista. Es una posición bastante radical... [...] y [la aceptación] metió a Hazrat Inayat Khan en muchos problemas entre los musulmanes ortodoxos. Este movimiento todavía sufre de eso hoy en día. Pero en la India, existe esta tradición de eso, todavía persiste en la India más que en otros países donde el fundamentalismo / reformismo / modernismo ha barrido con las llamadas

La diferencia entre dos lógicas

A pesar de lo que puede parecer un precedente legal radical, la tolerancia final hacia la cirugía de cambio de sexo de Sally que se puede encontrar en la fatwa de Tantawi⁹³ no representa el primer caso de transexualidad en el Islam.

La República Islámica de Irán⁹⁴, estadísticamente hablando, se ha mantenido, detrás de Tailandia, entre 15.000 y 20.000 cirugías transexuales al año desde su legalización por el Ayatolá Jomeini en 1980. Además, y además de la existencia de transexuales durante la época del Profeta⁹⁵, como escribe Everett Rowson: "existe evidencia

creaciones medievales que conforman todo el encanto y la diferencia. Eso es lo que odian" (Peter Lamborn Wilson, 2006).

93 La fatwa de Tantawi llegó incluso a señalar que «de manera significativa, los nombres del psicólogo, el cirujano y el anestesiólogo revelan que son cristianos», cuando no existía ninguna prueba concreta de que los médicos se identificaran como cristianos (Skovgaard–Peterson, 1997: 328). De hecho, si el nombre del cirujano, Izzat Asham Allah Jibra'il, se interpretara como indicio de algo, es que la presencia de «Alá» –la palabra árabe–islámica que designa a Dios– indica que Izzat no es cristiano.

94 El siguiente sitio es un video del Ayatolá Jomeini legalizando las cirugías transexuales en Irán en 1980. Fecha de recuperación: 10 de julio de 2008. Obtenido de: (<http://www.videosift.com/video/Iranian-Ayatollahs-support-transexual-rights-and-sex-changes>).

95 Hay al menos un incidente que se relata para los musulmanes en la Tradición Oral (Del Libro / Sunan Abu–Dawud, Libro 32, Número 4095): “Narró Aisha, Ummul Mu'minin: Un mukhannath (eunuco) solía entrar a las esposas del Profeta (la paz sea con él). Ellas (la gente) lo contaban entre

considerable de la existencia de una forma de afeminamiento o travestismo públicamente reconocido e institucionalizado entre los hombres en la sociedad árabe preislámica y temprana islámica. A diferencia de otros hombres, a estos afeminados o mukhannathun se les permitía asociarse libremente con mujeres, asumiendo que no tenían ningún interés sexual en ellas, y a menudo actuaban como intermediarios matrimoniales o, menos legítimamente, como intermediarios" (1991: 671).

La visión de Tantawi, describe Abdulwahab Bouhdiba, era que: "todo lo que viola el orden [binario de género] del mundo es un grave desorden, una fuente de maldad y anarquía" (1985: 30). Para Tantawi, la "bipolaridad del mundo descansa en la estricta separación de los dos 'órdenes', el femenino y el masculino [y] que la mejor manera de lograr la armonía deseada por Dios es que el hombre asuma su masculinidad y que la mujer asuma su plena feminidad" (Bouhdiba, 1985: 30). Las afirmaciones rígidas y herméticas de Tantawi corresponden a una práctica de lógica binaria, una lógica que involucra constructos platónicos, esencialistas y oposicionistas como naturaleza /

aquellos que estaban libres de necesidades físicas. Un día, el Profeta (la paz sea con él) entró a nosotras cuando estaba con una de sus esposas, y estaba describiendo las cualidades de una mujer, diciendo: Cuando ella se acerca, lo hace con cuatro (pliegues en su estómago), y cuando se inclina hacia atrás, lo hace con ocho (pliegues en su estómago). El Profeta (la paz sea con él) dijo: ¿No veo que este (hombre) sabe lo que hay aquí? Entonces ellas (las esposas) observaron el velo de él".

cultura, negro / blanco, con nosotros / contra nosotros, verdad / *retórica*, habla / escritura, natural / antinatural; una lógica de un medio excluido. La construcción de estas cualidades a través de, y como, opuestos revela un deseo misógino de control y combinación. Los “miembros de estos pares binarios no son iguales. En cambio, el primer miembro de cada uno está destinado a dominar al segundo, que se convierte en el 'otro' del primero” (Flax, 1990: 36). Para Tantawi, Sally sufría “una enfermedad corporal que no se puede eliminar, excepto mediante esta operación” (Skovgaard–Petersen, 330). Tantawi habla de la cirugía como si fuera una cura que revela órganos sexuales “enterrados o cubiertos”. La opinión de Tantawi es que “Dios no envió una enfermedad sin enviar una cura para ella”, haciendo “una distinción entre una apariencia externa (zahir), que puede ser engañosa, y una esencia interna (batin), que siempre es verdadera” (332).

No es difícil ver resonancias entre zahir y batin y lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari denominan «los dos ejes, significación y subjetivación» (1980: 167). Guattari y Deleuze proponen que cada ser «posee dos sistemas semióticos muy diferentes» (1980: 167). El primer sistema, la significación (superficie), «no habla un lenguaje general, sino uno cuyos rasgos significantes se indexan a rasgos específicos de facialidad [...] definiendo zonas de frecuencia o probabilidad, delimitando un campo que neutraliza de antemano cualquier expresión o conexión inapropiada para

las significaciones apropiadas» (1980: 168). El primer sistema es una superficie, como un rostro es como un lienzo o un mapa, con distintas líneas de geografía y simetría, arrugas, rasgos faciales, símbolos, etc. El segundo eje es la subjetivación (profundidad) en la que nuestra subjetividad individual, como singularidad, se aloja en “conciencia, pasión y redundancias” (1980: 168).

La segunda es la forma en que nuestros ojos son agujeros negros; agujeros donde nuestra subjetividad correspondiente –“nuestra alma”– encuentra refugio, un abismo, como lo ilustra la metáfora hegeliana: “los ojos son las ventanas del alma” (Deleuze y Guattari, 1980: 167).

