



VV AA

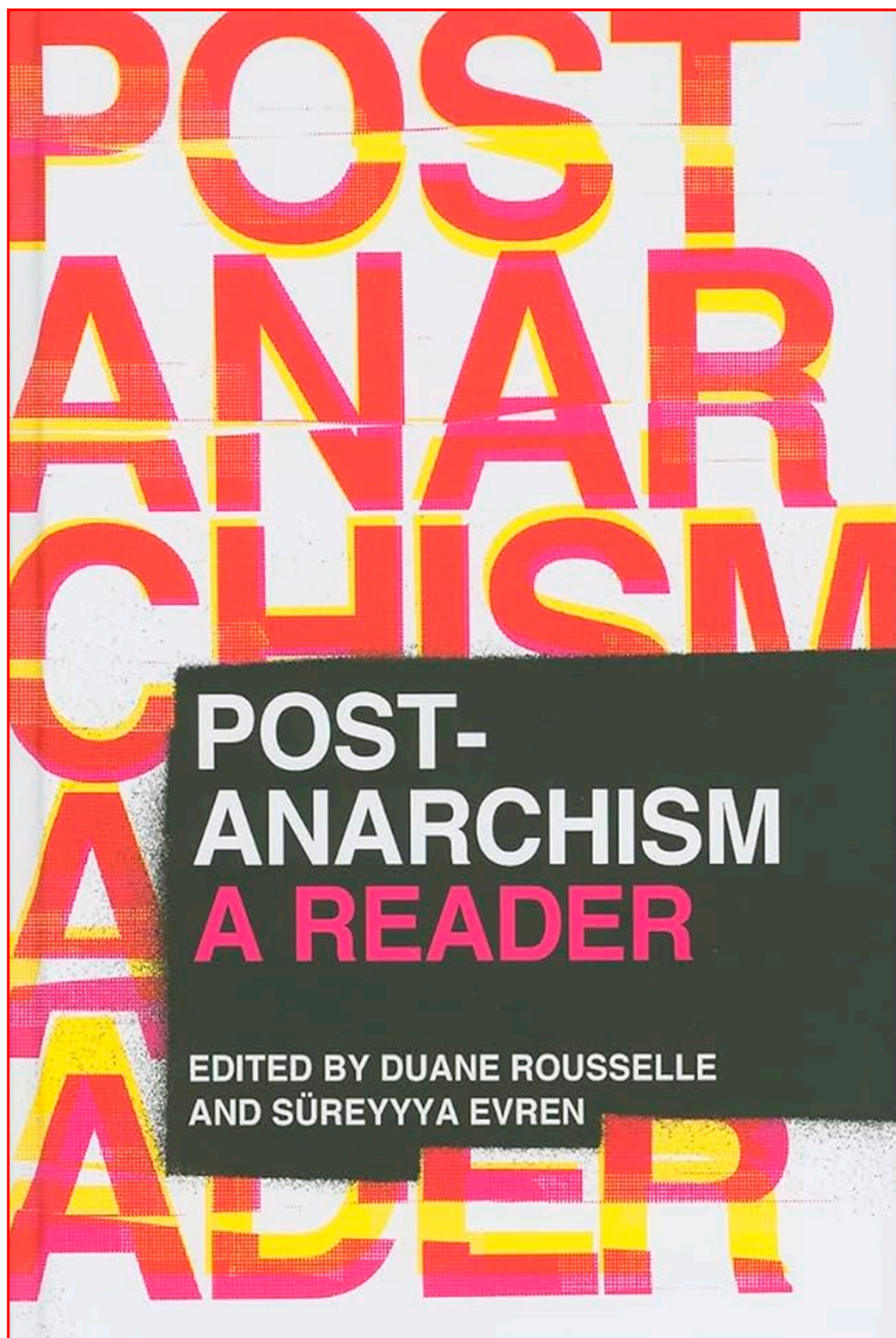
POSTANARCÜISMO UNA LECTURA

Compilación de Duane Rousselle y Süreyya Evren

El postanarquismo 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 completa de ensayos sobre este pensamiento emergente, que no es en definitiva, más que una nueva renovación del pensamiento anarquista.

Sin duda, vivimos una época muy interesante.



**POST-
ANARCHISM**
A READER

EDITED BY DUANE ROUSSELLE
AND SÜREYYA EVREN

VV AA

EL POSTANARQUISMO. UNA LECTURA

Compilación: Duane Rousselle y Süreyya Evren

Título original: *Post-Anarchism: A Reader*

Compilación de Duane Rousselle y Süreyya Evren

https://archive.org/details/postanarchismrea0000unse_s5y4

Publicación: 2011

Traducción y edición digital: C. Carretero



Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

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

ÍNDICE DE CONTENIDO

PREFACIO

INTRODUCCIÓN: El origen del postanarquismo

PARTE I: Cuando el anarquismo se encontró con el postestructuralismo

I. El postestructuralismo y la base epistemológica del anarquismo.

Andrew M. Koch

II. ¿Es anarquista la teoría política postestructuralista? Todd May

III. El postanarquismo y la política radical hoy. Saul Newman

IV. Anarquía post-anarquista. Hakim Bey

PARTE II: El postanarquismo llega a las calles

V. Empoderando la anarquía: poder, hegemonía y estrategia anarquista. Tadzio Mueller

VI. Hegemonía, afinidad y los movimientos sociales más recientes: a finales de los años 2000. Richard JF Day

VII. La constelación de la oposición. Jason Adams

VIII. Acracy_reloaded@post1968/1989: reflexiones sobre las revoluciones posmodernas. Antón Fernández de Rota

PARTE III: El anarquismo clásico recargado

IX. Cosas que hacer con el posestructuralismo en una vida de anarquía. Sandra Jeppesen

X. Anarquía, poder y postestructuralismo. Allan Antliff

XI. Postanarquismo: una visión parcial. Benjamin Franks

PARTE IV: Líneas de vuelo

XII. Buffy, la cazavampiros postanarquista. Lewis Call

XIII. La sexualidad como forma de Estado. Jamie Heckert

XIV. Cuando las teorías se encuentran: Emma Goldman y el «postanarquismo». Hilton Bertalan

XV. Reconsiderando el postestructuralismo y el anarquismo. Nathan Jun

XVI. La necesidad y la continuación mecánica de la vida cotidiana: una política postanarquista de la tecnología. Michael Truscello

LOS COLABORADORES

AGRADECIMIENTOS

PREFACIO

El postanarquismo ha tenido una importancia considerable en los debates de intelectuales radicales de todo el mundo durante la primera década del siglo XXI. En su forma más popular, demuestra un deseo de fusionar los aspectos más prometedores de la teoría anarquista tradicional (en particular, la actitud hostil hacia la representación) con los avances del pensamiento posestructuralista y posmoderno. Sin embargo, desde sus inicios, también ha planteado un desafío más amplio a la reificación de la teoría anarquista. Podría argumentarse, como sugiere Lewis Call en este libro, que hoy «ha llegado una especie de momento posanarquista»; si este momento marca o no el devenir definitivo de un mediador filosófico en desaparición, mediante el cual lo que antes se consideraba explícitamente «postanarquismo» se ha convertido simplemente en «anarquismo» (posanarquismo sin su

crítica definitoria contra el «anarquismo tradicional»), es un tema de investigación futura. Sin embargo, sigo convencido de que el posanarquismo es el equivalente radical contemporáneo del discurso anarquista tradicional, el cual, sin la fuerza y la dirección adecuadas, sigue siendo tan impotente o tan fuerte como lo ha sido siempre el anarquismo tradicional. En este sentido, sugeriría que el posanarquismo es simplemente otra palabra para describir un cambio de paradigma que irrumpió en el ámbito más amplio de la filosofía anarquista y que aún no se ha desarrollado plenamente en las calles.

El posanarquismo descentraliza el movimiento político, se inclina hacia la acción táctica en lugar de la estratégica, conecta el pensamiento anarquista con diversas influencias (en este sentido, el posanarquismo refleja un enfoque de "estudios culturales") y sienta las bases para mil líneas de fuga; el posanarquismo introduce al anarquismo tradicional en nuevas relaciones con el mundo exterior. Creo que solo aquellos anarquistas que se inscriben en la corriente más amplia del posanarquismo, una corriente que se sitúa de forma única en el contexto actual, son capaces de abordar los problemas actuales. Puede que los anarquistas actuales no sean posestructuralistas, pero sin duda encarnan el elemento crítico del posestructuralismo y la presunción de su enfoque de diversas maneras. El libro que tiene en sus manos pretende demostrar este punto.

Los postanarquistas han estado bajo ataque. La mayor parte de este ataque proviene de otros anarquistas que argumentan que los postanarquistas han declarado con demasiada precipitación una nueva tradición mediante lecturas altamente selectivas y reductivas de la literatura tradicional. Esta es la crítica a la reducción postanarquista de la literatura anarquista tradicional. Una segunda crítica emergente es que los postanarquistas han abandonado la noción de "clase" y se han refugiado en diatribas académicas oscuras y embriagantes contra una tradición construida sobre paja discursiva. En cualquier caso, es indudable que el postanarquismo ha demostrado merecer una segunda mirada: si uno se considera radical hoy en día, deberá extremar la precaución para evitar la fuerza y la influencia de los postanarquistas. No es necesario ser postanarquista para apreciar lo que el postanarquismo ofrece y la condición que intenta explicar; es con este espíritu de exploración y posibilidad que presento, junto con Süreyya Evren, *Postanarquismo. Una lectura*. Y por hacer que estos ensayos sean accesibles al público más amplio y a un grupo de lectores simpatizantes del anarquismo, no nos disculpamos en absoluto.

Nuestro objetivo en este libro es ofrecer a los lectores la colección más completa y actualizada de material posanarquista de forma accesible, para reavivar el debate sobre su importancia como movimiento general de pensamiento. Espero que este libro ayude a resolver las

tensiones persistentes en torno al discurso mediante el cual se suele acusar a los posanarquistas de expresarse (lo que Lacan denominó el «discurso universitario»). Asimismo, muchos académicos anarquistas desconfían del prefijo «post-». La variedad de perspectivas reunidas en este volumen demuestra la diversidad dentro del posanarquismo y que los críticos deberían ser conscientes de su propia reducción del cuerpo de pensamiento «posanarquista».

Lo que seguramente será considerado una actividad académica por los anarquistas practicantes, y lo que sin duda será considerado una actividad anarquista por los académicos pensantes, se ha resuelto ostensiblemente en una especie de rechazo mutuo. En este sentido, conviene distinguir cuidadosamente entre la escritura académica y el mecenazgo académico (escribir desde la academia debe distinguirse en todos los casos de escribir para la academia), una combinación que a menudo se asume en lugar de argumentarse convincentemente. Mi mejor consejo es tomar lo que se encuentre útil en la literatura posanarquista y desechar lo que se considere al servicio de la «universidad»; aquí, solo podemos ofrecer las herramientas, y es tu trabajo construir tu propio refugio.

Duane Rousselle

INTRODUCCIÓN

CÓMO EL NUEVO ANARQUISMO CAMBIÓ EL MUNDO (DE LA OPOSICIÓN) DESPUÉS DE SEATTLE Y DIO ORIGEN AL POSANARQUISMO

Süreyya Evren

El anarquismo es ampliamente aceptado como "el" movimiento detrás de los principales principios organizativos de los movimientos sociales radicales en el siglo XXI. El auge del movimiento "antiglobalización" se ha vinculado a un resurgimiento general del anarquismo. Este movimiento fue colorido, enérgico, creativo, efectivo y "nuevo". Y el crédito por la mayor parte de esta energía creativa fue al anarquismo (Graeber, 2002: 1). El anarquismo parecía estar recuperando su nombre como filosofía política y movimiento de las connotaciones y metáforas del caos y la

violencia. La estrategia de los principales medios de comunicación de centrarse exclusivamente en la táctica del bloque negro, desafortunadamente, solo reprodujo estas connotaciones¹, pero también ayudó a atraer más atención hacia los pensadores políticos y activistas que entendían de qué se trataba todo este alboroto. A su vez, surgieron más trabajos académicos y políticos sobre el anarquismo y el nuevo "movimiento".

Generalmente usamos comillas al referirnos al «movimiento antiglobalización» porque no existe un único autor que le dé un nombre oficial; además, los activistas y grupos involucrados no llegaron a un consenso al nombrarlo. Se le ha denominado Movimiento por la Justicia Global, Movimiento de Movimientos, Movimiento, Movimiento Alterglobalización, Movimiento de Cambio Social Radical, Activismo Radical Contemporáneo, Movimiento Anticapitalista, Movimiento Anticorporativo, Movimiento Global de Protesta Anticapitalista, Movimiento Contraglobalización, Movimiento Antiglobalización Corporativa y Movimiento de Globalización de Base. El descontento que sentían la mayoría de los activistas con el término «antiglobalización» se basaba, en primer lugar, en que fue acuñado por el «enemigo» (un término de Wall

1 Véase la descripción que hace Tony Blair del movimiento anarquista como un «circo ambulante» que «va de cumbre en cumbre con el único propósito de causar el mayor caos posible». Véase «Blair: Los anarquistas no nos detendrán», BBC News, 16 de junio de 2001. <http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk_politics/1392004.stm>

Street acuñado por los medios corporativos) para etiquetarlos como jóvenes anticuados, ciegos y autorreferenciales que luchaban contra el viento (la imparable globalización) sin ninguna razón válida más allá del placer de dañar la propiedad. Además, los activistas se oponían al término porque no se oponían a la globalización en sí (cf. Conway, 2003).

Por otro lado, la izquierda ha encontrado históricamente un valor estratégico en la recuperación de etiquetas peyorativas. Como señala Kropotkin, el término anarquismo en sí mismo es un claro ejemplo de esta tendencia. Kropotkin escuchaba críticas sobre las connotaciones de la anarquía como, en el lenguaje común, «desorden» y «caos», y se le indicó que no era muy acertado usar el término «anarquismo» para una filosofía y un movimiento políticos (Kropotkin, s.f.: 1). En este breve ensayo, publicado por primera vez en *Le Révolte* el 1 de octubre de 1881, Kropotkin adoptó el término «anarquía». Hizo referencia a los «mendigos» de Brabante que no inventaron su propio nombre (en referencia a los mendigos del mar neerlandés: rebeldes holandeses contra el régimen español a finales del siglo XVI) y a los «sans-culottes» de 1793, en referencia a la Revolución Francesa:

Fueron los enemigos de la revolución popular quienes acuñaron este nombre; pero también éste resumía toda una idea: la de la rebelión del pueblo, vestido de rabia, cansado de la pobreza, opuesto a todos esos realistas, los

llamados patriotas y jacobinos, los bien vestidos y los elegantes, aquellos que, a pesar de sus pomposos discursos y del homenaje que les rindieron los historiadores burgueses, eran los verdaderos enemigos del pueblo, despreciándolo profundamente por su pobreza, por su espíritu libertario e igualitario y por su entusiasmo revolucionario.

Siguiendo el mismo espíritu, aquí preferimos usar el término «movimiento antiglobalización». Sin embargo, debemos tener presente que el término se usa de una manera que implica resentimiento hacia el capitalismo global o la agenda neoliberal global.

La relación entre el anarquismo y el movimiento antiglobalización ha sido mutua; por un lado, el anarquismo fue la orientación definitoria de prominentes redes activistas y fue el "principal punto de referencia para los movimientos radicales de cambio social" (Gordon, 2007: 29). Así, el anarquismo estaba proporcionando al movimiento antiglobalización principios organizativos que fueron probados con mucha antelación. Y por otro lado, el auge "anarquista" de la antiglobalización, la popularidad que ganó y el papel importante que jugó en los primeros años de la política radical del siglo XXI, a través de una abierta adopción de nociones anarquistas y la incorporación masiva de activistas anarquistas dentro del movimiento más amplio, fue "ampliamente considerado como un signo del renacimiento del anarquismo" (Kinna, 2007: 67); Como

señala Gordon, «los últimos diez años han presenciado el resurgimiento del anarquismo, como movimiento social global y conjunto coherente de discursos políticos, a una escala y con niveles de unidad y diversidad nunca vistos desde la década de 1930» (2007: 29). Una tradición que hasta entonces había sido prácticamente ignorada requería un compromiso respetuoso con ella (Graeber, 2002: 1). En pocas palabras, el movimiento antiglobalización trajo de vuelta al anarquismo a la palestra. En palabras de Todd May: «El anarquismo ha vuelto a la escena» (May, 2009: 1).