Es esta fricción entre la superficie y la profundidad, entre el cuerpo corpóreo y psíquico de Sayyid, entre zahir y batin, o lo que se atribuyó públicamente a la superficie de Sayyid versus lo que Sayyid pensó y sintió en profundidad, lo que Sayyid articuló como la incomodidad, la fuente de la "depresión extrema" y el motivo de la cirugía. Ser testigo de su superficie era ancla, clavaba su subjetividad y, en efecto, causaba una profunda insatisfacción por el grado de su profundidad, Sally deseaba la correspondencia de lo que se representaba en la superficie con su profundidad. La aplicación de la lógica binaria a este conocimiento de la superficie y la profundidad, zahir y batin, es lo que permitió a Tantawi dividir la categoría de hermafrodita en "natural" versus "no natural". Considerando, es decir, que el cuerpo no natural de Sally no se ajustaba a lo que Tantawi percibía

que debería ser: un hermafrodita natural. La fatwa de Tantawi "puede tan fácilmente marcar una tolerancia como indicar un enemigo que debe ser derribado a toda costa" (Deleuze y Guattari, 1980: 177). Como señala Rachel Adams, al "encontrarnos con 'fenómenos', contemplamos la disolución de nuestros propios límites corpóreos y psíquicos, el terror y la excitación de la fusión monstruosa con el mundo circundante. Si la formación de la identidad, ya sea individual o colectiva, implica un gesto dual de incorporación y repudio, los fenómenos nos recuerdan el exceso insoportable que se ha desprendido para conferir entrada al reino de la normalidad" (2001: 7). El 'fenómeno racional' detrás del cual funciona la lógica binaria es que cuando lo hace, ella, la máquina dominante del momento, como es el caso de la fatwa de Tantawi, opera rechazando "rostros que no se ajustan, o parecen sospechosos, pero solo en un nivel dado de elección"; Rechazando por miedo, por la amenaza de nuestra capacidad, como seres, de elección (Deleuze y Guattari, 1980: 177). Lo que hizo la fatwa de Tantawi fue producir "divergencias sucesivas: tipos de desviación para todo lo que elude las relaciones biunívocas, para establecer una relación entre lo que se acepta en primera opción y lo que solo se tolera en segunda, tercera opción, etc." (Deleuze y Guattari, 1980: 177). La "esencia" de Sally, o "Quién Sally sentía que era", en este sentido, puede estar oculta por la ropa o incluso los genitales externos, pero una vez descubierta, según la fatwa de Tantawi, se espera que se

ajuste a ciertas expectativas sociales, reajustando la ropa y/o los genitales según sea necesario.

La transfobia se asemeja al racismo en este sentido. Como describen Deleuze y Guattari, «el racismo opera mediante la determinación del grado de desviación del rostro del hombre blanco, que intenta integrar rasgos disconformes en oleadas cada vez más excéntricas y retrógradas, a veces tolerándolos en lugares determinados bajo condiciones determinadas [...] a veces borrándolos del muro, que nunca tolera la alteridad» (1980: 178). La jerarquía establecida en la fatwa de Tantawi no solo «operaba mediante la determinación del grado de desviación» con respecto al «hombre blanco no afeminado», como antiguo colonizador, o incluso al «hombre egipcio no afeminado» producido poscolonialmente en cada reocupación posterior, sino también en relación con lo que Tantawi cree que el Islam considera un «transexual natural». La lógica binaria practicada por Tantawi y Al'Azhar es del tipo que señala con el dedo y dice: "¡Ajá! No es un hombre ni una mujer, así que debe ser un travesti" (Deleuze y Guattari, 1980: 177). Esta lógica no es inherente al islam. No, la lógica de Al-Azhar y Tantawis se basaba en la idea de que ver implica saber, mientras que la esencia interna de Sally era descartada como un "trastorno psicológico" no solo por Al-Azhar, sino también por los psicólogos. Pero si ese fuera el caso, entonces "muéstrame a Dios". El problema con su visión era el tipo de lógica que aplicaban, de que el cuerpo de Sally no

correspondía a un verdadero "sexo, del que no sólo existen dos para cada ser humano", sino también a un tercer sexo según la admisión de Tantawi, en su propia lengua, con la categoría "Natural" (Skovgaard–Peterson, 2007: 3).

La distinción entre "natural" y "antinatural" demostró la construcción de Tantawi y Al–Azhar de una jerarquía con la categoría Transexual, con el propósito de institucionalización, especialmente en el caso de los Transexuales "Naturales" o "verdaderos". Su visión permite la percepción musulmana de que "cada ser humano tiene un solo sexo, que es su verdadero sexo, y que de alguna manera existe la idea de que el hermafrodita está en camino de adentrarse o alejarse de su estado [o estados]; es decir, el hermafroditismo como proceso [es uno] que se reduce a ser constantemente movimientos corporales y psicológicos, manifestaciones que niegan este verdadero sexo" (Skovgaard–Peterson, 2007: 8). Para Tantawi, el cuerpo de Sally no se articulaba ni se elevaba lo suficiente ni adecuadamente a la posición privilegiada de ser considerado un "verdadero caso de hermafroditismo" (Skovgaard–Peterson, 2007: 3). El propio Tantawi afirma: «Está permitido realizar la operación para revelar lo que estaba oculto de los órganos masculinos o femeninos. De hecho, es obligatorio hacerlo porque debe considerarse un tratamiento cuando un médico de confianza lo aconseja. Sin embargo, no está permitido hacerlo por el mero deseo de cambiar de sexo de mujer a hombre, o viceversa»

(Skovgaard–Petersen, 2007: 331). Tantawi quiere racionalizar la persona transgénero de Sally en su etapa liminal para disciplinarla, clasificándola y (re)insertándola, habiendo fingido que no estaba allí históricamente hablando, dentro de una dualidad de género normativa, en un esfuerzo por reforzar las jerarquías de género en Egipto, un país predominantemente musulmán. Tantawi cree que el secreto de Sally exigía una solución quirúrgica exacta y rápida a sus «signos y síntomas [...] todo se reducía al pequeño y sucio secreto» de «¿qué le pasa a Sayyid?». (Deleuze, 1985: 143). La lógica de Tantawi refuerza las dicotomías mente–cuerpo mediante la práctica de usar binariedades; una lógica acompañada de prácticas «cuyo funcionamiento no está garantizado por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por los métodos de control» (May, 1994: 67).