La posición dominante que el marxismo ocupaba previamente como «la» filosofía del movimiento político de izquierda fue abiertamente cuestionada y se volvió inestable; de hecho, el marxismo fue desafiado por el movimiento antiglobalización más allá de los confines de la variante empleada dentro de la URSS. El anarquismo, como forma de teoría y práctica política, ha estado desbancando al marxismo en gran medida. Surgieron formas de resistencia y organización anarquistas en todas partes de la sociedad: «desde centros sociales anticapitalistas y comunidades ecofeministas hasta ruidosas fiestas callejeras y bloqueos de cumbres internacionales, las formas anarquistas de resistencia y organización han estado en el corazón del movimiento de la «globalización alternativa»» (Gordon, 2007: 29). El anarquismo fue «el corazón del movimiento», «su alma; la fuente de gran parte de lo nuevo y esperanzador que contenía» (Graeber, 2002: 1).

El modelo de autonomía política y social al que aspira el movimiento anticapitalista es anarquista, y el alma del movimiento anticapitalista es anarquista; su composición no autoritaria, su rechazo a los partidos tradicionales de izquierda y su compromiso con la acción directa se inscriben firmemente en el espíritu del socialismo libertario. (Sheehan, 2003: 12)

Así, en un principio, fueron los anarquistas y los principios del anarquismo tradicional los que sirvieron como modelo organizador del nuevo y emergente movimiento antiglobalización. A su vez, el movimiento emergente sirvió como plataforma global para poner a prueba los principios anarquistas en las nuevas condiciones de la política mundial y como una palanca de Arquímedes que desplazó en gran medida al marxismo y atrajo la atención de activistas y académicos de todo el mundo hacia el anarquismo, logrando así su reconocimiento². Esto generó una «oportunidad casi

2 Teoman Gee, activista anarquista y escritor estadounidense, explica: “Durante los primeros diez años de mi participación en la política anarquista (de 1989 a 1999), ser anarquista era una rareza, y la escena se asemejaba bastante a un gueto social que a menudo solo era objeto de burla y desprecio, incluso entre radicales políticos no anarquistas. En el mejor de los casos, se nos veía como idealistas incurables, persiguiendo sueños de una sociedad justa hechos para cuentos de hadas en lugar del mundo real. [...] A menudo, uno no se atrevía a declararse anarquista en redes radicales orientadas al activismo político de un solo tema, solo para evitar el peligro de no ser tomado en serio. [...] Lo que sí parece esencial es recordar el espacio sociopolítico aislado e ignorado en el que nos encontramos como anarquistas durante casi toda la década de 1980 y 1990. [...] Esto ha cambiado drásticamente desde noviembre de 1999, especialmente en Estados Unidos.

sin precedentes para extender la influencia de sus ideas (anarquistas)» (Kinna, 2005: 155); y, a nivel teórico, no solo dio lugar a investigaciones con influencia anarquista, sino que también fomentó una teoría anarquista específicamente «contemporánea». Fue una nueva oportunidad para que los anarquistas repensaran la teoría social anarquista. Fuimos testigos de un número creciente de publicaciones académicas y eventos sobre el anarquismo (Purkis y Bowen, 2004; Cohn, 2006a; Moore y Sunshine, 2004; Day, 2005; Kissack, 2008; Anderson, 2005; Antliff, 2007).

Pero este anarquismo «contemporáneo», empoderado y actualizado, no era una reencarnación del anarquismo decimonónico de la época de la Primera Internacional o de la revolución anarquista española de 1936. Más bien, se trataba de algo «nuevo»: existía consenso en que se trataba de un anarquismo que resurgió; era, sin duda, «una especie de anarquismo». Pero ¿de qué tipo?

Poco después de la publicación del artículo de David Graeber «Los nuevos anarquistas» en una de las revistas más destacadas de orientación marxista, *New Left Review*,

Ahora es común leer sobre anarquistas en los medios, presentarse como anarquista, referirse al vecino como anarquista. Los anarquistas finalmente parecen tener reconocimiento. (Nuevo Anarquismo: Algunas Reflexiones, Teoman Gee, Alpine Anarchist Productions, 2003, págs. 5–6).

el término se había generalizado³. Por ejemplo, Sean Sheehan comenzó su libro introductorio «Anarquismo» (Sheehan, 2003) con un capítulo titulado «Anarquismo global: el neo anarquismo». Un libro que pretendía abarcar el anarquismo como filosofía y movimiento político comenzaba con relatos detallados de la «Batalla de Seattle», la legendaria protesta contra la Organización Mundial del Comercio (OMC) en noviembre de 1999 (Sheehan, 2003: 7–23). Y, por supuesto, cuando el término se utilizaba en círculos activistas, no se refería necesariamente al uso que le dio David Graeber en su artículo en *New Left Review*. La expresión «nuevos anarquistas» gozaba de un uso más amplio en el panorama anarquista contemporáneo (Gee, 2003: 3).

La principal novedad del "neo anarquismo" residía básicamente en su espectro de referencias. Todos los principios anarquistas empleados se definieron como consecuencia de experiencias activistas reales. No se pretendía describir el movimiento como la aplicación de una teoría anarquista (que en sí misma constituye una actitud

3 Por otro lado, Graeber rechaza el "honor" de ser quien acuñó el término. Incluso niega haberlo usado: "Nunca usé la expresión 'nuevo anarquista'. Está en el título del artículo de New Left Review, pero la revista lo inventa, no el autor. No me opongo, pero jamás lo usaría como título de esa manera. Si alguna vez me he autodenominado conscientemente un tipo particular de anarquista, es 'con a minúscula', que es sobre todo el tipo que no se identifica con subidentidades particulares. (Correo electrónico personal, 17 de noviembre de 2007)"

anarquista fundamental). Para Graeber, el movimiento antiglobalización es...

Se trata de crear nuevas formas de organización. No carece de ideología. Esas nuevas formas de organización son su ideología. Se trata de crear y promover redes horizontales en lugar de estructuras verticales como estados, partidos o corporaciones; redes basadas en los principios de una democracia consensuada, descentralizada y no jerárquica. (Graeber, 2002: 70)

Sin embargo, Uri Gordon ofrece un análisis de la ideología anarquista actual desde un enfoque impulsado por el movimiento (Gordon, 2007: 29). No sorprende que en el núcleo ideológico del anarquismo contemporáneo⁴ encuentre un enfoque abierto y experimental de las visiones y estrategias revolucionarias (Gordon, 2007: 29).

Esta apertura le dio al «neo anarquismo» una elusividad adicional que posteriormente contribuyó a su ruptura con el «anarquismo clásico». El «anarquismo clásico» es otro término controvertido y se posiciona como una ideología fija representada a través de la obra de un selecto grupo de

⁴ Tadzio Mueller va más allá y afirma que «si el anarquismo es algo hoy en día, no es un conjunto de dogmas y principios, sino un conjunto de prácticas y acciones dentro de las cuales ciertos principios se manifiestan. [...] El anarquismo no se trata principalmente de lo escrito, sino de lo hecho. (Mueller, 2003: 27)». Así pues, Mueller niega primero la superioridad de la teoría sobre la práctica y luego sugiere que es la práctica/experiencia la que ocupa la posición superior.

escritores anarquistas del siglo XIX; incluso las reflexiones de estos escritores se reducen a ciertos grupos de ideas que solo ayudan a confirmar los prejuicios sobre los «anarquistas clásicos». Las discusiones en torno a las ideas relativas al «nuevo» anarquismo frente al «clásico» se entendieron incluso como parte de la «evidencia conceptual y material» de «un cambio de paradigma dentro del anarquismo» (Purkis y Bowen, 2004: 5).

En muchos casos, esto se tradujo en un debate formulado como anarquismo «post» versus anarquismo «clásico». Principalmente, esta necesidad contemporánea de reposicionar el anarquismo impulsó todos los nuevos estudios y debates sobre el postanarquismo. El postanarquismo se entendía, en gran medida, en el marco del «nuevo»/«post» anarquismo versus «clásico». Existía una estrecha correspondencia entre el «sistema de coordinación» del «nuevo» anarquismo y la forma en que el «posanarquismo» se refiere al posestructuralismo «sobre cómo construir una izquierda que encarne sus propios valores». «Una izquierda cuyos valores son inmanentes es una izquierda que prospera sin autoridad ni represión, y se libera del resentimiento dirigido tanto hacia dentro como hacia fuera» (Kang, 2005: 90). La segunda parte de nuestro libro, «El postanarquismo llega a las calles», explora la práctica postanarquista sobre el terreno. La contribución de Tadzio Mueller es especialmente crucial en este contexto, ya que ilustra los problemas y las posibilidades de la política

cotidiana del movimiento. La contribución de Richard Day es ejemplar al explorar la lógica política de lo que él llama los movimientos sociales más recientes y al analizar el papel, en gran medida en declive, de la lógica de la hegemonía en el activismo actual (después del año 2000). Jason Adams, figura clave en la breve historia del posanarquismo, profundiza en el debate sobre la hegemonía en su capítulo «La constelación de la oposición» y señala a Seattle (el día Internacional de Acción N30) como un acontecimiento decisivo en el desarrollo de las prácticas contemporáneas de resistencia.

La relación del posanarquismo con los movimientos antiglobalización también es confirmada por dos de los escritores más destacados asociados con el posanarquismo en el mundo angloparlante, Saul Newman y Todd May. Durante entrevistas realizadas por la revista posanarquista turca Siyahi, ambos coincidieron en que los movimientos antiglobalización posteriores a Seattle tenían, sin duda alguna, motivaciones paralelas con la anarquía/posanarquismo posestructuralista. May enumera ideas similares que inspiran ambos movimientos: luchas irreductibles, políticas y alianzas locales, una orientación ética, una resistencia al pensamiento esencialista⁵. Newman va aún más allá y, si bien enfatiza las motivaciones paralelas

⁵ Entrevista con Todd May (May, 2004). En la misma entrevista (con Rebecca deWitt), May afirma: «Como activista, coincido con las recientes manifestaciones que buscan eliminar la OMC» (May, 2000).

entre el movimiento antiglobalización y el posanarquismo, se basa en su definición de posanarquismo:

El posanarquismo es una lógica política que busca combinar los aspectos igualitarios y emancipadores del anarquismo clásico, con el reconocimiento de que las luchas políticas radicales actuales son contingentes, pluralistas, abiertas a diferentes identidades y perspectivas, y abordan diferentes cuestiones, no solo económicas. (Newman, 2004)

Aquí, Newman define el posanarquismo como un intento de combinar las perspectivas del anarquismo clásico con las nuevas epistemologías anarquistas. Sin embargo, por otro lado, es posible argumentar que el posanarquismo es, en realidad, un intento de crear el equivalente teórico de los movimientos antiglobalización. El auge de los debates sobre el posanarquismo está directamente vinculado al espíritu post-Seattle de los movimientos antiglobalización. Los intentos teóricos de combinar el posestructuralismo/posmodernismo con el anarquismo de diversas maneras fueron repentinamente adoptados por académicos activistas de todo el mundo. No porque las similitudes entre ciertos aspectos del pensamiento anarquista clásico y las teorías posestructuralistas generaran entusiasmo, sino porque el posestructuralismo estaba muy relacionado con el carácter rizomático del anarquismo que está sacudiendo los cimientos del mundo. Si su «forma de organización» era la verdadera ideología del nuevo

movimiento global, era muy probable que los académicos comenzaran a vincular las características de esta ideología con la teoría posestructuralista y, por lo tanto, a entender las prácticas del «movimiento» como arraigadas en una perspectiva posestructuralista. Sin embargo, la transformación del posanarquismo en un «ismo» –una corriente dentro de la familia de diversos anarquismos– se debe en gran medida al sitio web y la lista de correo electrónico creados por Jason Adams.

Adams fundó la lista de correo electrónico como un grupo de Yahoo! el 9 de octubre de 2002. Creó una página web informativa dedicada al tema en febrero de 2003 y posteriormente cambió su proveedor de servicios de correo electrónico a Spoon Collective. El tono de los intercambios de correos electrónicos en aquel momento reflejaba cierto entusiasmo juvenil⁶. El propio Adams era un activista y académico que había pasado todo el año organizando las protestas contra la OMC en Seattle, donde vivía por aquel entonces. También desempeñó un papel importante al organizar el Comité del Día Internacional de Acción N30, que creó el sitio web principal y la lista de correo electrónico internacional que se utilizó para promover acciones

6 Véase el archivo completo de la lista de correo electrónico sobre postanarquismo del Colectivo Spoon en <<http://www.driftline.org/cgi-bin/archive/archive.cgi?list=spoon-archives/postanarchism.archive>>. Pero el tono de entusiasmo quizá se pueda rastrear mejor hasta los archivos del Grupo Yahoo!, abierto solo a miembros: <<http://groups.yahoo.com/group/postanarchism>>.

coordinadas contra la OMC en todo el mundo. Las protestas contra la OMC fueron el verdadero punto de inflexión para él; fue durante esta época que comenzó a adoptar el «posanarquismo». En su ensayo «El posanarquismo en pocas palabras»⁷, ofreció una breve descripción del posanarquismo y esbozó en qué consistía y cuál constituía su linaje teórico (Adams, 2003). Adams entiende el postestructuralismo como una teoría radicalmente antiautoritaria que surgió de los movimientos anarquistas de Mayo del 68 y se desarrolló a lo largo de tres décadas, para finalmente emerger en forma de un cuerpo de pensamiento explícito: el «postanarquismo». Este, a su vez, inspiró y extendió la teoría y la práctica de una de sus raíces principales (el anarquismo tradicional).

Este posicionamiento del posestructuralismo no es tan periférico como podría parecer a primera vista. Julian Bourg, por ejemplo, ve un giro ético a través del legado de Mayo del 68. Al describir Mayo del 68 como la «ética implícita de la liberación», vio una continuidad de los debates éticos que comenzaron con Mayo del 68 y continuaron hasta la década de 1970 con la «teoría francesa» (Bourg, 2007: 7):

La ética de la liberación [...] surgió en aquellos espacios sociales donde la política revolucionaria de clase, e

⁷ Este ensayo, frecuentemente citado, también se publicó con el título «Postanarquismo en una bomba» en Aporia Journal. Véase <<http://aporiajournal.tripod.com/postanarchism.htm>>.

incluso la reformista, se consideraba insuficiente. Por ejemplo, la afirmación popular «lo personal es político» era, en esencia, eminentemente ética; el propio 68 implicó una ética, la ética de la liberación, con facetas tanto críticas como afirmativas. (Ibíd.: 6)

Lo que Bourg denomina «ética de la liberación» siempre ha sido la principal preocupación de los anarquistas en la acción y la teoría revolucionarias/políticas. Por ello, la política prefigurativa ha sido una de las piedras angulares del anarquismo. Según Bourg, los activistas de Mayo del 68 argumentaban que la libertad no era suficientemente libre, la igualdad no era suficientemente equitativa y la imaginación no era suficientemente imaginativa (ibid.: 7). La conexión que Bourg sugiere se centra en las raíces históricas de las preocupaciones éticas dentro del «pensamiento francés», que se remontan a los movimientos sociales y el activismo de Mayo del 68. Bourg argumenta que *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari puso de relieve el espíritu ético antinómico de 1968 y concretó un ambiente cultural más amplio de antinomianismo posterior a 1968 (ibid.: 106–7). Cuando Bourg enumera los valores del movimiento de Mayo de 1968, cualquiera familiarizado con los movimientos antiglobalización, el anarquismo y la teoría francesa, fácilmente verá paralelismos: 'imaginación, interés humano, comunicación, convivencia, expresión, disfrute, libertad, espontaneidad, solidaridad, desalienación, expresión abierta, diálogo, no utilidad, utopía, sueños, fantasías,

comunidad, asociación, antiautoritarismo, autogestión, democracia directa, igualdad, autorrepresentación, fraternidad y autodefensa' (Bourg, 2007: 7).