Más allá de esto, dado que hemos llegado a varios puntos de partida o preguntas consecuentes: ¿Acaso el viaje de Sally a través del infierno, la tiranía y la burocracia de la sociedad egipcia, indicó su transformación en «Mujer» y toda la red de feminidades esenciales que conlleva ser «Mujer»? ¿Acaso Sally, y posiblemente cualquier otra «Mujer», u «Hombre», como Sayyid (por ejemplo), no se está convirtiendo siempre en «Mujer»? Y este anhelo de Sally de «ser mujer», si este estado ideal existiera o pudiera existir, ¿no estaría militando en contra de este «estado ideal de Mujer»; o este «estado ideal de Mujer» se estaría militando

en contra de sí mismo? En otras palabras, la categoría «Mujer» está abierta a la apertura y al cuestionamiento a través de un gesto inscrito de hospitalidad (en virtud de la idea de «feminidad») grabado en ella, y que amenaza las concepciones esencialistas de ella. Mi argumento es que este gesto de hospitalidad o práctica característica de la «feminidad» está grabado en la categoría «Mujer»; que actúa, continuando una antigua tarea de «borrarse y reescribirse», permitiendo el florecimiento de nuevas expresiones de «Mujer». Es decir, «el espíritu de la feminidad» se establece, pero nunca se asienta, en diferentes caminos, vinculando y trayendo de vuelta, conectando como ramas de un árbol con otras cartografías, signos: sublimes, imaginarios, simbólicos, lingüísticos, ontológicos y epistemológicos, todas singularidades potencialmente femeninas, rizomáticamente interrelacionadas a través del deseo de «Mujer». Son estas singularidades las que desestabilizan la categoría «Mujer», la experiencia de convertirse en mujer. Es bajo esta luz que creo que Sally se estaba convirtiendo en hombre hacia una mujer. Sally se estaba convirtiendo en Sally.

Deleuze y Guattari escriben sobre una lógica alternativa a las binarias, el devenir. Puede haber “una mujer en devenir, un niño en devenir, que no se asemejan a 'la' mujer o a 'el' niño como entidades claramente molares (aunque es posible –solo posible– que la mujer o el niño ocupen posiciones privilegiadas en relación con los devenires)”

(Deleuze y Guattari, 1980: 275). Devenir “mujer no es imitar esta entidad ni siquiera transformarse [físicamente] en ella [...] estos aspectos indisociables del devenir –la mujer debe entenderse primero como una función de algo más” (ibid.). No es “imitar ni asumir la forma femenina, sino emitir partículas que entran en la relación [...] o la zona de proximidad, de una microfeminidad, en otras palabras, que producen en nosotros [cada uno] una mujer molecular” (ibid.). El devenir es la imaginación, entonces, la actualización de “proyectos perpetuos de autosuperación y autocreación, constantemente perdiéndonos y encontrándonos”, desestabilizando nuestro género a través de la actuación (Call, 2003; Butler, 1990). Un individuo ya es “una multiplicidad, la actualización de un conjunto de singularidades virtuales que funcionan juntas, que entran en simbiosis, que alcanzan una cierta consistencia” (Deleuze, 1993: 29). Una mujer “como entidad molar tiene que devenir mujer para que el hombre también devenga –o pueda devenir mujer” (Deleuze y Guattari, 1980: 276). Uno deviene sin “principio ni fin, partida o llegada, origen ni destino [...] una línea de devenir solo tiene un medio” (ibid., 293). El devenir, en este sentido, puede verse como una descripción de lo que Tantawi llamó “una mezcla”, en referencia al cuerpo de Sally que no correspondía a un sexo verdadero como él esperaba; La única diferencia es que los devenires funcionan sobre la conjunción y (como si se compusieran como una serie molecular), mientras que los binarios funcionan sobre una disyunción o.

Tantawi argumenta que: «Creer en el islam es aceptar el propio sexo y aceptar que debe ser regulado para que pueda usarse correctamente» (Bouhdiba, 1985: 14). Bien, pero entonces preguntaré retóricamente quién es esta figura terrenal y autoritaria en el islam, responsable de regular un cuerpo divinamente relegado a lo que es; es decir, ¿quién es Tantawi para privilegiar el cuerpo sobre la mente o la mente sobre el cuerpo cuando Dios creó a Sally con una mente y un corazón, ni más ni menos de un grado de «naturalidad» que una «transexual natural» con un cuerpo «natural» (Skovgaard–Peterson, 2007: 8)? Tantawi demuestra su regulación a partir de una "preocupación real, [y] un deseo de establecer de la forma más precisa y estricta posible los límites de los sexos", solo para darse cuenta, en su propia admisión, de que "gran parte de las fronteras intersexuales son difíciles de detallar" a pesar de "la importancia que tienen a los ojos de la conciencia musulmana, que se ve cada vez más obligada a erigir un muro impenetrable entre los sexos" (1985: 42). Tantawi considera estrictamente el estado "natural" del género a través del marco biológico de los "genitales inalterados", y repite además el argumento en su fatwa de que: un "verdadero hombre se define por un pene en pleno funcionamiento" como fuente de poder fálico. Uno se pregunta si el análisis freudiano de Al–Azhar y Tantawi aplicaría la misma lógica a un hombre castrado en un accidente y al recién comprometido estatus social de ese hombre en El Cairo tras su "pérdida fálica", que lo privaría de su estatus legal como hombre. Como escribe Paula

Sanders, «en caso de duda, la norma [de Tantawi] parecía consistir en otorgar un estatus inferior a los hermafroditas. Lo importante era proteger con éxito el acceso al estatus superior de los hombres. Las normas garantizaban que ningún hermafrodita alcanzaría el estatus otorgado a los hombres a menos que se pudiera demostrar que, en efecto, era hombre» (1991: 81). Tantawi no considera las situaciones en las que el «verdadero» género no puede discernirse mediante cirugía, en particular cuando una persona no puede costearla.