Douglas Kellner también ve esta conexión como obvia:

Así, en lugar de la ruptura revolucionaria en el continuum histórico que 1968 había intentado producir, la naciente teoría posmoderna en Francia postuló una ruptura trascendental con la política y la modernidad modernas, acompañada de modelos de nueva teoría y política posmodernas. Por lo tanto, el giro posmoderno en Francia en la década de 1970 está íntimamente ligado a las experiencias de Mayo del 68. La apasionada intensidad y el espíritu crítico en muchas versiones de la teoría posmoderna francesa son una continuación del espíritu de 1968. [...] De hecho, Baudrillard, Lyotard, Virilio, Derrida, Castoriadis, Foucault, Deleuze, Guattari y otros teóricos franceses asociados con la teoría posmoderna participaron en Mayo del 68. Compartieron sus aspiraciones revolucionarias [...] y radicales, e intentaron desarrollar nuevas formas de pensamiento radical que, en una coyuntura histórica diferente, continuaron el radicalismo de la década de 1960. (Kellner, 2001: 18)

La interpretación de Kellner del flujo general de Mayo del 68 en términos de "teoría posmoderna", el énfasis de Bourg en las obras posestructuralistas como formas concretas del

espíritu de 1968 y la manera en que Adams sitúa el posanarquismo como un posestructuralismo que finalmente regresa a sus raíces (es decir, el espíritu de Mayo del 68 presente en los movimientos anticapitalistas contemporáneos, igualmente antiautoritarios) muestran un fructífero "árbol genealógico" para el posanarquismo. En lugar de considerar el posestructuralismo como un cuerpo de pensamiento independiente del activismo en general y, específicamente, del anarquismo como algo que puede o debe repensarse en combinación con el activismo/anarquismo, aquí, en el enfoque de Adams, vemos un rastreo histórico del posestructuralismo siguiendo los contextos en los que se creó. Y finalmente, describe el posestructuralismo como una continuación y un equivalente teórico del activismo anarquista desde la década de 1960.

Todd May escribió su obra *The Political Philosophy of the Poststructuralist Anarchism* en 1994, mucho antes de la Batalla de Seattle: «cinco días que estremecieron al mundo», como lo titula una de sus colecciones (Cockburn y St. Clair, 2000). El artículo inicial de Andrew Koch, «Poststructuralism and the Epistemological Basis of Anarchism», también fue uno de los primeros intentos de un maridaje académico entre el postestructuralismo y el anarquismo. La primera parte de nuestro libro, «When Anarchism Met Post-Structuralism (Cuando el anarquismo se encontró con el postestructuralismo)», es una colección de algunas de las principales obras que deberían

considerarse como los primeros intentos de pensar el anarquismo junto con el postestructuralismo; esta fase del postanarquismo se centró principalmente en explorar las posibilidades de convergencia. El capítulo de Koch y el libro de May no fueron acogidos con gran entusiasmo cuando se publicaron por primera vez; de manera similar, "Post-Anarquismo Anárquico" de Hakim Bey no se consideraba parte de este marco de pensamiento en la década de 1990. Eran, más bien, descubrimientos del postanarquismo que emergió después de Seattle. Uno de los primeros intentos académicos de formular un cuerpo de pensamiento "postanarquista", a mediados de la década de 1990, provino de Saul Newman, quien continuó trabajando en la política del postanarquismo, participó en debates, aclaró y defendió su propio enfoque del postanarquismo de manera bastante extensa y, por lo tanto, fue visto como el representante de un dominio teórico distinguido de la teoría política. Por lo tanto, su capítulo, "Post-Anarquismo y Política Radical Hoy", es una formulación importante de este punto de vista.

Sin embargo, esto también convirtió a Newman en víctima de duras críticas de los círculos anarquistas por socavar a los padres del anarquismo. Pero fue Andrew Koch quien debería ser considerado "responsable" de iniciar la corriente de reducciones postanarquistas de la tradición anarquista clásica. Argumentó que los ataques de los anarquistas de los siglos XVIII y XIX al Estado se basaban en una representación "racional" de la naturaleza humana (Koch, 1993: 328); esta

afirmación jugó un papel importante en la categorización del anarquismo clásico como esencialista; las respuestas anarquistas a destacados postanarquistas del mundo angloparlante con frecuencia respondieron a esta afirmación demostrando que existían diferentes interpretaciones de la naturaleza humana en los textos tradicionales. Sin embargo, Koch, con la ayuda de la literatura postestructuralista, pretendía «contribuir a la construcción de una defensa del anarquismo con fundamento epistemológico» (ibid.: 328): argumentó que el postestructuralismo transmite una lógica de oposición al demostrar cómo la opresión política está vinculada a los procesos culturales más amplios de producción de conocimiento y representación cultural. De este modo, defendió la singularidad y la diversidad, demostrando que el postestructuralismo se opone a cualquier concepción totalizadora del ser (ibid.: 348).

Koch ofrecía el postestructuralismo como una nueva oportunidad, como una nueva caja de herramientas, para reformular las reivindicaciones del anarquismo de forma que lo rescatara de su conceptualización racional de la naturaleza humana. Sin embargo, esta «buena intención» no fue apreciada por todos los anarquistas. Benjamin Franks, por ejemplo, señaló que el «“rescate” del anarquismo por parte de Newman (en realidad, también de Koch) no solo era innecesario, sino también potencialmente engañoso», ya que se basaba en una tergiversación del anarquismo (Franks,

2007: 135). Se acordó comúnmente que, si bien buscaban corregir el sesgo epistemológico y teleológico de la teoría tradicional, los postanarquistas seguían casados con una concepción del pasado anarquista que era en sí misma defectuosa (Antliff, 2007; Kinna, 2007; Cohn y Wilbur, 2003). La tercera parte de nuestro libro, 'El anarquismo clásico recargado', presenta los ejemplos más importantes de esta crítica.

Cuando la idea de una ruptura con el anarquismo clásico y un nuevo anarquismo/posanarquismo se convirtió en uno de los temas centrales de los debates anarquistas durante la década del 2000, el libro de George Crowder, *Anarquismo Clásico*, cobró nueva popularidad una década después (Crowder, 1991). Crowder había evaluado el anarquismo clásico desde una perspectiva liberal y utilizó el término «anarquismo clásico» para describir a cuatro figuras prominentes del pensamiento anarquista: Godwin, Proudhon, Bakunin y Kropotkin. Veremos que posicionar el anarquismo como una filosofía política representada por un grupo selecto de pensadores de la época clásica, una tendencia iniciada por Eltzbacher (1975), generó posteriormente numerosos problemas para la teoría del posanarquismo.

En una reseña del libro de Crowder, *Classical Anarchism*, Sharif Gemie criticó este reduccionismo de la teoría anarquista (Gemie, 1993). Gemie argumentó que la selección de pensadores anarquistas por parte de Crowder

era sospechosa y preguntó por qué se omitió a Max Stirner, por ejemplo, cuando se incluyó a William Godwin⁸. Y, más notablemente, Gemie continuó preguntando por qué no se incluyeron propagandistas de mayor importancia, como Jean Grave o incluso Octave Mirbeau (Gemie, 1993: 90). Esto lleva a algunas preguntas clave: ¿Quién (qué) representa al anarquismo? ¿Cuáles son las políticas detrás de los procesos de escritura de la historia con respecto al anarquismo? ¿Por qué pensar en Mirbeau como una de las figuras anarquistas clásicas clave es, incluso hoy, una posición tan marginalizada?

Como se mencionó anteriormente, el posanarquismo se convirtió en un fenómeno mundial en la década del 2000. La obra de Saul Newman se tradujo al turco, español, italiano, alemán, portugués y serbocroata. Más importante aún, se escribieron nuevos textos en varios idiomas. Asistimos a un creciente interés en releer el anarquismo desde una perspectiva posmoderna/posestructuralista, concretamente a través de/con Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida, Lacan, Nietzsche, Baudrillard y otros. De nuevo, surgió el problema de nombrar esta corriente: la expresión «anarquismo posestructuralista» de Todd May

⁸ Unos años más tarde, Saul Newman escuchó este llamado, desestimó a Godwin y utilizó a Stirner a gran escala; pero Newman no lo adoptó como uno de los principales anarquistas clásicos, sino como precursor del posestructuralismo (Newman, 2001). Aunque «De Bakunin a Lacan» se publicó por primera vez en 2001, el libro de Newman se basó en su tesis doctoral, completada entre 1994 y 1998.

representaba una fusión entre posestructuralismo y anarquismo (May, 1994).

El problema del «anarquismo postestructuralista» es que representa una intersección del anarquismo con un grupo limitado de pensadores, generalmente denominados «postestructuralistas». May no vería ningún problema con esto; incluso excluye a algunos pensadores postestructuralistas (como Derrida y Baudrillard) porque considera que su obra no es apropiada para ningún proyecto político. Para May, Derrida «carece de una filosofía claramente articulada» y el pensamiento de Baudrillard «tiende hacia lo reduccionista y abarcativo en lugar de lo múltiple y local»; por ello, reserva el término «postestructuralista» para las obras de Foucault, Deleuze y Lyotard (May, 1994: 12).

Esta comprensión elimina posibles campos de investigación sobre las diferentes intersecciones entre distintos anarquismos y pensadores como Bajtín, quienes no son directamente posestructuralistas, pero tuvieron una gran influencia en el posestructuralismo. Cuando se prefiere el término «anarquismo posestructuralista», no es posible pensar el anarquismo a través del hipertexto, de Cixous, de Irigaray, de obras de arte, de hechos de la vida política o, quizás lo más importante, de la vida cotidiana. Limita el alcance a solo algunas de las posibles obras filosóficas. Por lo tanto, el «anarquismo posmoderno» en este sentido suena más abierto y eficaz.

El término «posmoderno» es mucho más flexible. Por ejemplo, la matriz posmoderna de Lewis Call alcanza y combina a Marcel Mauss, Saussure, Durkheim y Freud por un lado, y al ciberpunk, Chomsky y Butler por el otro. El uso del «anarquismo posmoderno» también le permitió a Call extender su trabajo a los estudios culturales y dedicar un capítulo al ciberpunk (Call, 2002). Call describe el anarquismo posmoderno como un anarquismo que busca socavar los fundamentos teóricos mismos del orden económico capitalista y todas las políticas asociadas, utilizando la anarquía del devenir de Nietzsche, la micropolítica antihumanista de Foucault, la crítica del espectáculo de Debord, la teoría de la simulación de Baudrillard, la «incredulidad hacia las metanarrativas» de Lyotard y el pensamiento nómada rizomático de Deleuze; y para demostrar que la cultura popular contemporánea de hecho muestra una preocupación muy seria por formas profundamente nuevas de política radical, en este sentido incorpora la ficción ciberpunk de William Gibson y Bruce Sterling (Call, 2002: 118–19).

Saul Newman empleó el término «postanarquismo», que evocaba directamente el «postmarxismo», sobre todo considerando que la introducción a «De Bakunin a Lacan» fue escrita por Ernesto Laclau. Benjamin Franks abordó esta afinidad más que cualquier otro crítico de la tradición (Franks, 2007: 131–134).

Al comparar estas tres expresiones, se observa que la sugerencia de Call de un anarquismo posmoderno fue mayoritariamente rechazada por el público en general debido a las connotaciones negativas que hoy en día conlleva el término «posmoderno». Hoy en día, «posmoderno» no es un término respetado para un área de trabajo académico, y además, para muchos activistas, es sintomático del capitalismo mundial neoliberal posterior a la URSS. Además, algunos escritores anarquistas reconocidos del siglo XX, como Murray Bookchin, Noam Chomsky y John Zerzan, formularon críticas implacables contra los «pensadores posmodernos», lo que generó un impulso antiposmoderno dentro del anarquismo (Bookchin, 1995; Chomsky, 2006; Zerzan, 2002). Es común en los círculos anarquistas encontrar sensibilidades antiposmodernas, sensibilidades que reaccionan ante Foucault como si fuera un nihilista pequeñoburgués que, tras deconstruirlo todo, se queda sin nada a lo que aferrarse (Mueller, 2003: 34). Y como bien lo expresó Tadzio Mueller, esta crítica no es más que el equivalente teórico de la conocida etiqueta de los anarquistas como individuos descerebrados y sin propuestas positivas (ibid.: 34–5).

El anarquismo postestructuralista de Todd May, junto con el proyecto de Koch de utilizar el postestructuralismo para resolver algunos problemas epistemológicos del anarquismo, concuerda de hecho con el proyecto de Newman de combinar ambas corrientes. Sin embargo, existe

una ligera diferencia: May trabaja principalmente en la política del postestructuralismo, a la vez que extrae ideas del anarquismo para crear una política postestructuralista más efectiva, mientras que Newman, como se aprecia en su libro *De Bakunin a Lacan* y en entrevistas, proviene de la tradición anarquista e intenta extraer ideas del postestructuralismo para crear una política anarquista más efectiva. Sin embargo, el postanarquismo se entiende mejor como una teoría anarquista, ante todo, que como una teoría postestructuralista. En definitiva, es anarquismo, no un nuevo tipo de postestructuralismo. Newman incluso lo describe como una combinación y composición del anarquismo clásico y el anarquismo contemporáneo, lo que significa que las cualidades posestructuralistas se enmarcan a través de la perspectiva del anarquismo contemporáneo. Sin embargo, el prefijo «post-» irritó a algunos anarquistas, quienes pensaron que el término sugería que también se aplicaba a su nuevo objeto, lo que implicaba que el anarquismo, al menos tal como se concebía y practicaba, estaba de alguna manera obsoleto (Cohn y Wilbur, 2003).

Entonces, ¿sería realmente posible superar el anarquismo «clásico»? Pero ¿qué anarquismo es ese que se ve sometido a intentos de superarlo? Y si alguien afirma que el anarquismo está anticuado, ¿no es eso también una pretensión de definir qué es el anarquismo (y viceversa)? ¿A qué nos referimos cuando decimos «anarquismo»? ¿Cómo se forjó este conocimiento?

Podemos definir a grandes rasgos los principales periodos del anarquismo desde el siglo XIX: el primero finaliza en 1939 con la derrota en España; el segundo, que abarca los movimientos de la década de 1960, y el tercero, que se desarrolla junto con los movimientos antiglobalización. Los estudios posanarquistas se enmarcan principalmente en este tercer periodo, también denominado en ocasiones la tercera ola del anarquismo (Adams, 2003; véase también Aragorn!, 2006, quien la denomina «Segunda Ola de la Anarquía»). Sin embargo, una de las características adicionales de esta «tercera ola» fue su capacidad reflexiva para abrir la historia anarquista a nuevas evaluaciones, relecturas y reconceptualizaciones.

Existe una cierta necesidad de cuestionar las historias dadas del anarquismo, mostrar su contingencia y desmantelarlas. No existen verdades dadas sobre el anarquismo. Las posturas y discursos de quienes escribieron historias anarquistas determinan los elementos principales del anarquismo tal como lo conocemos hoy. Estudiar las historias del anarquismo lleva a considerar la naturaleza de la historia como una forma de conocimiento y a cuestionar cómo se llegó al conocimiento sobre el anarquismo. Existía un "canon anarquista" antes de los intentos posanarquistas de "salvarlo". Y parece una tarea importante decodificar los sesgos que afectan la información sobre qué es el anarquismo, qué representa el anarquismo y el canon anarquista. ¿Cómo funcionan las exclusiones dentro de los

procesos de producción de conocimiento sobre el anarquismo? ¿Cuáles son los supuestos estructurales detrás de la canonización del anarquismo?

La mayoría de las obras conocidas sobre el posanarquismo en inglés, que fueron fundamentalmente desaprobadas por los anarquistas por tergiversar el anarquismo, en realidad daban por sentadas las historias existentes sobre el anarquismo. Las nociones estereotipadas del anarquismo clásico no fueron una invención de posanarquistas interesados en construir argumentos falsos a partir de reducciones del canon y el discurso tradicionales. En lugar de acusar a algunos posanarquistas de emplear concepciones problemáticas sobre el anarquismo, me gustaría preguntar de dónde surgieron esas concepciones.

Todd May compara principalmente los escritos de Deleuze, Foucault y Lyotard con los de Kropotkin y Bakunin, con una breve referencia a Emma Goldman, Colin Ward y Bookchin. Saul Newman añade a Lacan, Stirner y Derrida, destacando especialmente a Lacan y Stirner. Lewis Call amplía un poco este análisis y describe una matriz posmoderna de escritores, desde Nietzsche hasta Baudrillard, comparando su obra con prácticamente los mismos pensadores anarquistas clásicos y, en parte, con Chomsky y Bookchin. Lewis Call, Saul Newman y Todd May se refieren al anarquismo como un pensamiento que puede comprenderse resumiendo las opiniones de algunos pensadores occidentales.

Esto contradice la comprensión anarquista de la teoría y la práctica, donde no existe una jerarquía entre forma y contenido. Como ejemplo actual, cuando David Graeber escribió sobre el «nuevo anarquismo» presente en los movimientos antiglobalización, insistió en que la ideología del nuevo movimiento reside en la forma y los principios de su organización (Graeber, 2002). Esta es una postura bastante típica del anarquismo. Si bien Call, May y Newman forman parte de un proyecto que combina la teoría anarquista con teorías críticas de la modernidad, su aproximación a la historia anarquista no se basa en estas mismas preocupaciones. En primer lugar, ignorando la posición de Graeber (y la posición de los anarquismos contemporáneos) pero más importante aún, ignorando la noción de Kropotkin del "principio anarquista", dan prioridad a textos anarquistas seleccionados (sin cuestionar o explicar los criterios de selección) y entienden las prácticas/experiencias anarquistas como simples aplicaciones de estas teorías, mientras que la historia anarquista siempre ha estado en contra de esta jerarquía de la teoría sobre la práctica.

Y luego, como continuación de esta lógica, estos escritores dieron prioridad a los pensadores anarquistas modernos occidentales («hombres blancos muertos», como lo expresa Mueller), insinuando que los textos y acciones de los anarquistas no occidentales o no modernistas eran meras aplicaciones (si no imitaciones) del anarquismo occidental

moderno. Esto significaría que la verdad del anarquismo occidental es la verdad aún oculta⁹ del anarquismo no occidental, mientras que la verdad del anarquismo escrito es la verdad aún oculta (y el telos) de la práctica anarquista. Como resultado, muchas obras posanarquistas tampoco detectan supuestos eurocéntricos en la formación del canon del anarquismo moderno clásico. Jason Adams ha dado algunos ejemplos de cómo podemos detectar elementos eurocéntricos al escribir la historia del anarquismo (Adams, 2003)¹⁰.

Considerando todas las piezas faltantes y la falta de comunicación entre las obras postanarquistas en diferentes idiomas, solemos observar que el postanarquismo actual se encuentra en un período introductorio. Por ejemplo, todas estas obras postanarquistas operan con una excusa; se

9 Tomo prestada la frase de Agnes Heller y Ferenc Feher. Véase Agnes Heller y Ferenc Feher, *Postmodern Political Condition* (Cambridge: Polity Press, 1988), pág. 2.

10 Tanto "Anarquismos no occidentales" de Adams como "Anarquismo del Tercer Mundo" de Sharif Gemie han sido traducidos al turco y, lo que es más importante, se han considerado textos anarquistas cruciales, mientras que no son muy apreciados en los círculos anarquistas occidentales. Esto, en sí mismo, indica las diferentes prioridades sobre este tema en los círculos anarquistas de todo el mundo. Además, Aragorn!, en su ensayo "Hacia un anarquismo no europeo, o por qué un movimiento es lo último que necesita la gente de color ", sugiere los términos "anarquismo no europeo" y "anarquismo extraeuropeo".

<http://theanarchistlibrary.org/HTML/Aragorn___Toward_a_non_European_Anarchism_or_Why_a_movement_is_the_last_thing_that_people_of_color_need.html>.

comportan como si se necesitara una justificación para dialogar entre la filosofía anarquista y la postestructuralista. Explican su motivación para constituir el postanarquismo como un área de especialización distinta recurriendo a la creencia de que su área de estudio se considera irrelevante tanto para los círculos académicos como para los anarquistas. Se considera que es necesaria la legitimación de la necesidad de identificarse con un anarquismo postestructuralista/posmoderno antes de continuar la investigación. Esta actitud apologética se observa en May, Call, Newman y Day, pero no en Jason Adams¹¹. Y todas legitiman el postanarquismo intentando demostrar primero que la teoría marxista ha colapsado, ha fracasado o era demasiado problemática para confiar en ella. Esto significa que la teoría marxista se presuponía como la norma, el punto de comparación. Adams parte del anarquismo en lugar de concluir con él; empieza en 1968 y avanza hacia el presente.

Call se refiere al colapso del marxismo e intenta encontrar pruebas del fracaso de su proyecto revolucionario. Si una derrota mundial demuestra que la ideología estaba equivocada, ¿cómo defendemos el anarquismo? Si los revolucionarios anarquistas no han triunfado hasta ahora,

11 «El postanarquismo en pocas palabras», Jason Adams, <http://theanarchistlibrary.org/HTML/Jason_Adams__Postanarchism_in_a_Nutshell.html>. En este libro, Adams comienza analizando las posibles causas de la actual tendencia postanarquista, sin analizar por qué el marxismo ha fracasado.

¿cómo es posible que triunfen hoy? ¿Cómo demuestra el anarquismo que puede transformar el mundo si no ha transformado ningún país o región durante un tiempo suficiente? Estas preguntas se desprenden naturalmente de la estructura lógica del marxismo. Todos ellos (Call, May, Day y Newman) ven, de alguna manera, el colapso de la Unión Soviética como el fin del marxismo, lo cual no parece justo. ¿Por qué se juzga al marxismo como un experimento fallido, mientras que al anarquismo solo se le juzga por su potencial y sus teorías? Es concebible que se pudiera aplicar el mismo juicio al anarquismo; pero eso obligaría a los anarquistas a admitir que el anarquismo fue prácticamente derrotado tras la Revolución Española.

Como alguien que también trabaja en el posanarquismo, Adams demostró en su obra inicial «Anarquismos no occidentales» que es necesario investigar críticamente la historia del anarquismo. Antes de comparar el anarquismo clásico con la filosofía posestructuralista y antes de trazar una genealogía de afinidades en el ámbito del «anarquismo clásico» (el término que Richard Day utiliza en Gramsci ha muerto)¹², es necesario primero trazar una genealogía del «canon» anarquista.

12 Véase especialmente el capítulo 4 ('Utopian Socialism Then...') en Richard JF Day, *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (Londres: Pluto Press, 2005). Otro problema con *Gramsci Is Dead* es que Day entiende la genealogía simplemente como rastrear la historia de algo (en este caso, 'lógica de la afinidad'). Eso claramente no es

El principal problema hasta la fecha de la literatura posanarquista¹³ mencionada anteriormente es que no ha

genealogía en el sentido nietzscheano/foucaultiano; esto es simplemente un árbol genealógico. La genealogía requiere que nos hagamos preguntas sobre el nacimiento de algo; una genealogía de la afinidad en el sentido nietzscheano/foucaultiano comenzaría preguntando: ¿Quién escribió por primera vez sobre la afinidad? ¿De dónde vino esta afinidad y cómo? ¿Cuáles fueron las fuerzas y las luchas? ¿Cómo se desarrolló? Etc.

13 Existe una cierta brecha lingüística que dificulta referirse a la «literatura posanarquista» en el mundo. En el mundo angloparlante, esto no suele preocupar, y sin duda, los escritores se refieren a «posanarquistas» o «escritores posanarquistas» en lugar de «posanarquistas angloparlantes» o «literatura posanarquista en inglés», ignorando así las contribuciones realizadas en otros idiomas como el francés, el alemán o el turco. Jürgen Mumken y sus amigos en Alemania publicaron numerosas publicaciones posanarquistas y crearon un sitio web para archivos posanarquistas, www.postanarchismus.net (este es el último de una serie de sitios web dedicados al postanarquismo; Postanarchism Clearing House de Jason Adams fue el primero, iniciado en febrero de 2002, seguido por www.postanarki.net en diciembre de 2003, que fue preparado por la revista posanarquista Siyahi e incluyó artículos en turco e inglés, y las páginas del blog de Siyahi Interlocal, que fue un proyecto conjunto de Adams y Siyahi para hacer una revista posanarquista internacional en inglés, un proyecto que solo recientemente se ha hecho realidad. Siguen las páginas web en español; estas se pueden rastrear a través de la Wikipedia en español en es.wikipedia.org/wiki/Postanarquismo. Dos libros originales han sido publicados en Alemania por el mismo grupo de escritores, y varios libros sobre postanarquismo vieron la luz en turco (de acuerdo con el concepto de "verdad aún oculta", estos libros nunca se mencionan cuando los autores presentan una imagen del "postanarquismo hasta la fecha"). Por lo tanto, en esta introducción, a menos que se mencione lo contrario, por "posanarquistas" me refiero principalmente a autores que han realizado contribuciones extensas al campo en inglés: Todd May (Political Philosophy of the Poststructuralist Anarchism), Saul Newman (From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power), Lewis Call (Postmodern Anarchism) y Richard Day (Gramsci Is Dead: Anarchist

emprendido una nueva lectura del canon anarquista; los posanarquistas no investigaron el anarquismo clásico desde sus perspectivas posestructuralistas, sino que compararon la teoría posestructuralista con lo que ya estaba disponible en un anarquismo clásico escrito principalmente desde una perspectiva modernista. Creo que muchos problemas radican en esta decisión.

Tratar de encontrar dónde surgen los problemas (como en la búsqueda de los orígenes) es similar a preguntar por qué es tan fácil para muchos confiar en la suposición de que el anarquismo se basa en la idea de una esencia humana

Currents in the Newest Social Movements). También es importante tener en cuenta que no tenemos un postanarquismo universal homogéneo. En particular, las culturas políticas dan origen a diferentes anarquismos y diferentes postanarquismos. Por ejemplo, el postanarquismo desarrollado en el contexto turco refleja una preocupación mucho mayor por la historiografía del anarquismo, en oposición a la suposición de muchos enfoques canónicos que presentan las prácticas anarquistas como meras aplicaciones de Teoría anarquista. Los posanarquistas angloparlantes nunca mencionan a Emma Goldman cuando debaten los problemas del anarquismo clásico, simplemente porque, curiosamente, ha sido excluida del canon representativo. Sus primeros intentos de un anarquismo nietzscheano quedan, por lo tanto, eclipsados. La diferencia radica en que, si se la considera parte del núcleo, hay que aceptar que existen muchos temas posteriores a 1968 representados en la literatura anarquista clásica. Pero si se la considera fuera del núcleo, entonces su caso es simplemente un caso único de una feminista anarquista propagandista (inmigrante); carece de valor representativo. Por lo tanto, el artículo de Hilton Bertalan sobre Emma Goldman en la cuarta parte de nuestro libro es una intervención muy significativa.

buena¹⁴. Todd May, por ejemplo, ni siquiera siente la necesidad de citar referencias cuando describe la confianza tradicional anarquista en una naturaleza humana esencialmente "buena": "los anarquistas tienen una distinción doble: poder (malo) vs. naturaleza humana (buena)" (May, 2000).

Si revisamos el libro de David Morland sobre la comprensión anarquista de la naturaleza humana, "Exigiendo lo Imposible: Naturaleza Humana y Política en el Anarquismo Social del Siglo XIX", vemos que ni siquiera los "sospechosos habituales" (Proudhon, Bakunin y Kropotkin) tienen una comprensión similar de la naturaleza humana (Morland, 1997). ¿De dónde proviene entonces este cliché? (Resulta interesante que Dave Morland demuestre que parte de este cliché proviene de textos básicos de teoría política: libros que los anarquistas o la intelectualidad de izquierda normalmente nunca leerían, pero que sí leerían los académicos que trabajan en áreas afines: por ejemplo, "Political Ideology Today" de Ian Adams o "Political Ideologies: An Introduction" de Andrew Heywood).

14 Sin embargo, cuando Mueller rechaza la afirmación de que todos los anarquistas creen en una comprensión tan esencialista del poder frente a la naturaleza humana, también señala que hoy en día hay anarquistas en círculos activistas que realmente piensan así. Mueller plantea la situación como dos bandos en pugna dentro del anarquismo (Mueller 2003: 31).

Jesse Cohn planteó un punto de apoyo cuando escribió sobre las relaciones entre el anarquismo y Nietzsche:

Para Proudhon, «el hombre vivo es un grupo», «no un origen, una fuente, sino una resultante»¹⁵. Kropotkin también habla del sujeto como una «resultante», el producto cambiante de «una multitud de facultades separadas, tendencias autónomas, iguales entre sí, que desempeñan sus funciones independientemente [...] sin estar subordinadas a un órgano central, el alma»¹⁶. Para Bakunin, esta multitud es un microcosmos del campo social más amplio, siempre «en una especie de conspiración contra sí misma» o «en rebelión contra sí misma»¹⁷. (Cohn, 2006b)

Además, en un artículo de 1989 titulado "Naturaleza humana y anarquismo", Peter Marshall señala que "si bien pensadores anarquistas clásicos, como William Godwin, Max Stirner y Peter Kropotkin, comparten supuestos comunes sobre la posibilidad de una sociedad libre, no comparten una visión común de la naturaleza humana [...] y sus visiones de la naturaleza humana no son tan ingenuas ni optimistas como se suele afirmar" (Marshall, 1989: 128). Marshall también aborda este tema en su conocido libro

15 Proudhon, Oeuvres 12.64, 8.3.409, traducido por Jesse Cohn.

16 Kropotkin, Panfletos revolucionarios de Kropotkin, 119–20.

17 Bakunin (1972: 239).

"Exigiendo lo imposible" (Marshall, 1993). Allí señala que algunos anarquistas

Insisten en que la «naturaleza humana» no existe como una esencia fija. [...] y, por lo tanto, el objetivo no es liberar un «yo esencial» liberándose de la carga del gobierno y el Estado, sino desarrollar el yo en relaciones creativas y voluntarias con los demás. (Marshall, 1993: 642–3)

Como mencionamos anteriormente, existe un debate sobre la comprensión de la naturaleza humana en el anarquismo, y en particular en el anarquismo clásico, y una tendencia a reducir el anarquismo a unos pocos escritores clásicos. Sin embargo, también existen diferencias en la lista de pensadores anarquistas clásicos canónicos. Por ejemplo, Colin Ward creía que era habitual relacionar la tradición anarquista con cuatro grandes pensadores y escritores: Godwin, Proudhon, Bakunin y Kropotkin (Ward, 2004: 3). Asimismo, en la introducción a su libro sobre el anarquismo, Alan Ritter escribió: «Los argumentos tratados en este libro como representativos de la esencia del anarquismo provienen de los cuatro autores –Godwin, Proudhon, Bakunin y Kropotkin–, cuyas contribuciones a la teoría anarquista son universalmente consideradas como las más trascendentales» (Ritter, 1980: 5). Pero, por otro lado, para Irving Horowitz los anarquistas clásicos eran Bakunin, Malatesta, Sorel y Kropotkin (Horowitz, 1964: 17). O, para Henri Arvon, los teóricos del anarquismo eran William

Godwin, Max Stirner, Proudhon, Bakunin y Tolstoi (Arvon, 2007). Como un intento muy temprano de reducir el anarquismo a solo unos pocos pensadores, la lista de siete anarquistas prominentes de Paul Eltzbacher, publicada por primera vez en 1900 en alemán, incluía a Proudhon, Godwin, Stirner, Bakunin, Kropotkin, Tucker y Tolstoi (Eltzbacher, 1975; Kinna, 2005: 10). Como uno de los académicos contemporáneos que trabaja en las intersecciones entre el anarquismo y la teoría postestructuralista, Daniel Colson considera a Stirner, Proudhon y Bakunin como los principales teóricos, precursores o fundadores del anarquismo (Colson, 2004: 14). Para Colson, Kropotkin, junto con Reclus y Guillaume, es uno de los «intelectuales anarquistas que vinieron después» (Colson, 2004: 14). Sin embargo, la contribución de Colson a los debates sobre el postanarquismo/anarquismo clásico se relaciona principalmente con su comprensión del movimiento obrero libertario (en lugar de unos pocos teóricos clave) en comparación con la teoría postestructuralista.

Colson enumera primero diversas interpretaciones de Nietzsche (desde la interpretación de extrema derecha hasta la lectura cristiana) y, por lo tanto, describe una «lectura explícitamente anarquista [...] una lectura que podríamos calificar de “libertaria” y vinculada a la renovación de las ideas libertarias de los últimos treinta años, aunque externa al movimiento anarquista per se. Foucault y Deleuze son sus representantes franceses más

conocidos». Aquí Colson categoriza a Foucault y Deleuze como las figuras prominentes durante los últimos 30 años en una renovación de las ideas libertarias externa al movimiento anarquista. Esas ideas, y el movimiento anarquista en el mismo período, constituyen juntas la tradición libertaria de la época. Una vez más, la relación entre el postestructuralismo y el anarquismo se muestra no como una relación por construir o inventar, sino como una relación que ya existe.