Al concluir la primera parte, la fatwa de Tantawi, en particular, ilustra un refuerzo dogmático del principio fundamental y fatal de la política de identidad cuando se aplica en la práctica: es decir, que la verdad sobre un "otro" no debe discernirse a partir de la observación de indicadores externos, lo que es *zahir* o superficial, lo que implica además que las características del "otro" no pueden dividirse claramente en dos polos diametralmente opuestos. Es esta práctica de practicar una política de identidad reduccionista, cuando se convierte en una política basada en la apariencia que demuestra una postura, a la que me opongo firmemente, abogando en cambio por articulaciones más fluidas del género a través del concepto de devenir.

Sedienta, bebió el polvo de tinta de la ley: dulce miel en su boca

El mundo está empapado en mares de hermosa "locura" ignorada. No la locura de los manicomios, sino la locura en cada uno de nosotros –una locura oculta– que priva y libera –una locura de nuestro propio (des)hacer interior, de nuestro propio devenir (Guattari, 1995: 171). Incluso en los años desde 1982, cuando Al-Azhar entró en pánico con fantasías ligadas a atar a Sally, como histeria, esta fuente de "locura", esta "maldad y anarquía" considerada "incorrecta en nuestra época", resistió su exorcismo, deviniendo, viviendo. Es solo a través del proceso "artístico" de autocreación, a través del devenir, escribe Deleuze, que "emergemos de nosotros mismos, [y] sabemos lo que otro ve de este universo que no es el mismo que el nuestro y cuyos paisajes nos habrían permanecido tan desconocidos como los que podrían estar en la luna" (2000: 42). El devenir de Sally era su posesión más preciada, su «asilo», su superficie. Y cuanto peor era el «pánico desatado», proveniente de la tortura pública y la locura que la obligaba a morir de hambre, con la tiranía por todas partes, más delirantemente se resistía Sally; intenten imaginarlo, «ser escrutada en una ciudad como El Cairo, olvídense de la vigilancia de la gente». Pero ya era demasiado tarde, Sally, mucho antes, ya no prisionera, se había librado de la peor queja, de sus muros internos, reconciliando las cosas entre

ella y cualquier Dios, transformándose, jugando al máximo, explorando el género, actuando con cierta locura, rompiendo su caparazón, nadando en su mar abierto. Sally, sin jefe, sin fábrica, se pidió permiso a sí misma, rompiendo las binarias mente–cuerpo en El Cairo, Egipto, en 1982. No fue el primer incidente de transexualidad islámicamente hablando, pero Sally ciertamente se mantuvo afectiva en una sociedad que la confundió con un objeto de publicidad desenfrenada, una paciente; una especie de superestrella de la locura. Lo hizo como resistencia a la opinión popular y a Al–Azhar en un país que ha seguido declarándose en “estado de emergencia y terror” (Guattari, 1995: 172) durante más de 27 años.

Esta huida nómada anarquista y la resistencia de Sally, sopesada contra la incapacidad de Al–Azhar para 'domesticarla', se basaba en la capacidad de Al–Azhar para hacer que 'una mu–kuhu'natha' psicológicamente perturbada se sometiera, para conformarse, cuerpo y mente, dentro de ciertos límites de género contruidos. No era el cuerpo de Sally, en realidad, lo que debería haberse demostrado como el problema para Al–Azhar, sino más bien su mente y su corazón; ella sabía lo que estaba haciendo. Que no podían conquistarla. Allí, en ese terreno, ella es libre y puede ser lo que desee ser. Uno "supondría que los problemas psicológicos existentes de la paciente, causados por la mutilación de sus genitales por parte del cirujano y el consiguiente lavado de cerebro por parte de la sociedad,

habrían superado con creces los problemas potenciales resultantes de regresar a un cuerpo al que sienten que pertenecen" (Music, 2003: 42). Particularmente dado que Sally nació y creció en Egipto; «Ella nunca vino, nunca se fue, nunca se fue»; no era ambivalente hacia la cultura egipcia y musulmana. Aun así, insistió. Este también es el razonamiento por el que la fatwa del Gran Muftí se convirtió en una fuente de confusión, ya que ambas partes «[en defensa y en oposición a la cirugía] la citaron para apoyar su postura» (Skovgaard–Peterson, 2007: 8). Al–Azhar se dio cuenta de que «socializada en este mundo de relaciones, que asumía que hombres y mujeres debían interactuar, que debían interactuar de maneras prescritas, y que la interacción de otras maneras, amenazaba el orden social y debía ser protegida a toda costa» (Sanders, 1991: 75). Al–Azhar temía que su orden, «el orden de Dios», se derrumbara públicamente si Sally era aceptada en lugar de tolerada islámicamente; lo que eso significaría en términos de los derechos de las personas transexuales: ¿en qué rincón de la mezquita rezaría Sally? Al–Azhar en su decisión, encabezada por Tantawi, demostró poca fe en el islam o en Dios.

No se puede transigir con la creencia en la diferencia, en la aceptación. No debería ser cuestionable; bueno, siempre que existan compromisos éticos y políticos particulares, como condiciones para una amistad incondicional. En el Islam, las acciones justas «reconocidas no son monopolio de

ningún competidor único [...] como juez Dios, debe estar por encima del estrecho interés de los participantes [y] las afirmaciones de familiaridad con el juez [Dios] con cualquier 'equipo' en particular no les servirán de nada» (Esack, 1997: 175). Ninguna autoridad, «ningún líder, ningún gobierno, ninguna asamblea puede restringir, abrogar o violar de ninguna manera los derechos» (Arkoun, 1994: 106) a la existencia, a la aceptación; pertenecen a Dios, no cubiertos de mierda, orinados por demagogos.