Considerando la importancia de Nietzsche para la teoría postestructuralista (Schrift, 1995: 7), es particularmente importante considerar la forma en que Colson vincula a Nietzsche con el anarquismo a través de una interpretación libertaria («postestructuralista») de Nietzsche. Compara a este Nietzsche libertario con el movimiento obrero libertario, revelando vínculos directos entre el pensamiento libertario de los últimos 30 años y el movimiento obrero libertario del pasado (Colson, 2004: 16–25). La forma en que Colson celebra el sindicalismo (y la acción directa) del anarquismo a través de Nietzsche es similar a la celebración de los movimientos antiglobalización actuales. Así, Colson, junto con Adams, representa otra corriente, aunque aparentemente menos dominante, dentro del postanarquismo, que considera las luchas políticas como el movimiento obrero libertario como algo que representa lo que es el anarquismo («clásico»/«histórico»).

La cuarta parte del libro, «Líneas de Fuga», destaca la solidez teórica del postanarquismo en los estudios culturales. A veces como método, a veces simplemente como una perspectiva inspiradora, el postanarquismo destaca y busca describir la revitalización teórica de la tradición libertaria. Reconsiderar el lugar de Emma Goldman en la historia anarquista desde un enfoque postanarquista, como lo hace Hilton Bertalan, o explorar el anarquismo en la cultura popular y la ciencia ficción a través de una serie de televisión como «Buffy, la Cazavampiros», son intentos de cambiar los límites y la dinámica del canon anarquista (un proyecto que Lewis Call desarrolla a través de sus estudios sobre elementos de la cultura popular de amplio espectro, que abarcan «V de Vendetta», novelas ciberpunk y «Battlestar Galactica») y de utilizar el postanarquismo como herramienta teórica, añadiendo un toque libertario a los estudios culturales. Jamie Heckert profundiza en este uso del postanarquismo, centrándose en las relaciones de género y su papel en la nueva política anarquista. Nathan Jun utiliza el postanarquismo para apoyarnos en los debates teóricos sobre la filosofía posestructuralista. Y Michael Truscello nos abre a los estudios postanarquistas de la tecnología.

En general, el postanarquismo es una corriente nueva y en desarrollo en el panorama político radical mundial, así como en los estudios culturales. En este libro, nos proponemos presentar los principales puntos de referencia hasta la fecha,

las teorías clave articuladas y los debates en torno a ellas, así como ofrecer al lector una perspectiva de estos campos emergentes de debate.

Referencias

Adams, I. (1993). Ideología política hoy. Manchester: Manchester University Press.

Adams, Jason (2003). «El postanarquismo en pocas palabras». Recuperado el 2 de marzo de 2006 de <<http://info.interactivist.net/article.pl?sid=03/11/11/1642242&mode=nested&tid=9>>.

Anderson, Benedict (2005). Bajo tres banderas: Anarquismo y la imaginación anticolonial. Londres y Nueva York: Verso.

Antliff, Alan (2007). Anarquía y arte: De la Comuna de París a la caída del Muro de Berlín. Vancouver, BC: Arsenal Pulp Press.

¡Aragorn! (2006). Segunda Ola de Anarquía. Pistolas desenfundadas. Véase <http://littleblackcart.com/index.php?main_page=product_book_info&products_id=45>

Arvon, H. (2007). Anarşizm. Estambul: İletişim.

- Bakunin, Mijaíl (1972). Bakunin sobre la anarquía: Obras seleccionadas del activista y fundador del anarquismo mundial (Sam Dolgoff, ed. y trad.). Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Bookchin, Murray (1995). Anarquismo social o anarquismo de estilo de vida: El abismo insalvable. Edimburgo: AK Press.
- Bourg, J. (2007). De la revolución a la ética: Mayo del 68 y el pensamiento francés contemporáneo. McGill–Queen's University Press.
- Call, Lewis (2002). Anarquismo posmoderno. Lanham: Lexington Books.
- Chomsky, Noam (2006). Chomsky sobre el anarquismo (Barry Pateman, ed.). AK Press.
- Cockburn, A. y St. Clair, J. (2000). Cinco días que estremecieron al mundo: La batalla por Seattle y más allá. Londres: Verso.
- Cohn, J. (2006a). Anarquismo y la crisis de la representación: hermenéutica, estética, política. Selingsgrove: Susquehanna University Press.
- (2006b). Sobre el anarquismo y Nietzsche. Siyahi 7 (Primavera). Estambul.
- y Wilbur, S. (2003). «¿Qué tiene de malo el postanarquismo?». Sitio web del Instituto de Estudios Anarquistas. Fecha de publicación: 31 de agosto de 2003. <http://theanarchistlibrary.org/HTML/Jesse_Cohn_and_S

hawn_Wilbur__What_s_Wrong_With_Postanarchism_.html>.

Colson, D. (2004). «Nietzsche y el Movimiento Obrero Libertario». En «¡No soy un hombre, soy dinamita! Friedrich Nietzsche y la tradición anarquista» (J. Moore y S. Sunshine, eds.). Brooklyn: Autonomedia.

Conway, J. (2003). 'Resistencia civil y la “diversidad de tácticas” en el movimiento antiglobalización: Problemas de violencia, silencio y solidaridad en la política activista', Osgoode Hall Law Journal 41(2&3): 505–30.

Crowder, G. (1991). Anarquismo clásico: El pensamiento político de Godwin, Proudhon, Bakunin y Kropotkin. Oxford: Clarendon Press.

Day, Richard (2005). Gramsci ha muerto: Corrientes anarquistas en los movimientos sociales más recientes. Londres y Ann Arbor: Pluto Press.

Eltzbacher, P. (1975). Anarquismo: exponentes de la filosofía anarquista. Londres: Freedom Press.

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

Gee, T. (2003). Neo anarquismo: Algunas reflexiones. Producciones Anarquistas Alpinas.

Gemie, S. (1993). «Reseña de George Crowder, Anarquismo clásico, El pensamiento político de Godwin, Proudhon, Bakunin y

Kropotkin». Oxford, Clarendon Press, 1991. *European History Quarterly* 23(1): 90–1.

Gordon, U. (2007). 'Anarquismo Recargado'. *Revista de Ideologías Políticas* 12: 29–48.

Graeber, D. (2002). 'Los nuevos anarquistas'. *New Left Review* 13.

Heywood, A. (2003). *Ideologías políticas: Una introducción*. Palgrave Macmillan.

Horowitz, I. (1964). *Los anarquistas*. Nueva York: Dell.

Kang, KM (2005). *Democracia agonística: El yo descentrado de la década de 1990*. Tesis inédita para el doctorado en filosofía. Australia: Universidad de Sídney.

Kellner, D. (2001). «Prólogo». En «Cuando la poesía dominaba las calles: Los acontecimientos del Mayo francés de 1968» (A. Feenberg y J. Freeman, eds.). Nueva York: State University of New York Press.

Kinna, R. (2005). *Anarquismo: Una guía para principiantes*. Oxford: Oneworld.

— (2007). 'Campos de visión: Kropotkin y el cambio revolucionario'. *SubStance* 36(2): 67–86.

Kissack, T. (2008). *Camaradas libres: Anarquismo y homosexualidad en Estados Unidos, 1895–1917*. Edimburgo: AK Press.

Koch, AM (1993). ' Posestructuralismo y las bases epistemológicas del anarquismo'. *Filosofía de las Ciencias Sociales* 23: 327–51.

Kropotkin, P. (s.f.). Por encargo. Pirate Press: Sheffield.

Marshall, P. (1993). *Exigiendo lo imposible: Una historia del anarquismo*. Londres: Fontana.

— (1989). «Naturaleza humana y anarquismo». En *Por el anarquismo: historia, teoría y práctica* (D. Goodway, ed.). Londres y Nueva York: Routledge.

May, T. (2009). «Introducción». En «Nuevas perspectivas sobre el anarquismo» (Nathan J. Jun y Shane Wahl, eds.). Plymouth: Lexington Books

— (2004). «Entrevista con Todd May». *Siyahi* 1 (noviembre–diciembre). Estambul.

— (2000). 'Entrevista con Todd May', por Rebecca deWitt. *Perspectivas sobre la teoría anarquista* 4(2) (otoño).

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

Moore, J. y Sunshine, S. (2004). *¡No soy un hombre, soy dinamita! Friedrich Nietzsche y la tradición anarquista*. Nueva York: Autonomedia.

Morland, D. (1997). *¿Exigiendo lo imposible? Naturaleza humana y política en el anarquismo social del siglo XIX*. Londres y Washington: Cassell.

- Mueller, T. (2003). 'Empoderando la anarquía: Poder, hegemonía y estrategia anarquista'. *Estudios Anarquistas* 11(2): 26–53.
- Newman, S. (2004). 'Entrevista con Saul Newman', por Süreyya Evren, Kursad Kiziltug, Erden Kosova. *Siyahi* 1 (noviembre–diciembre). Estambul.
- Purkis, J., y Bowen, J. (2004). *Anarquismo en transformación: Teoría y práctica anarquistas en una era global*. Manchester: Manchester University Press.
- Schrift, A. (1995). *El legado francés de Nietzsche: Una genealogía del postestructuralismo*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Sheehan, S. (2003). *Anarquismo*. Londres: Reaktion.
- Ritter, A. (1980). *Anarquismo: Un análisis teórico*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ward, Colin (2004). *Anarquismo: Una breve introducción*. Oxford: Oxford University Press.
- Zerzan, John (2002). *Corriendo en el vacío: La patología de la civilización*. Los Ángeles: Feral House.

Parte I

**CUANDO EL ANARQUISMO SE ENCONTRÓ
CON EL POSTESTRUCTURALISMO**

I. EL POSTESTRUCTURALISMO Y LA BASE EPISTEMOLÓGICA DEL ANARQUISMO ¹⁸

Andrew M. Koch

El problema de definir la relación adecuada entre el individuo y la comunidad en su conjunto es tan antiguo como la civilización. Las teorías políticas clásicas y modernas han abordado tradicionalmente este problema fundamentando formulaciones políticas descriptivas y prescriptivas en concepciones de la naturaleza o esencia humana. Las cuestiones relativas a la agresividad, la avaricia y la racionalidad del individuo han proporcionado la

18 Andrew M. Koch. *Filosofía de las Ciencias Sociales* 23(3): 327–51 (1993). Copyright © 1993 por SAGE Publications. Reimpreso con autorización de SAGE Publications.]

dinámica subyacente al debate sobre la necesidad y la forma de las instituciones externas. En los períodos clásico y moderno, el conflicto sobre cómo representar el carácter del individuo culminó en diversas formulaciones políticas contrapuestas. Si los seres humanos son egoístas y agresivos, entonces el Estado coercitivo fuerte se vuelve necesario. Si el individuo es moldeado por el cuerpo social, entonces la práctica comunitaria se convierte en la esencia y la teleología de los esfuerzos humanos. Si los seres humanos son racionales, en la medida en que pueden formular una estructura para controlar su agresividad, los conflictos pueden mediar. La autoridad se convierte en un sustituto de la fuerza, y la participación y el consentimiento proporcionan legitimidad a las decisiones colectivas.

Dentro de este marco general, también pueden examinarse los escritos del anarquismo clásico. Los ataques de los anarquistas de los siglos XVIII y XIX al Estado se basaban en una representación «racional» de la naturaleza humana. La razón, la compasión y el gregarismo son esenciales para esta visión del anarquismo. El Estado, como institución coercitiva, no solo está fundamentalmente en conflicto con esta visión de la naturaleza humana, sino que el carácter rígido y monolítico de su estructura inhibe tanto la espontaneidad de la asociación como la expresión de la genuina bondad humana. Y, aunque los enfoques de los anarquistas clásicos difieren y sus prescripciones varían, el carácter ontológico general de su argumento es similar.

Este capítulo explora los orígenes y la evolución de otra perspectiva dentro de la arqueología de las ideas. Como problema epistemológico, la relación entre el individuo y el colectivo adquiere un carácter fundamentalmente diferente. La cuestión principal ya no es la representación, sino la validez: ¿cómo se puede justificar cualquier caracterización ontológica de la esencia o la naturaleza? ¿Tiene alguna validez la representación de la naturaleza humana que subyace a las prácticas estatales?

El capítulo intenta demostrar cómo la crítica general a la epistemología de la Ilustración, que comenzó en el siglo XIX y continúa hoy en la obra de los postestructuralistas, puede reformularse para contribuir a la construcción de una defensa del anarquismo con fundamento epistemológico. Tras esbozar brevemente la justificación ontológica del anarquismo que se encuentra en las obras de Godwin, Kropotkin y Proudhon, el enfoque se centra en cuestiones epistemológicas. En primer lugar, se examinan las cuestiones generales que plantea la defensa del anarquismo de Max Stirner en *El único y su propiedad*. A continuación, se examina la crítica de Nietzsche a la epistemología de la Ilustración en relación con las cuestiones que plantea sobre la verdad, el conocimiento y el método. Por último, se exploran las cuestiones epistemológicas planteadas por el movimiento del siglo XX conocido como postestructuralismo por su relevancia para reformular el apoyo a los objetivos del anarquismo.

El postestructuralismo cuestiona la idea de que sea posible crear una base ontológica estable para la creación de afirmaciones universales sobre la naturaleza humana. En la relación entre la teoría y la práctica, estas afirmaciones fundamentales se han utilizado para legitimar el ejercicio del poder.

Sin la capacidad de definir la identidad humana, las prescripciones políticas que se basan en dichas afirmaciones son cuestionables. Esto sienta las bases para un enfoque diferente en la formulación de la política anarquista, lo que se ha denominado postanarquismo.

El capítulo concluye rechazando la afirmación de que el postestructuralismo no puede fundamentar la resistencia al Estado.

El postestructuralismo confronta al Estado socavando las premisas fundamentales que lo sustentan. Rechazando la epistemología modernista y la ontología universalista, el argumento del postestructuralismo afirma una pluralidad de contextos para la generación del discurso.

El reconocimiento de la pluralidad se convierte en la base de la resistencia a aquello que pretende imponer universales. En términos políticos, dicha resistencia se dirige contra el Estado.

Justificaciones ontológicas del anarquismo

El rasgo central de una defensa ontológica del anarquismo es la representación de la naturaleza humana. Una de las defensas ontológicas del anarquismo más claramente elaboradas se encuentra en la *Investigación sobre la Justicia Política* de William Godwin (1971). El argumento de Godwin es que los seres humanos son perfectibles, no porque cada uno sea capaz de alcanzar una condición final, sino porque cada uno es capaz de mejorar continuamente (ibid.: 144). La perfectibilidad de la naturaleza humana se asocia con la cuestión de la verdad y la justicia, que, a su vez, surge del poder de la razón.

Godwin afirma un conjunto de proposiciones sobre el carácter de la naturaleza humana y luego extrae inferencias lógicas de dichas afirmaciones. Godwin creía que todos los seres humanos son iguales en cuanto a su capacidad innata para razonar (ibid.: 231). El problema en la sociedad, entonces, no reside en encontrar a la persona perfecta para gobernar, sino en cultivar suficientemente la capacidad de razonamiento de todos los individuos. Una vez que tengamos suficiente confianza en nuestra propia capacidad de razonamiento, nuestra aceptación del gobierno ajeno se verá afectada. La confianza en los demás es fruto de nuestra propia ignorancia (ibid.: 247).

La caracterización que Godwin hace de la naturaleza humana, el gobierno y el poder se vincula a una noción trascendental de la verdad. La verdad y la justicia tienen una condición abstracta de existencia en la que el mundo solo tiene manifestaciones imperfectas: «La verdad es omnipotente» (ibid.: 143). Los vicios y la debilidad moral se fundamentan en la ignorancia (ibid.: 143). La verdad triunfará no solo sobre la ignorancia, sino también sobre la sofistería (ibid.: 140). Sin embargo, para que esta victoria se produzca, la verdad debe ser comunicada (ibid.: 140). La perfectibilidad del hombre avanza a medida que descubre las verdades de su existencia y las comunica a los demás. Los gobiernos, que se han convertido en los cimientos de la desigualdad, existen debido a la ignorancia. A medida que la ignorancia decae, también lo hará la base del gobierno (ibid.: 248).

La misma estrategia para la justificación del anarquismo se encuentra en la obra de Peter Kropotkin (1987). Kropotkin basa su análisis de la humanidad en una concepción de la naturaleza animal universal. A diferencia de Darwin, Kropotkin afirmó que la supervivencia humana se ha visto reforzada por la cooperación, no por la competencia. La mayoría de las especies animales que han sobrevivido utilizan la "ayuda mutua" como herramienta de supervivencia. A partir de esta observación naturalista, Kropotkin sugirió que la historia de la especie humana también muestra la tendencia hacia la cooperación. En la era

moderna, sin embargo, esta condición natural se ha visto mitigada por las condiciones sociales. Desde el siglo XVI, con el surgimiento del Estado nacional centralizado y la lógica económica del capitalismo, las instituciones que apoyaban la ayuda mutua entre la especie humana han estado en retirada (ibid.: 203, 208).

Para Kropotkin, el «progreso» se mide según las instituciones que extienden la condición natural de la ayuda mutua (1987: 180). Sin embargo, las instituciones modernas corrompen al individuo. Los rasgos indeseables en los seres humanos se eliminarán al deshacerse de las instituciones que los promueven (ibid.: 83). Kropotkin reconoció que esto no será fácil de lograr porque la ley sirve a la clase dominante (Kropotkin citado en Gould y Truitt, 1973: 450–1).

Pierre Joseph Proudhon presentó una justificación ontológica similar para el anarquismo. En "¿Qué es la propiedad?", Proudhon argumentó que la idea de propiedad no era natural a la condición humana (1966: 251). El sistema de propiedad conduce a una desigualdad que solo puede mantenerse por la fuerza. Sin embargo, Proudhon fue igualmente crítico del comunismo de Estado. El comunismo oprime las diversas facultades de los individuos (ibid.: 261).

En lugar de cualquiera de estos sistemas, Proudhon propuso una forma de organización social que llamó libertad. Para Proudhon, la libertad es la condición en la que la humanidad es capaz de ejercer la racionalidad en la

organización de la sociedad (ibid.: 283). La libertad aplica el cuerpo del conocimiento científico a las cuestiones políticas. Las verdades políticas existen y pueden comprenderse mediante la investigación científica racional (ibid.: 276). En la medida en que una sociedad se ilustra, la necesidad de una autoridad estatal opresora disminuye. En última instancia, la razón humana reemplazará al Estado opresor.

La muestra de escritores no constituye una lista exhaustiva de anarquistas del siglo XIX. Sin embargo, es un ejemplo representativo de un enfoque particular del anarquismo en el que emergen varios temas recurrentes. Si bien la caracterización del ser humano difiere ligeramente entre los autores, comparten una preocupación común por delinear el carácter humano para avanzar en su crítica del orden contemporáneo. Si bien el carácter representativo de esta metodología es mi principal interés, cabe destacar que el contenido de dicha representación es similar en los autores mencionados.

El ser humano es visto como una criatura racional, cognitiva y compasiva. La corrupción ocurre dentro de las instituciones sociales y no es parte esencial de la naturaleza humana. A medida que la razón lleva a la humanidad hacia la verdad, los individuos racionales pierden su necesidad del Estado.

Orígenes de una defensa epistemológica del anarquismo

A diferencia de una defensa ontológica del anarquismo, una teoría anarquista con base epistemológica cuestiona los procesos a partir de los cuales se produce la caracterización del individuo. Si la validez de cualquier representación puede cuestionarse, entonces las estructuras políticas que se basan en esa base representativa también deben ser sospechosas. Si se demuestra que las condiciones para la existencia de las pretensiones de verdad adoptadas por el orden político son sospechosas, y si las representaciones mediante las cuales se propaga y legitima el carácter del Estado están sujetas a interpretación, duda o se demuestra que están basadas en ficción, entonces la autoridad del Estado puede ser legítimamente cuestionada.

Los elementos para una crítica epistemológica del Estado se remontan al siglo XIX, en los escritos de Max Stirner y Friedrich Nietzsche.

En el mundo contemporáneo, los mismos desafíos a la visión ilustrada del conocimiento, y en última instancia al Estado, se encuentran en los escritos de los postestructuralistas.

El ataque a la representación en el siglo XIX

La obra de Max Stirner, *El único y su propiedad* (1973), es una defensa subjetivista contra el poder del Estado. Lo singular de esta obra, especialmente en relación con otras corrientes anarquistas del siglo XIX, reside en el método que Stirner emplea para su defensa del egoísmo. Su principal tarea no es construir una visión alternativa de la naturaleza humana, sino sugerir que los sistemas de pensamiento empleados en la tradición filosófica y política occidental se basan en un error. El error reside en que construyen una idea fija del ser humano y luego pretenden construir al hombre a imagen de esa idea. Los pensamientos y las concepciones, en sí mismos, se convierten en las cadenas que nos esclavizan. Somos prisioneros de nuestras concepciones (ibid.: 63).

Stirner rastrea el surgimiento de la Idea en la historia del pensamiento occidental. El hombre antiguo se preocupaba por el mundo, y este era su propia verdad. La mente debía usarse como arma, como medio contra la naturaleza (ibid.: 17). Pero el mundo está en constante cambio. Por lo tanto, la verdad es fugaz. Esta fue una situación inquietante para el hombre moderno.

Stirner identificó la transformación hacia la era moderna con el surgimiento del espiritualismo y la creación de

conceptos estáticos. En concreto, argumentó que la era moderna surgió con el declive de la civilización antigua y el auge del cristianismo. Al afirmar que la era moderna se caracteriza por la noción de la Idea o Concepto, Stirner sugirió una afinidad natural entre el espiritualismo de la filosofía moderna y el espiritualismo del pensamiento cristiano. Ya sea en asuntos espirituales o seculares, ambos transmiten la misma «insensatez» de la idea fija (ibid.: 44).

Stirner afirmó que el individuo pierde su singularidad frente al concepto generalizado y fijo de «Hombre». Esta afirmación es especialmente relevante en el ámbito político. Stirner examinó lo que consideraba tres tipos de pensamiento liberal: político, social y humano. Cada uno se basa, en última instancia, en la creación de una imagen a la que el individuo debe ajustarse. El liberalismo político solo es posible mediante la creación de la idea de ciudadanía. Transforma al individuo en ciudadano a imagen del Estado (ibid.: 107). El liberalismo social despoja a las personas de su propiedad en nombre de la comunidad (ibid.: 117–118). Sin embargo, el liberalismo humano, debido a su sutileza, es el más insidioso, ya que elimina la singularidad de los seres humanos y convierte al verdadero yo viviente, el hombre, en el concepto generalizado de Hombre (ibid.: 128). El individuo se pierde para el Concepto. La servidumbre continúa, pero en nombre de la humanidad, en lugar de Dios, el Rey o la patria. Stirner rechazó estas tres

formulaciones liberales y trató de encontrar el lugar para el hombre que se ha perdido en la era moderna.

Stirner se opone al intento de formular una noción de «esencia» humana (ibid.: 81), pero su alternativa claramente no es del todo exitosa. Es consciente del problema, pero carece de las herramientas lingüísticas para eludirlo. Por lo tanto, cae en su propia caracterización del sujeto humano en varios puntos de la obra. Esto impide que la obra en su conjunto elimine la noción del sujeto histórico, incluso en un ataque general a su caracterización.

La importancia de la obra reside claramente en su reformulación de los problemas metodológicos; la postura de Stirner constituye una formulación temprana del ataque a la representación. Esto se refleja en su condena de los «conceptos», «principios» y «puntos de vista» que se utilizan como armas contra los individuos (ibid.: 63).

De forma más general, el ataque de Stirner tiene el carácter de una condena universal de la «cultura ontológica». La cultura del «ser» y las representaciones de ese ser se caracterizan como sospechosas en el mejor de los casos y peligrosas en el peor.

En lugar de centrarse en un modelo rival de la naturaleza humana, Stirner se preocupó por mostrar el vínculo entre las ideas y el contexto en el que se generan. Este método es

similar al denominado «genealogía» por Nietzsche y los postestructuralistas.

Nietzsche, la genealogía y el problema del lenguaje

En la segunda mitad del siglo XIX, Friedrich Nietzsche creó un lenguaje para analizar los presupuestos que sustentan la visión ilustrada del conocimiento. Nietzsche negó la validez de la afirmación de Kant de que existe una realidad trascendental cuyo conocimiento es limitado. Al negar la existencia de un reino trascendental de las cosas en sí mismas, Nietzsche cuestiona los cimientos sobre los que se ha construido toda la obra ilustrada. La magnitud de esta afirmación es innegable.

Ya sea que uno se adhiera a la noción platónica de las formas, se adhiera a la noción kantiana de una cosa en sí o defienda la teleología totalizadora hegeliana de la historia universal, para Nietzsche estas no son más que ficciones. Cada uno de estos sistemas de pensamiento sugiere que existe un sustrato de la realidad en el que reside la verdadera dinámica causal de los acontecimientos mundiales. Así, lo que históricamente se ha considerado epistemología ha sido poco más que metafísica (Nietzsche, 1957). La ciencia también se basa en presuposiciones, cuya

verdad no puede probarse. Para Nietzsche, el mundo no es verdadero ni real, sino viviente (Deleuze, 1983: 184).

Nietzsche no negará que estas ficciones hayan cumplido una función utilitaria en la historia de la humanidad. Al comienzo de *El uso y abuso de la historia* (1957), Nietzsche sugiere que trazar una línea para establecer un horizonte específico, distinguiendo lo cognoscible de lo incognoscible, lo visible de lo invisible, permite la generación y reproducción del conocimiento y la cultura (ibid.: 7). Dentro de la metafísica de la cultura, la falsedad y la estrechez son virtudes en comparación con la parálisis intelectual generada por horizontes en constante cambio (ibid.: 8).

En este punto surge una paradoja epistemológica en torno a la idea de exclusión. Para generar conocimiento, en particular de la historia y la cultura, es necesario limitar continuamente el universo de los propios objetos, cerrando el sistema. Es necesario trazar un límite en torno a lo relevante. Pero hacerlo elimina el fenómeno del contexto en el que ocurre. Este proceso niega la posibilidad de la verdad. Por lo tanto, la historia nunca contiene la verdad; es el pasado transformado para asemejarse al presente (ibid.: 15).

Los análisis culturales e históricos crean ficción. Esto es lógicamente cierto, independientemente de la utilidad de la proposición. Dado que el pasado se reconfigura continuamente para asemejarse al presente, cualquier

noción de un universal ahistórico es absurda. El carácter histórico de la verdad también se refuerza de una segunda manera. Dado que la verdad no existe ni puede existir independientemente de quienes la poseen, y dado que estos seres son entidades históricas, la verdad es un fenómeno histórico (Strong, 1988: 44).

Si se niega la verdad universal, el ámbito de la indagación intelectual se transforma. La búsqueda del conocimiento no se satisface con representaciones. Ya no existe la posibilidad de afirmar la verdad sobre los seres humanos o la naturaleza. Las representaciones del ser, la verdad y lo real son solo ficciones (Nietzsche, 1967: 266). Si se acepta esto, queda una doble tarea intelectual. La primera es desenmascarar la estructura existente de la cultura para revelar sus ilusiones metafísicas (genealogía). La segunda tarea es devolver al individuo una concepción de la vida despojada de su ilusión. Esto se representa mediante la «voluntad de poder». Estas ideas están claramente relacionadas. Si la voluntad de poder es en parte la voluntad de verdad, como sugiere Nietzsche, y si el ideal de la verdad no reside en la realidad verdadera, debe estar contenido en el medio de la verdad, el lenguaje. El lenguaje contiene los conceptos que caracterizan el mundo. El método genealógico explora el proceso mediante el cual los hechos adquieren su estatus a partir de la función de utilidad que cumplen en el lenguaje de la historia.

La exploración genealógica de Nietzsche se centra en la forma en que se han creado los hechos del mundo contemporáneo. De particular interés es la creación de la moral. Hasta este punto de la historia, afirmaba Nietzsche (1956), el valor intrínseco de los valores se había dado por sentado; es necesario cuestionarlos: «Necesitamos conocer las condiciones de las que surgieron esos valores y cómo se desarrollaron y cambiaron: la moral como consecuencia, síntoma, máscara» (ibid.: 155).

Cuestionar el origen y el estatus de los valores sugiere el vínculo entre lenguaje, conocimiento y poder, que será un componente esencial de las reivindicaciones posestructuralistas. El lenguaje expresa un conjunto de conceptualizaciones sobre el mundo. Y, dado que quien enuncia utilizando los conceptos contenidos en el lenguaje no está haciendo una afirmación objetivamente verdadera, el mundo de las apariencias es una creación de quienes hablan y dan al mundo su imagen (Nietzsche citado en Kaufman, 1968).

Así, Nietzsche pregunta "¿Quién habla?" cuando se afirman posturas morales. Al explorar la genealogía del concepto de bien, Nietzsche afirmó que su génesis se encontraba en la utilidad que ofrecía a los nobles (ibid.: 160). A medida que el concepto de bien, originalmente asociado con las acciones de la nobleza, es adoptado por los estratos más bajos, pierde su conexión necesaria con la existencia de

una aristocracia. Sin embargo, la asociación del bien con los nobles permanece arraigada en el lenguaje.

El problema que plantea esta representación de la virtud moral es que genera una caracterización fija de la naturaleza humana. Esto es cierto independientemente de si la caracterización de la naturaleza humana es buena o mala. De hecho, Nietzsche afirma que las caracterizaciones del bien y del mal son interdependientes, sugiriendo que su uso no transmite conocimiento alguno. Sin embargo, el resultado de esta caracterización es una noción fija y ahistórica de la moralidad, aplicable a los individuos. La sociedad se ve inmersa en el proceso de distinguir el bien del mal y de asignar responsabilidades con base en dicha caracterización.

Al negar la posibilidad de una representación moral de la naturaleza humana, Nietzsche cuestiona el proceso que ha dominado la experiencia política del mundo occidental. Si la moral se basa en el interés, más que en la verdad, también se destruyen los fundamentos que sustentan las afirmaciones políticas del derecho y la justicia. Las reivindicaciones del Estado tienen su origen en los intereses de quienes crearon el lenguaje de la justicia, del mismo modo que los intereses de las clases comerciales y las dinastías reales crearon el concepto de nacionalismo (Nietzsche citado en Kaufmann, 1968: 61).

Si la política no puede organizarse en torno a la verdad porque carece de fundamento trascendental, y no puede organizarse en torno a la justicia porque su representación refleja los intereses de quienes la definen, entonces la política se reduce a la expresión del poder. El Estado es la inmoralidad organizada (Nietzsche, 1967: 382). Representa la «idolatría de lo superfluo» (Nietzsche citado en Kaufmann, 1968: 162). La moral del Estado es el instinto de rebaño, con la fuerza de la cantidad legitimando sus acciones.

Nietzsche se preguntó: «¿Bajo qué condiciones construyó el hombre los juicios de valor de “bien” y “mal”?» (Nietzsche, 1956: 151). Al sustituir las pretensiones trascendentales de la moralidad por la labor genealógica, Nietzsche sugirió un método para la crítica de todas las pretensiones universales de conocimiento en Occidente.

Nietzsche contextualizó todas las pretensiones, ya fueran en el discurso sobre la naturaleza física o en las proposiciones morales. Ambas transmiten las herramientas de una especie que busca un ordenamiento conceptual del mundo para mejorar su supervivencia.

Así, si bien Nietzsche rechazó las afirmaciones ontológicas que fundamentaron gran parte del anarquismo del siglo XIX, realizó una contribución monumental al desarrollo del posanarquismo.

Nietzsche también planteó una pregunta que abriría una nueva vía de investigación para el posestructuralismo del siglo XX: ¿bajo qué condiciones el conocimiento contingente adquiere el carácter de hecho?

El postestructuralismo y la crítica de la epistemología de la Ilustración

Inspirado por Nietzsche y la filosofía lingüística, el movimiento postestructuralista de finales del siglo XX continúa desafiando la epistemología de la Ilustración. Las obras de Jacques Derrida, Michel Foucault y Jean-François Lyotard, tres de los miembros más destacados del movimiento postestructuralista, marcan una ruptura con lo que perciben como una epistemología basada en la idea fija. Estos autores y otros postestructuralistas reflejan un alejamiento del carácter ontológico del discurso humano que dominó los siglos XVIII y XIX.