Ese es precisamente el punto central del concepto islámico del Tawhid, la primera proclamación de la creencia: solo Dios es Dios, y solo hay uno, con Mahoma como Mensajero final. Al-Haqq, palabra árabe que significa «El Justo», un atributo de Dios, el trascendente de todos los seres, es aquel a quien cualquiera tiene no solo el privilegio de acceder, sino también el derecho a no acceder (Esack, 1997: 158). Con este «derecho a acceder o no», Dios advirtió incluso al Profeta que no excediera su autoridad exclusiva sobre este «derecho a no acceder» divinamente decretado. Allah le dice a Muhammad: “Para aquellos que toman como Awliyâ' [guardianes, partidarios, ayudantes, protectores, etc.] a otros además de Él [es decir, quienes toman otras deidades, aparte de Allah como protectores, y los adoran, incluso entonces] Allah es Hafîz [Protector] sobre ellos [es decir, cuida de sus acciones y los recompensará], y tú [Oh Muhammad] no eres un Wakîl [guardián o un administrador de sus asuntos que tiene voz] sobre ellos” (El Sagrado Corán,

Capítulo 42, Capítulo de 'El Concilio': Versículo 6). Es este espíritu de aceptación en el Islam, y que existe también en el anarquismo como una orientación política y filosófica que puede informar de manera única al Islam política y éticamente, y lleva el debate más allá de una práctica de mera tolerancia para ayudar a desarrollar una doctrina de aceptación en la práctica.

Al-Haqq irradia desde lo singular, lo trascendental, a un múltiplo plural en su forma Huquq –'derechos' aquí en la Tierra– ¿y quién sino Dios dota a los seres de Huquq? La inclusividad es superior a la exclusividad en el Islam, pues como afirma el Sagrado Corán: "¡En verdad! Dios ama a los que son equitativos" (Capítulo 49, El Capítulo de 'Las Cámaras': Versículo 9). Para que la transexualidad sea concebida como un testimonio divino de la diferencia, entendida de esta manera y con este espíritu, es lo que creo necesario para el Islam en el presente. Siguiendo esta visión, cualquier intento de lo que Hakim Bey llama tolerancia radical, o lo que yo llamo aceptación, comienza con la determinación de los derechos de los transexuales a la vida, al nikah (matrimonio en árabe), a la herencia, a la adopción, etc. Los transexuales tienen Huquq. La transexualidad no es un problema, sino que es, en un sentido deleuziano, una señal; “un signo que constituye mundos diferentes, signos mundanos, signos vacíos, signos engañosos”, un tercer sexo, en un sentido proustiano, la transexualidad como 'un sexo

natural'⁹⁶ (Deleuze, 2000: 7–9); un tercer sexo que posee varias 'encarnaciones' y representaciones simulacras a través de las diversas intersecciones de la transexualidad con regímenes de verdad coloniales, imperiales, culturales, étnicos y raciales, de hecho historiografías. Todo “que transforma todos los demás” significantes, formaciones, no solo de la transexualidad en sí misma como categoría, sino también de la categoría 'Mujer' y a la que está conectada. Dicho esto, advierto a los musulmanes contra la búsqueda de que estos huquq se establezcan institucionalmente, 'bajo la supuesta protección de cualquier soberano' que no sea Dios, ya sean muftíes, psicólogos o Al–Azhar. Porque no debería ser difícil imaginar que, en un escenario donde exista un movimiento hacia el establecimiento institucional de los derechos de las personas transexuales, los musulmanes aún se arriesgarían a la estabilización, traducción, inscripción y normalización del género como una gota de tinta, palabras, apropiadas por instituciones como Al–Azhar; el género seguiría siendo otra construcción binaria, que se encasillaría en las formas burocráticas del Estado. Hay una hermosa locura en lo antinatural, en formas alternativas de resistencia no institucionales.

96 Lejos de unir los sexos, los transexuales, que separan los sexos binarios, son la fuente de la que podemos proceder a ver dos series o sitios homosexuales divergentes: el de Sodoma y el de Gomorra. Proust escribe sobre la homosexualidad: «Los dos sexos morirán, cada uno en un lugar aparte del mismo» (Proust, Sodoma y Gomorra, 616), teniendo acceso al mismo secreto, las señales que ambos poseen.

Nada resulta obscuro en la fatwa de Tantawi, tan pronto como se consideran los detalles diabólicos, las fronteras gobernantes y la lógica binaria que protege y cierra la puerta a la posibilidad y los derechos de un punto intermedio. La visión de Tantawi descarta las habilidades de un Creador creador que creó a Sally de manera diferente, sin intención de causar confusión ni para divertirse, sino para que ella, y solo ella, decidiera. Por ejemplo, Tantawi nunca consideró que tal vez Dios creó a Sally para ver quién se pelearía por qué, quién dejaría lo pertinente en una artimaña y para qué, excepto lo ético y político; bases desde las cuales los musulmanes pueden construir nuevas comunidades tras haberse entregado a la aceptación de las personas transexuales. No es difícil ver que el caso de Sayyid–Sally sirve para distraer la atención de los problemas políticos, socioeconómicos y humanos de la sociedad egipcia. Tantawi consideraba la fe en términos de lo que divide y dispersa, ignorando la sabiduría de la diferencia y los objetivos iniciales de la fe, transgrediendo la Única Autoridad de Dios como Juez Divino y proveedor de derechos (Esack, 1997: 171). No hay evidencia de que Tantawi ni Al–Azhar consideraran mucho el fiel determinismo de Sally, su respeto y dignidad, mientras luchaba por sentir lo que solo ella podía sentir, a pesar y después de todas las pruebas y tribulaciones que enfrentó en la Universidad de Al–Azhar, y sin duda a los ojos de la cultura popular egipcia. Y aun así, regresó a Al–Azhar y se graduó como doctora.

Natural o antinatural, existía un orden binario que nunca intentó aceptar la existencia de Sayyid–Sally como un derecho divino, sino que reformuló una representación de género para apenas tolerarla e ignorarla, así como la existencia de Sayyid–Sally. Para Tantawi, todo lo que queda por decir se encuentra en dos versículos coránicos: «A nosotros nuestras obras y a vosotros las vuestras; que no haya disputa entre vosotros y nosotros. Dios nos reunirá y a Dios retornaremos». Allí, Dios decretará, como Juez Supremo, las posiciones claras en las que diferimos (Capítulo 42, Capítulo de «El Consejo», versículo 15; Capítulo 2, Capítulo de «La Vaca», versículo 139).

Referencias

- AbuKhalil, As'ad. (1993). “Una nota sobre el estudio de la homosexualidad en la civilización árabe / islámica”. *The Arab Studies Journal*, otoño de 1993: 32–4, 48.
- Bouhdiba, Abdelwahab. (1998). *Sexualidad en el Islam*. Londres, Reino Unido: Saqi Books.
- Doupret, Baudouin. (2001). “Moralidad sexual en el ámbito jurídico egipcio: Circuncisión femenina, operaciones de cambio de sexo y motivos de demanda”. *Derecho islámico y sociedad* (9)1: 42–69.

Esack, Farid. (1997). Corán, liberación y pluralismo. Oxford: Oneworld Publications.

Flax, Jane. (1990). Fragmentos de pensamiento: Psicoanálisis, feminismo y posmodernismo en el Occidente contemporáneo. Berkeley: University of California Press.

Garber, Marjorie. (1997). Intereses creados: Travestismo y ansiedad cultural. Nueva York: Routledge.

Massad, Joseph. (2002). "Reorientando el deseo: La Internacional Gay y el Mundo Árabe". *Public Culture* (14)2: 361–85.

Rowson, Everett K. (1991). "Los afeminados de la Medina antigua". *Revista de la Sociedad Oriental Americana* (111)4: 671–93.

– (1991a). "La categorización del género y la irregularidad sexual en la literatura medieval"

Listas de vicios árabes". en *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambigüedad* (Julia Epstein y Kristina Straub., Eds.). Nueva York y Londres: Routledge.

Sanders, Paula. (1991). "Generización del cuerpo agénero: Hermafroditas en la ley islámica medieval". En *Mujeres en la historia de Oriente Medio* (Keddie, N. y B. Baron, eds.). New Heaven: Yale University Press.

Taha, Saud A. y Gady M. Magbool. (1995). "El patrón de los trastornos intersexuales y la asignación de género en la provincia oriental de Arabia Saudita". *Saudi Medical Journal* (16)1: 17–22.

XII. RESEÑA DEL LIBRO: *LA POLÍTICA DEL POSTANARQUISMO*

Leonard Williams⁹⁷

Saul Newman, *La política del postanarquismo* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010), 200 pp.

Como es habitual en Saul Newman, este libro es el último de una serie de esfuerzos por destacar y explicar las tendencias anarquistas que se esconden en el pensamiento

⁹⁷ Leonard Williams enseña ciencias políticas en el Manchester College, en North Manchester, Indiana, EE. UU. Sus principales intereses de investigación se centran tanto en el anarquismo como en el pensamiento político contemporáneo, y ha publicado artículos en revistas como *New Political Science*, *Journal of Political Ideologies* y *Journal for the Study of Radicalism*. Es autor de *American Liberalism and Ideological Change* y coeditor de *Political Theory: Classic and Contemporary Readings*.

postestructuralista. A través de diversas obras que trazan la afinidad entre el anarquismo y el postestructuralismo (en particular, *De Bakunin a Lacan* y *Poder y política en el pensamiento postestructuralista*), Newman se ha consolidado como uno de los principales intérpretes de los vínculos entre la filosofía continental y la política radical. Comprometido con revelar las implicaciones éticas y políticas del rechazo de los enfoques fundacionales de la teoría y la práctica, el proyecto de Newman ha alcanzado un punto de inflexión con esta última obra. El principal reto al que nos enfrentamos, así como el principal objetivo de este libro, es «pensar la política fuera del Estado: explorar los principios constitutivos y los contornos éticos de un espacio político que busca la autonomía del orden estatal» (167).

Escrito con una claridad excepcional, el esfuerzo de Newman por afirmar el lugar del anarquismo como el horizonte mismo de la política radical (2) implica exploraciones tanto geográficas como ontológicas. Geográficamente, la preocupación es ubicar el lugar que ocupa el anarquismo en la política contemporánea. A primera vista, parece ser simultáneamente ningún sitio y un no-lugar. Como un "deseo recurrente de vida sin gobierno que acecha la imaginación política" (1), cualquier concepción del anarquismo que podamos tener parece ser poco más que un espectro. Como tal, se encuentra más allá de nuestro alcance, fuera de las concepciones estándar de la política arraigadas en el poder y la autoridad, la soberanía y

la coerción. En una segunda perspectiva, pasando de la geografía a la ontología, el anarquismo está necesariamente presente en esos momentos en que surgen desafíos insurreccionales a la autoridad. En este sentido, el anarquismo bien puede identificarse con el perpetuo pero intermitente espíritu de revuelta que ha animado durante mucho tiempo numerosos movimientos sociales y políticos, desde la democracia hasta el socialismo, desde el sindicalismo hasta la política de identidades. Sin embargo, debemos ser cuidadosos y no concebir el anarquismo simplemente como el último refugio de radicales cansados, agotados de las luchas libradas por generaciones anteriores. En cambio, se nos anima a ver su lugar y configuración adecuados como un ámbito marcado por la acción ética y los sueños utópicos, un ámbito donde pensadores y activistas buscan la realización simultánea de la igualdad y la libertad (a veces llamada "igual-libertad"). La perspectiva de Newman, en otras palabras, se presenta como un posanarquismo.

¿Qué es, entonces, el postanarquismo? Esta pregunta ha sido objeto de debate entre teóricos y activistas anarquistas desde hace tiempo. Para algunos pensadores y activistas, el término sugiere una nueva forma de anarquismo. Con reminiscencias de la obra de Bob Black, el postanarquismo de Newman se despide con especial entusiasmo de la forzada herencia izquierdista del pasado. Para otros, el término indica que la política radical debería trasladarse a

un nuevo plano, que de alguna manera debería ir no solo más allá del izquierdismo, sino más allá del anarquismo mismo. Ya sea que el postanarquismo se considere la última moda intelectual o el sucesor del radicalismo, este libro se enfrenta al objetivo mínimo, pero importante, de comprender el concepto de postanarquismo.