Al analizar los problemas de la epistemología de la Ilustración, emergen los rasgos comunes de la postura postestructuralista. Reaccionando específicamente al estructuralismo de Saussure y Lévi-Strauss, la crítica postestructuralista es una crítica integral de la idea de

representación. Vinculada al cuestionamiento del estatus de la representación y al rechazo de una concepción fija de la naturaleza humana, se encuentra la negación de las «grandes narrativas» que subyacen a la política de masas.

En el ataque a la representación, se negaba implícitamente cualquier contenido fijo para la subjetividad en el discurso social e histórico. Los postestructuralistas rechazaban lo que consideraban el carácter ontológico del individualismo moderno, que sentó las bases de la ideología liberal de los siglos XIX y XX. También rechazaban el carácter teleológico del marxismo del siglo XX.

Los postestructuralistas cuestionan la idea de que la verdad y el conocimiento son simplemente el resultado de una acumulación lineal de hechos sobre los objetos del mundo. La ciencia, la economía, la cultura y la política cambian a medida que cambian el lenguaje, los conceptos y las ideas sobre lo que se considera aceptable como verdad. Así, la visión lineal del conocimiento se sustituye por una conceptualización del mismo que depende de una pluralidad de epistemes internamente consistentes. Es esta idea la que plantea interrogantes sobre las bases fundamentales del Estado moderno.

Representación, lenguaje y verdad

Una preocupación central para los postestructuralistas es el contraste entre la comprensión moderna y posmoderna del conocimiento. En el centro de este debate se encuentra el estatus de la representación. La representación significa un proceso mediante el cual la experiencia se convierte en signos de la experiencia, que luego pueden ordenarse para su recuperación y uso. Ya sea que se ordene desde la apariencia (episteme clásica) o según la función (episteme moderna), el problema epistemológico persiste. La epistemología de la representación requiere un sistema cerrado. Esta es la única manera de que las identidades del significado puedan permanecer estables (Laclau citado en Ross, 1988: 73).

El ataque a la representación es un ataque a la idea de un sistema cerrado (Arac, 1986: xxii). El argumento se centra en la afirmación de que un sistema cerrado siempre omite un elemento contenido en el objeto que pretende describir. Además, la idea de representación fija el significado del signo fuera de su contexto, haciendo que la comunicación mediante el uso de signos sea casi sin sentido (Derrida, 1982b: 299–301). La crítica postestructuralista de la representación vincula el proceso de formación de conceptos con la producción y reproducción del lenguaje (Benhabib, 1987: 106–9). El ataque a la representación

resulta en la conclusión de que la comunicación del significado pretendido siempre está inhibida porque el significado del signo nunca puede comunicarse con claridad.

En lugar de la idea de representación, el postestructuralismo utiliza el modelo de la gramática como marco para los enunciados (Foucault, 1973: 237). El paradigma del lenguaje reemplaza al paradigma de la conciencia (Benhabib, 1987: 110). El modelo de la gramática para el contexto de la formación del conocimiento tiene varias características importantes. Primero, la gramática contiene sus propias leyes internas que gobiernan el discurso, independientemente del contenido del mensaje. Las reglas que gobiernan las afirmaciones de verdad del mensaje son entonces internas al sistema del lenguaje mismo y no requieren la construcción de un sistema externo de verificación. Segundo, debido a que la verificación de signos y símbolos ocurre internacionalmente, no hay posibilidad de un metalenguaje que vincule los diversos idiomas. (Este es el enfoque del argumento de Lyotard de 1984 en *La condición posmoderna*). Tercero, debido a que cada idioma tiene diferentes referentes simbólicos, los enunciados deben ser específicos del contexto. Esto hace que la comunicación entre diferentes sistemas de lenguaje sea difícil, si no imposible. Finalmente, dada la pluralidad de sistemas gramaticales posibles y la naturaleza contextual específica de sus reivindicaciones, debe existir una tensión irreconciliable entre los sistemas lingüísticos heteromorfos.

Esta afirmación distingue claramente la postura de los postestructuralistas de la teoría crítica de Jürgen Habermas. Habermas argumenta que es posible trascender la razón centrada en el sujeto en la formulación de las reglas que rigen el discurso (1990: 341). Por lo tanto, es posible deducir una situación ideal de habla en la que el discurso se produce libre de la influencia del poder institucionalizado. Pero si los postestructuralistas están en lo cierto, ¿qué produciría dicha situación de habla?

A pesar de su negación, Habermas debe asumir una forma de universalismo kantiano para que el resultado del habla ideal sea significativo.

Esto niega la naturaleza heteromorfa de los sistemas gramaticales y el uso contextual específico del signo. Para los postestructuralistas, la situación ideal de habla producirá lenguas sesgadas que se hablan entre sí: ni verdad ni consenso.

Al vincular la producción de verdad con la producción de lenguajes heteromorfos, el postestructuralista renueva la idea nietzscheana de la genealogía como método de indagación para la práctica social. La pregunta nietzscheana «¿quién habla?» en el ámbito del discurso sugiere que las condiciones que dieron lugar a una afirmación de la verdad constituyen el enfoque adecuado de la investigación. Esta concentración sienta las bases para un análisis que no depende de la idea de un sujeto trascendente (Foucault,

1980). La verdadera pregunta no es qué es algo en sí mismo. No existe un metalenguaje que pueda sustentar la idea de esencia. El análisis genealógico se centra en el contexto que posibilita la afirmación de «esto es».

Al describir la aplicación de este método al estudio de la prisión, Foucault afirma que estudia la práctica del encarcelamiento para comprender la «tecnología moral» en la que la práctica se acepta como natural (1981: 4–5). Por lo tanto, existe una conexión directa entre la práctica aceptada y la producción de verdad que la sustenta.

Las preguntas importantes para los postestructuralistas se refieren a los supuestos y las complejas relaciones sociales en las que se produce, reproduce y valida el lenguaje. La tarea del análisis postestructural no consiste en sustituir un conjunto de estructuras axiomáticas por otro, sino en ofrecer una lectura de los textos científicos, culturales y sociales que explique las contradicciones, los supuestos y los a priori (Aronowitz citado en Ross, 1988: 55). Solo así se pueden poner de manifiesto las conexiones entre el lenguaje, la producción de la verdad y las instituciones de poder.

El relativismo epistemológico y la crítica del poder

Los postestructuralistas se preocupan por el estatus epistemológico del discurso y, como indican claramente, su postura tiene implicaciones políticas. El aspecto político de su crítica epistemológica vincula el contexto en el que se formulan las declaraciones políticas con las instituciones que generan las reglas y los procedimientos del discurso institucional. Como afirmó Foucault, todas las instituciones de poder tienen un mecanismo para generar y controlar el discurso (1980: 93). Así, el discurso no solo genera un discurso legitimador para esa institución, sino que también controla el derecho a la palabra dentro del marco institucional (Foucault, 1977: 214). El vínculo político-epistemológico, por lo tanto, conecta la producción de conocimiento con la producción de poder. Al examinar el proceso mediante el cual el llamado conocimiento llega a ser etiquetado como tal, y al afirmar que la etiqueta de conocimiento está ligada a un contexto histórico específico para la producción de conocimiento, los postestructuralistas buscan socavar los fundamentos de los cuales las ideologías políticas dominantes del siglo XX han extraído su legitimidad. Si los conceptos bajo los cuales se coordina la acción son ficciones, entonces la legitimidad de esas acciones queda abierta a dudas.

El análisis postestructural del entorno político sustituye el enfoque modernista en la ontología por un enfoque epistemológico. La preocupación cambia de "¿qué es la naturaleza humana?" a "¿cómo hemos llegado a esta creencia sobre la naturaleza humana?". Este enfoque epistemológico descentra la comprensión de la política porque sugiere ámbitos heteromorfos para la producción de la verdad. Los lenguajes emergen en una pluralidad de epistemes. Una pluralidad de lenguajes requiere el descentramiento de la política.

Si el postestructuralismo contradice las pretensiones universales de la epistemología modernista y las reemplaza con una noción de pluralidad y contingencia, entonces puede cuestionar el contenido de la ideología dominante sin sustituir una verdad popular por otra (Ross, 1988: ix). Donde no existe un a priori respecto al sujeto, no puede haber un universal respecto a la política. Los postestructuralistas argumentan que los discursos humanos deben renunciar a los universales (Mouff citado en Ross, 1988: 34).

Si la verdad es relativa a la construcción de un lenguaje en el que se utilizan taxonomías, conceptos y hechos para juzgar y regular la actividad, entonces la verdad no es algo por descubrir, sino algo que se produce. Los postestructuralistas afirman que la creación de conocimiento debe entenderse como un proceso en el que el valor contingente se replica dentro de un sistema epistemológico cerrado. Por esta razón, existe un vínculo

entre los discursos sociales, económicos, científicos y políticos dentro de cualquier sociedad: «En cualquier cultura y en cualquier momento dado, siempre hay una sola episteme que define las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, ya sea expresado en una teoría o invertido silenciosamente en una práctica» (Foucault, 1973: 168). Cada episteme sustenta una forma diferente de dominación. En cualquier período dado, entonces, el sistema en el que se produce y refuerza el conocimiento mantiene el orden político.

Los postestructuralistas se oponen a la tiranía del discurso globalizador en todos sus niveles (Foucault, 1980: 80, 83). Las metodologías sugeridas por Derrida, Foucault y Lyotard (deconstrucción, genealogía y paralogía, respectivamente) están diseñadas para descentrar la producción del lenguaje y la verdad, a fin de reflejar con mayor precisión el carácter contingente y relativo del conocimiento. La sociedad contiene una pluralidad de lenguajes heteromorfos. El análisis genealógico revela que la historia ha sido una lucha entre estos lenguajes (Foucault, 1980: 83).

En este punto, el ataque de los postestructuralistas parece ser de carácter enteramente negativo. No hay posibilidad de verdad; solo existen verdades contingentes. No existen fundamentos legitimadores para la política. Solo existen luchas de poder en las que este se enmascara, efectiva o ineficazmente, en la producción de un discurso legitimador mediante instituciones de poder autorreplicantes. El orden

político existente se genera a partir de un lenguaje de representación específico del contexto e insostenible en su universalismo.

El postestructuralismo, el Estado y la teoría anarquista

Varios aspectos de la postura postestructuralista revisten especial importancia para una formulación epistemológica del anarquismo. Se rechaza categóricamente el intento de fijar la naturaleza humana o de crear una idea de esencia humana. La idea de que la legitimidad pueda fundamentarse en el proceso también resulta sospechosa (cf. Derrida, 1982a: 304). La postura postestructuralista también elimina cualquier idea de inevitabilidad histórica o teleología. La historia es el discurso del presente proyectado sobre el pasado.

En general, el postestructuralismo proporciona las herramientas para una deconstrucción sistemática de las pretensiones de legitimidad de cualquier autoridad institucional. Si la verdad determina cómo vivimos, y su producción es relativa a una episteme particular y a la constelación de poder correspondiente, entonces nuestra vida está determinada en última instancia por el poder, no

por la verdad en el sentido platónico o kantiano. Desmantelar los mitos en los que se basa la política demuestra los prejuicios de la práctica existente. Eliminar la posibilidad de que el Estado pueda basarse en la verdad revela las estructuras de poder existentes en las relaciones sociales.

Sin embargo, a pesar de esta postura respecto a las instituciones de poder, Jürgen Habermas (citado en Foster, 1983), Stephen White (1988: 190), Stanley Aronowitz (citado en Ross, 1988: 48) y otros argumentan que al negar la posibilidad de valores autoritativos, la postura postestructuralista carece de la capacidad de proporcionar una defensa normativa del individuo. Argumentan que si bien el enfoque postestructuralista en las contingencias históricas y epistemológicas en las que surgió el poder puede proporcionar declaraciones descriptivas, esta postura no es suficiente para tomar una decisión respecto a las relaciones de poder existentes. Por esta razón, Habermas identifica el postestructuralismo como un ataque neoconservador a los fundamentos del modernismo. Los postestructuralistas, afirma, no son capaces de hacer ninguna determinación de lo que es justo e injusto.

Pero para Foucault y los demás postestructuralistas, las afirmaciones de críticos como Habermas, White y Aronowitz se basan en una ontología y un universalismo característicos del modernismo. Los críticos modernistas del postestructuralismo sustentan su crítica del poder con una

ontología del sujeto que luego contrastan con lo que consideran la ideología predominante. El contenido de conceptos como justo e injusto está ligado a la estrategia ontológica que subyace a la política modernista. Si bien es cierto que Foucault sugirió que el estudio de la interacción social debería revelar las estructuras de poder que conducen a representaciones de lo justo y lo injusto, es igualmente cierto que concluyó su análisis afirmando que el verdadero objetivo es el poder y el mecanismo de legitimación que lo sirve (1977: 211).

La cuestión política que surge de la estrategia posestructuralista se refiere a lo que queda tras la crítica epistemológica del poder. ¿Existe algún tipo de política que pueda defenderse? Es en este espacio donde emerge el fundamento epistemológico del anarquismo.

La base epistemológica del anarquismo

El problema central de la teoría anarquista, a la luz de la crítica postestructuralista del poder y el conocimiento, es construir una base no representacional para el anarquismo. Una nueva teoría del anarquismo no puede basarse en los supuestos ontológicos de la literatura anarquista clásica. La

caracterización de los seres humanos como benévolos o racionales no puede sostenerse con mayor certeza que las afirmaciones de que los seres humanos son egoístas e irracionales. El anarquismo debe encontrar su fundamento más allá de cualquier estructura fija.

Existen tres caminos para reconstruir una justificación del anarquismo tras la teoría postestructuralista. El primero se centra en la naturaleza contingente del conocimiento. La anarquía es el carácter real y empírico de la sociedad sin su fachada. El segundo argumento sugiere que el anarquismo es la única postura normativa posible respecto al Estado, dada la pluralidad de epistemes validantes. Si no existe ninguna condición bajo la cual una condición normativa particular pueda ser validada, entonces la pluralidad representada por la postura anarquista es inatacable. La tercera posibilidad sugiere alejar el contexto político de la noción de representación y acercarlo a una concepción no ontológica de la individualidad.

Las dos primeras sugerencias son esencialmente de carácter negativo. La tercera ofrece la posibilidad de una crítica política positiva desde el marco general de la epistemología postestructuralista.

La afirmación empírica de la anarquía

La afirmación de que la verdad carece de fundamento significa que la pretensión de «saber» depende de su respectiva episteme. Todas las afirmaciones deben reflejar el contexto en el que se genera el discurso. El discurso es un proceso mediado de conceptualización en relación con las limitaciones del lenguaje.

La experiencia no puede ser recapturada por el lenguaje. El sistema gramatical y semántico cerrado utilizado para el discurso debe, por su naturaleza, omitir elementos de la experiencia. Cualquier intento de categorizar o reformular la experiencia crea ficción. Una experiencia reconstituida adopta las formas, categorías y conceptos creados en un contexto histórico y colectivamente arraigado. La reflexión sobre la experiencia es, por lo tanto, un contexto histórico que se refleja a sí mismo.

Si el discurso es relativo a la episteme gobernante, y si todas las afirmaciones de verdad están sujetas a esas mismas restricciones, entonces la capacidad de formular un discurso universalmente válido, racional o normativo sería imposible. De ser así, el discurso que ha llegado a racionalizar la existencia y el funcionamiento del Estado dentro de la episteme modernista solo es válido dentro de los conjuntos cerrados y restringidos de supuestos y

conceptos que constituyen su contexto. Dado que el significado en el discurso se genera por referencia metafórica a la experiencia individualizada y que esas referencias metafóricas individualizadas son plurales, la comunicación del significado pretendido es imposible. Dentro de este marco epistemológico, la idea de que se puede lograr el consenso en el discurso político mediante la imposición de un contexto estructural, ya sea democrático o de otro tipo, se reduce a un sinsentido. En conjunto –la relatividad tanto de la ontología como de la epistemología, la pluralidad de sistemas lingüísticos y la imposibilidad de comunicar el significado pretendido–, la posibilidad de alcanzar un consenso sin engaño ni fuerza se vuelve imposible. El verdadero carácter de la sociedad se revela como anarquía, cuya realización se ve impedida por las diversas ficciones utilizadas para legitimar el poder estatal. La naturaleza anárquica de la sociedad actual subyace a la relación superficial de poder.