Newman asume la tarea de explicar el postanarquismo con su estilo típicamente competente y perspicaz. Basándose en las diversas corrientes del pensamiento postestructuralista, así como en ideas de las tradiciones (post)marxista, continental y anarquista, aclara el alcance del postanarquismo participando en numerosos debates dentro de la teoría política contemporánea. Encontrará secciones de la obra que abordan a muchos de los sospechosos habituales: dúos teóricos dinámicos como Deleuze y Guattari, Hardt y Negri, junto con Laclau y Mouffe; así como a diversos pensadores radicales, desde Badiou hasta Bookchin, desde Zerzan hasta Žižek. Sin embargo, a diferencia de la estructura de algunos de sus libros anteriores, el lector no encontrará cada capítulo dedicado a interpretar y criticar a un teórico en particular. En cambio, esta obra se asemeja mucho al esfuerzo de Newman por llegar a un acuerdo con su conciencia filosófica. Progresamos del anarquismo clásico al postanarquismo a través de una serie de momentos que constituyen un viaje que explora posibles caminos hacia la liberación. El objetivo es describir, o mejor dicho, sugerir, cómo podríamos

emerger de nuestra sumisión voluntaria y nuestro apego psíquico al poder. El proyecto, más bien utópico, de Newman, como el del propio anarquismo, consiste, por tanto, en «ofrecer un punto de alteridad o exterioridad para interrogar los límites de este orden [es decir, el existente]» (7).

En otras palabras, la teoría postanarquista se esfuerza por resolver el enigma fundamental del poder: cómo resistirlo o rebelarse contra él sin reproducir sus estructuras de dominación bajo otra forma. El postanarquismo, si bien busca proporcionar un camino hacia la emancipación genuina, comienza cuestionando los fundamentos epistemológicos y ontológicos del Estado y el capitalismo. Al plantear esta crítica, el postanarquismo no puede depender de las ideas fundacionales del esencialismo y el humanismo, precisamente el tipo de presupuestos que caracterizan no solo el pensamiento ilustrado, en el corazón del radicalismo moderno, sino también importantes corrientes de la propia tradición anarquista. Ser utópico, en el sentido de Newman, no significa realizar un proyecto intelectualmente construido de la sociedad ideal; más bien, significa descubrir las características clave de la sociedad futura en medio de las prácticas de la sociedad actual. El utopismo postestructural reconoce el potencial revolucionario en las acciones cotidianas, en las formas moleculares o localizadas de resistencia que ocurren dondequiera y cuandoquiera que el poder actúe (64–6).

¿Qué tipo de política anticipa entonces la teoría postanarquista? En palabras de Newman, el postanarquismo constituye una antipolítica, es decir, una política antipolítica. Es una iniciativa revolucionaria que sospecha de la representación y rechaza al Estado. Al esbozar los orígenes de dicha política, Newman comienza con una recapitulación de las discusiones entre marxistas y anarquistas sobre el Estado, el partido y la revolución. Incluso las ideas postmarxistas de hegemonía y pluralismo agonístico, aunque aparentemente dirigidas a la emancipación, no logran trascender el marco impuesto por la lógica política de la soberanía estatal. Como resultado, el postanarquismo busca “concebir un espacio para la política fuera y contra el Estado, y ver la política como una actividad a través de la cual el principio de la soberanía estatal se cuestiona y se disputa radicalmente” (103).

A estas alturas, pocos anarquistas dudarían en suscribir el análisis de Newman. Pocos, de hecho, no disfrutaban de la oportunidad de retomar las antiguas disputas con el marxismo en cualquiera de sus formas. A partir de su encuentro con el marxismo y el posmarxismo, Newman se propone dilucidar las conexiones que vinculan al posanarquismo con el pensamiento radical contemporáneo y la filosofía continental. El objetivo de su análisis, una vez más, es situar el enfoque posanarquista como uno que rechaza las tendencias maniqueas presentes en el pensamiento anarquista clásico (tendencias que Newman

diagnosticó ingeniosamente en *Poder y Política en el Pensamiento Postestructuralista*). Donde los anarquistas tradicionales oponen lo natural a lo artificial y lo social a lo político, los posanarquistas buscan una vía de escape a esa oposición binaria. La cuestión emancipadora no es cómo tomar el poder estatal, como pretendían los marxistas; ni es simplemente cómo abolir el Estado de una sola vez, como pretendían los anarquistas clásicos. Más bien, el quid de la cuestión radica en «cómo construir una política que, en su propia existencia, presuponga la disolución radical del imaginario estatista» (111–12). El postanarquismo, por lo tanto, intenta trazar un nuevo territorio, un espacio que se sitúa entre lo social y lo político, al tiempo que rechaza las afirmaciones esencialistas que se han sostenido durante mucho tiempo sobre ambos ámbitos. En este nuevo terreno, el postanarquismo rechaza tanto la noción de que la emancipación es inmanente al desarrollo capitalista como la idea de que algún acontecimiento espontáneo marcará el comienzo de una era de liberación inalterada.

Para Newman, el anarquismo contemporáneo se deshace, con razón, de gran parte del bagaje político e intelectual del pasado. Los vínculos tradicionales de la izquierda con determinados movimientos obreros o socialistas suelen dejarse de lado en favor de afinidades anticapitalistas e igualitarias más difusas. Las concepciones ilustradas de la naturaleza humana y la razón se desvanecen en favor de ontologías postestructuralistas no fundacionales. El

escepticismo hacia las metanarrativas, el abandono de las identidades esenciales, el énfasis en el lenguaje y el discurso, y un concepto de poder constituyente son las ideas postestructuralistas centrales que, según Newman, deberían guiar ahora la política anarquista (140–142). El postanarquismo toma estas ideas como puntos de partida (¿quizás líneas de fuga?) de las categorías tradicionales del pensamiento radical. La democracia ya no connota un conjunto estable de instituciones parlamentarias ni debería referirse a un tipo de toma de decisiones colectiva. Para Newman, siguiendo a Rancière, la democracia debe concebirse como una política de la disyunción. En la medida en que el anarquismo contemporáneo desestabiliza los fundamentos ontológicos y las identidades esenciales del anarquismo tradicional, el postanarquismo se convierte en una ética en la que el poder se problematiza continuamente y donde las fronteras se disputan constantemente (151). La disidencia y el desacuerdo, por lo tanto, son inevitables en la vida política y, presumiblemente, en el propio anarquismo. En el postanarquismo, el énfasis recae en la contingencia y la innovación práctica, más que en la comprensión de la base orgánica y el telos racional de la historia de la liberación humana (153). Los principios fundacionales de acción extraídos de la teoría revolucionaria o las ciencias sociales modernas deben dar paso a una política arraigada en prácticas localizadas y contingencias generalizadas.

Así como el posestructuralismo es una filosofía sin fundamentos, el posanarquismo es una política sin garantías. Ya no podemos apostar por un proletariado que adquiriera progresivamente conciencia de clase ni se involucre espontáneamente en la acción revolucionaria. Ya no podemos dar por sentado el inevitable declive del modo de producción capitalista mediante el desarrollo dialéctico de la sociedad comunista. Simplemente no podemos asumir que las mejores cualidades de los seres humanos se liberarán y se expresarán de tal manera que el poder y la dominación ya no sean una preocupación.

El imaginario del anarquismo clásico oponía la naturaleza pura a las convenciones corruptas, buscando la liberación de la sociedad de las ataduras del Estado. En la interpretación que Newman hace del postanarquismo, «lo político es el espacio constitutivo entre la sociedad y el Estado» (169); ninguno de los polos de esa oposición es privilegiado; ninguno puede colonizar ni conquistar al otro. La política radical se presenta así como «una serie de luchas, movimientos y comunidades cuya existencia es a menudo frágil, cuyas prácticas son experimentales, tentativas y localizadas, y cuya continuidad no está en absoluto garantizada» (170). El reto consiste en desarrollar y emplear organizaciones no autoritarias al servicio de objetivos no representativos o democráticos como la «igualdad y la libertad».

No me cabe duda de que La política del postanarquismo es una lectura esencial para quien desee comprender el postanarquismo. Sus problemas y preocupaciones teóricas se describen y exploran con maestría. Sus fuentes en el pensamiento postestructuralista, sus afinidades con la filosofía continental y sus vínculos con el anarquismo clásico y contemporáneo están bien resumidos e interpretados con imparcialidad. Cualquier crítica que se pueda hacer al libro no surge de la erudición o el análisis que presenta, sino de lo que la obra no menciona o apenas explora.

La comprensión de Newman del postanarquismo se dilucida en gran medida mediante el contraste. Por ejemplo, descubrimos que no comparte los supuestos maniqueos, e incluso reduccionistas, del anarquismo clásico. Descubrimos que el postanarquismo rechaza tanto la ontología esencialista del pensamiento ilustrado como las prescripciones racionalistas de la tradición marxista. Sin embargo, debido a su naturaleza contingente y no fundacional, no sorprende que Newman no logre del todo atribuirle un contenido positivo al postanarquismo. Sabemos dónde encontrar el postanarquismo en acción –en el espacio entre la sociedad y el Estado–, pero no sabemos con certeza si podría identificarse a simple vista. Podríamos distinguirlo en una rueda de reconocimiento, pero tal vez no entre la multitud en las calles. Se puede encontrar cierto contenido positivo para el postanarquismo en el ideal de igualdad y libertad, una noción clave para Newman; pero, en

general, el concepto se define en términos sencillos, minimalistas e incluso evidentes. Simplemente no se analiza con gran detalle. En la medida en que el postanarquismo aparece como un utopismo, nos ayudaría a todos saber un poco más sobre la dirección en la que debemos dirigirnos.

Al asimilar los argumentos de Newman, es fácil llegar a la conclusión de que el postanarquismo es ahora central para el proyecto emancipador. Sus supuestos ontológicos y herramientas teóricas sin duda proporcionan un medio importante para reflexionar sobre las posibilidades de la política radical. Aun así, no está del todo claro qué se debe hacer al asumir su ontología en serio. En general, cuando Newman habla de cuestiones de la práctica anarquista, suele hacerlo en el contexto de afirmaciones teóricas sobre los contornos de la ética, aunque en el capítulo final intenta destacar algunos ejemplos concretos de actividad política postanarquista. Aun así, lo máximo que puede hacer es hacer gestos, ciertamente comunes, en dirección a «las estructuras y prácticas descentralizadas, democráticas y no autoritarias implicadas en lo que se denomina ampliamente el movimiento anticapitalista global» (168). Tal vez el siguiente paso para dilucidar una explicación postanarquista de la emancipación sea hablar no sólo de estructuras y prácticas específicas, sino teorizar sobre cómo es posible que la conciencia crítica de la que dependen surgiera en primer lugar.

El anarquismo, como antipolítica, ha sido típicamente marginado o mantenido en los límites exteriores de la teoría política. Debido a esta posición marginal, Newman sugiere que el anarquismo "tiene algo importante que decir sobre la naturaleza de lo político" (181). Esta significativa contribución es lo que hace que el anarquismo merezca mayor estudio, práctica y desarrollo; de hecho, es lo que hace que la obra de Newman sea inherentemente valiosa. Aun así, el anarquismo contemporáneo (ya sea posanarquista o no) sigue siendo una doctrina en gran medida aspiracional. Quizás decir algo importante sobre lo político sea menos destacable que inspirar una obra política importante. De ser así, entonces el posanarquismo –el anarquismo concebido como un radicalismo contingente– debe entenderse necesariamente como un anarquismo por venir.

XIII. ESCÚCHATE A TI MISMO

Jamie Heckert

Escúchate a ti mismo,
A los sutiles flujos de la emoción,
al deseo que recorre tu cuerpo.
No necesitas conformarte
con ninguna casilla
ni con ningún límite.
Los deseos desbordan
estas simples líneas diseñadas
para controlar, para contener.

Ámate a ti mismo,
Lo que aportas al mundo.
Puede que haya voces que digan:

«No eres lo suficientemente bueno,
no lo estás haciendo bien».

Hablan desde la ira,
desde el miedo.

No tienes por qué guardarte
estas palabras en el estómago.

Déjalas ir cuando estés listo.

Practica tú mismo;

Haz lo que te mueve.

Siente tu respiración, tu cuerpo.

Toca tu corazón.

Acaricia tu piel.

Recibe el contacto que necesitas
del viento y el agua,

la tierra y el sol,

la comida y la bebida,

las manos y la boca.