La crítica postestructuralista de la epistemología de la Ilustración, por lo tanto, sugiere la deconstrucción de la fachada normativa y racional del Estado. El Estado se revela como un conjunto de relaciones de poder. Despojada de las ilusiones que refuerzan la ideología dominante, la fuerza aparece como el verdadero componente de las relaciones sociales y políticas. Sin una justificación ideológica que sustente la estructura institucional, las relaciones sociales

son naturalmente anárquicas. La anarquía es el carácter auténtico y empírico de la sociedad.

La defensa normativa del anarquismo

Dada la naturaleza heteromorfa de las posibles actitudes, normas y prescripciones, el consenso no es lógicamente posible. El consenso solo puede alcanzarse mediante una concepción totalizadora de la sociedad. Pero dada la pluralidad de experiencias, intereses, lenguajes y contextos epistemológicos, dicho universalismo solo puede asumir el carácter de una política totalitaria.

Si la validez de las normas, los valores y la moral reside en la voluntad popular, en contraposición a las nociones trascendentales de verdad y justicia, entonces las normas dominantes se vuelven indefendibles, tanto ontológica como epistemológicamente. La defensa de las normas, los valores y la moral se manifiesta como una fuerza disfrazada de necesidad ontológica. Esta condición no puede mitigarse mediante prácticas democráticas mayoritarias.

Si el conocimiento, como construcción de la verdad, no puede ser validado externamente, y la pluralidad

epistemológica y ontológica constituye el trasfondo de la realidad política, entonces el anarquismo se convierte en la única postura normativa defendible. El anarquismo niega las pretensiones del Estado de tener el derecho legítimo a determinar lo sagrado y lo profano. El anarquismo representa la condición en la que puede existir el estado óptimo de pluralidad externa.

El carácter normativo del anarquismo proviene del carácter negativo de su afirmación. Si las acciones de los Estados se basan en una afirmación positiva sobre el carácter del individuo, y si se rechaza dicha caracterización, junto con la idea misma de caracterización, entonces las acciones estatales se reducen a acciones de fuerza colectiva.

Desde esta perspectiva, la carga de la prueba se ha invertido. No es la resistencia al Estado lo que debe justificarse, sino las acciones positivas del Estado contra los individuos.

La oposición al Estado llena el único espacio normativo restante una vez que se ha negado la base de la acción estatal.

Anarquismo e individualismo no reflexivo

Si se pretende construir una base positiva para el anarquismo dentro de la crítica epistemológica postestructuralista, es necesario abordar la cuestión de la subjetividad. ¿Es posible construir una teoría del anarquismo sin reintroducir al sujeto representativo como actor histórico? Esto puede lograrse, sostengo, a partir de afirmaciones no ontológicas sobre el individuo dentro de la epistemología postestructuralista. Esto, por supuesto, implica la eliminación del contenido de la subjetividad. El movimiento de los postestructuralistas hacia la filosofía del lenguaje ofrece una posibilidad.

El argumento político gira en torno a las condiciones necesarias para el discurso, ya sea político o de otro tipo. El discurso tiene un carácter metafórico. Los signos y símbolos se transmiten entre un emisor y un receptor. Estos dos polos son las condiciones necesarias para el discurso. (Jean Baudrillard ha utilizado la metáfora de un «satélite viviente» para describir a cada participante en el discurso; Baudrillard citado en Foster, 1983: 127). Dados los argumentos de los postestructuralistas sobre la contingencia y la pluralidad de los sistemas lingüísticos, esta afirmación puede proporcionar una defensa epistemológicamente fundamentada de la forma más radical de individualismo.

El postestructuralismo sostiene que el discurso tiene un componente social. El discurso se produce en un contexto en el que la episteme que subyace a la producción de enunciados se valida y refuerza en el proceso de generar afirmaciones de verdad. El contexto en el que se produce el conocimiento influye en la medida de lo que se considera conocimiento, así como en el establecimiento de los límites semánticos del discurso. La afirmación de que tanto el contexto del conocimiento, como entorno epistemológico, como la experiencia subjetiva, como origen del contenido, desempeñan un papel, sugiere tanto el carácter contingente del conocimiento como su singularidad para cada polo discursivo.

Si el contexto de los enunciados discursivos es tanto culturalmente específico como experiencialmente único, surge un doble problema para la comunicación del significado. A nivel colectivo, cada cultura generará un conjunto único de metáforas con las que construir significados. No existen medios lingüísticos para imponer un conjunto universal de signos y significados. Además, a nivel individual, también debe concluirse que cada organismo sensorial posee un contexto experiencial único a partir del cual generar enunciados. Las metáforas de cualquier cultura no pueden cerrar la brecha entre la singularidad de la experiencia y la estandarización necesaria para el discurso.

La naturaleza relativa tanto del contexto epistemológico, como entorno histórico, como de la experiencia, como

campo de sensaciones único para cada polo discursivo, niega no solo la capacidad de formar universales epistemológicamente sólidos, sino que también demuestra la falacia de la afirmación de que avanzar hacia una política consensual conducirá necesariamente a una práctica política humanitaria. Por lo tanto, para los postestructuralistas, la situación ideal de discurso planteada por Habermas proporcionará una condición para el descubrimiento del interés mayoritario, pero no limitará necesariamente el mayoritarismo. No existe una pluralidad implícita de significados legítimos que compita con la mayoría.

Para los postestructuralistas, la imposibilidad de comunicar un significado perfecto en el discurso político sugiere la imposibilidad de crear una política consensual. Esto se debe a que tanto las afirmaciones descriptivas como las prescriptivas que fundamentan la política consensual son reducibles a afirmaciones subjetivistas. La crítica postestructuralista ha disuelto el valor de verdad de tales afirmaciones. La pluralidad de lenguajes y la naturaleza individualizada de la experiencia sensorial sugieren que cada afirmación denotativa y prescriptiva debe ser única para cada individuo. La política consensual se reduce a una expresión de poder, a la capacidad de un conjunto de metáforas de imponerse en el sistema discursivo para imponer sus condiciones de validación de la verdad.

Al sugerir las condiciones epistemológicas en las que se produce el discurso, los postestructuralistas han generado

una reivindicación de un individualismo no reflexivo y no ontológico. Este individualismo es no reflexivo en el sentido de que el individuo no se repliega en sí mismo para crear una justificación o definición de singularidad, mérito y valor. El mérito no requiere un contenido definitorio. Esto se debe a que el valor individual no se define internamente, como la representación de alguna norma o rasgo de carácter específico. La individuación se impone externamente por las condiciones necesarias para el discurso. El discurso requiere un emisor y un receptor. Cada participante refleja, como discurso, la experiencia única de ese ser. El valor del discurso es todo lo que debe asumirse.

Cualquier afirmación de una composición biológica común entre cada receptor-emisor se ve mitigada por la singularidad de la experiencia que proporciona el contexto del discurso. El problema de la representación se evita negando cualquier noción de esencia en la discusión del individuo. La única afirmación es empírica, no ontológica. Los individuos están biológicamente separados. Dado que el entorno es infinitamente complejo, la formación de contenido reflexivo es infinitamente pluralista. El anarquismo es la única postura política justificable porque defiende el pluralismo que resulta del significado individualizado en el discurso. Por extensión lógica, los individuos que generan esa pluralidad tienen reivindicaciones legítimas contra el Estado, que por su naturaleza participa en el universalismo totalitario o en el

mayoritarismo consensual. Al explorar las condiciones necesarias para el discurso y al examinar la naturaleza de dicho discurso, el postestructuralismo sugiere una teoría del anarquismo con base epistemológica.

Conclusión

En el siglo XIX, el desafío a la idea fija y la «tiranía de la estructura» planteó interrogantes sobre el carácter epistemológico de la modernidad. En el siglo XX, a partir de Nietzsche, la teoría lingüística y la estética, el movimiento filosófico conocido como postestructuralismo ha cuestionado el universalismo inherente a la tradición modernista. Para los postestructuralistas, la modernidad logró la subyugación de los individuos mediante el uso de una epistemología que prioriza el pensamiento y su residuo, el concepto, sobre lo inmediato y lo sensual. Partiendo del supuesto de una unidad trascendente del pensamiento, ya sea como la «doctrina de las formas» o como cosas en sí mismas, la idea de unidad política se fundamenta en esta doctrina epistemológica.

La visión postestructuralista de que el contenido de la subjetividad es relativo y depende del discurso que

determina la aceptabilidad o falsedad de las afirmaciones cuestiona los supuestos sobre los que se construye el Estado-nación moderno. Desde esta perspectiva, el Estado actúa para imponer su definición de subjetividad a los seres humanos. La estrategia deconstruccionista empleada por los postestructuralistas posibilita una crítica de todas las formas de poder institucional al cuestionar la categoría de subjetividad que posibilita la acción política colectiva.

El postestructuralismo ha proporcionado las herramientas analíticas para aclarar lo que Max Stirner sugirió en el siglo XIX. Stirner argumentó que el concepto de yo representa un vínculo entre la cultura y el poder institucionalizado. Si el yo no puede validar su comprensión mediante la creencia en la verdad trascendente, y si el discurso social consiste en metáforas, rastros de metafísica reificada y poder, entonces el yo solo tiene el ego a través del cual validar su ser. Como resultado, Stirner adoptó el concepto de ego.

Existe un paralelismo entre esta idea de Stirner y la de Foucault sobre «poder/conocimiento», pero también es necesaria cierta distinción. Los postestructuralistas negarían que cualquier concepto del yo pueda ser independiente del lenguaje. Las conclusiones anarquistas del postestructuralismo se basan en la creencia en la multiplicidad de lenguajes posibles a partir de los cuales puede formularse el contenido de la subjetividad. La imposición de cualquiera de estos lenguajes como

metalenguaje parece una fuerza ajena y opuesta a la naturaleza multitextual del discurso.

Stirner afirmó que el Estado impone su voluntad, sus pensamientos y sus conceptos sobre el cuerpo individual. Al defender su "piel" contra la tiranía del concepto (1973: 148), Stirner defiende al ser sensible contra el proceso de objetivación a manos del Estado. Es nuevamente Foucault quien más se acerca a las afirmaciones de Stirner en su investigación sobre el control de los "cuerpos" en prisiones e instituciones mentales. Foucault describió su trabajo como una investigación sobre la "tecnología del yo" (Foucault citado en Rabinow, 1984: 229). Le preocupaban las diversas estrategias de objetivación que se han utilizado para controlar los cuerpos. Dado que las tecnologías del yo impuestas por las instituciones son tanto contingentes como especulativas, Foucault concluye que deben ser resistidas (1977: 211).

La crítica posestructuralista del modernismo socava el proyecto de construir una identidad humana universal. En ausencia de un metaconcepto de la naturaleza humana, el discurso sobre la subjetividad humana pasa de la búsqueda de hechos a la discusión de múltiples interpretaciones. Este cambio constituye un movimiento de la ciencia a la estética en el discurso sobre los seres humanos.

Quienes basan sus ataques al postestructuralismo en la afirmación de que la negación de una subjetividad singular

imposibilita la formulación de una ética de la resistencia malinterpretan el enfoque del argumento postestructuralista. La resistencia se formula en un contexto de pluralidad.

Es a esta pluralidad a la que se oponen las instituciones culturales y políticas, al promover una forma de subjetividad en detrimento de otra. Precisamente por esto, el postestructuralismo puede apoyar los movimientos de liberación, aunque una definición específica de poder sigue siendo difícil de alcanzar. La lucha por la liberación tiene el carácter de resistencia política a un proceso de reduccionismo semántico y metafórico que sirve a los intereses del control y la manipulación.

En definitiva, el postestructuralismo ofrece una nueva oportunidad para reformular las reivindicaciones del anarquismo. Al demostrar cómo la opresión política se vincula con los procesos culturales más amplios de producción de conocimiento y representación cultural, el postestructuralismo transmite una lógica de oposición. Al defender la singularidad y la diversidad, el postestructuralismo se opone a cualquier concepción totalizadora del ser. Su potencial liberador reside en la deconstrucción de cualquier concepto que racionalice la opresión.

Referencias

- Arac, Jonathan (ed.) (1986). Posmodernismo y política. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Benhabib, Sela (1987). Epistemologías del posmodernismo: una réplica a Jean-François Lyotard. Nueva Crítica Alemana 33: 103–26.
- Deleuze, Gilles (1983). Nietzsche y la filosofía. Nueva York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques (1982a). Márgenes de la filosofía. Chicago: University of Chicago Press.
- (1982b) 'Envío: sobre la representación'. Investigación social 49: 294–326.
- Foster, Hal (ed.) (1983). Lo antiestético: Ensayos sobre la cultura posmoderna. Port Townsend, WA: Bay Press.
- Foucault, Michel (1981). «Cuestiones de método: Entrevista con Michel Foucault». Ideología y Conciencia 8 (Primavera): 4–13.
- (1980). Poder/Conocimiento (C. Gordon, ed. y trad.). Nueva York: Harvester/Pantheon.
- (1977). Lenguaje, contramemoria y práctica (DF Bouchard, ed.; DF Bouchard y S. Simon, trad.). Nueva York: Cornell University Press.

— (1973). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Nueva York: Vintage Books/Random House.

Godwin, William (1971) [1798]. *Investigación sobre la justicia política* (reimpresión). Oxford: Oxford University Press.

Gould, James A., y Truitt, Willis H. (1973). *Ideologías políticas*. Nueva York: Macmillan.

Habermas, Jürgen (1990). *El discurso filosófico de la modernidad* (trad. de F. Lawrence). Cambridge, MA: MIT Press.

Kaufmann, Walter (ed.) (1968). *El Nietzsche portátil*. Nueva York: Viking.

Kropotkin, Peter (1987) [1903]. *Ayuda mutua: un factor de evolución*. Londres: Freedom Press.

Lyotard, Jean–François (1984). *La condición posmoderna: Un informe sobre el conocimiento*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nietzsche, Friedrich (1967) [1901]. *La voluntad de poder* (W. Kaufman, ed. y trad.). Nueva York: Random House.

— (1957) [1874]. *El uso y abuso de la historia*. Nueva York: Macmillan.

— (1956) [1872, 1887]. *El nacimiento de la tragedia y la genealogía de la moral*. Garden City, NY: Doubleday/Anchor.

Proudhon, Pierre J. (1966) [1840]. ¿Qué es la propiedad? Una investigación sobre el principio del derecho y del gobierno. Nueva York: Howard Fertig.

Rabinow, Paul (ed.) (1984). El lector Foucault. Nueva York: Pantheon.

Ross, Andrew (ed.) (1988). ¿Abandono universal? La política del posmodernismo. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stirner, Max (1973) [1845]. El único y su propiedad (JJ Martin, ed.; ST Byington, trad.; reimpresión). Nueva York: Dover.

Strong, Tracy B. (ed.) (1988). Friedrich Nietzsche y la política de la transfiguración. Berkeley: University of California Press.

White, Stephen K. (1988). 'Postestructuralismo y reflexión política'. Teoría política 16(2): 186–208.

II. ¿ES ANARQUISTA LA TEORÍA POLÍTICA POSTESTRUCTURALISTA? ¹⁹

Todd May

La dificultad para evaluar la filosofía política de los postestructuralistas franceses –Foucault, Deleuze y Lyotard, en particular– es inseparable de la dificultad para comprender su filosofía política general. Es evidente que han rechazado el marxismo como explicación adecuada de nuestra situación social y política. Sin embargo, lo que han sustituido sigue siendo objeto de controversia. Esto se debe a que, en lugar de ofrecer una teoría política general, los postestructuralistas nos han proporcionado análisis específicos de situaciones concretas de opresión. Desde la

¹⁹ Todd May. *Filosofía y Crítica Social* 15(2): 167–81 (1989). Copyright © 1989 SAGE Publications. Reimpreso con autorización de SAGE.

Historia de la locura de Foucault hasta *La...* A diferencia de otros estudiosos, el foco se ha centrado en la locura, la sexualidad, el psicoanálisis, el lenguaje, el inconsciente, el arte, etc., pero no en una explicación unificada de qué es la política o cómo debería llevarse a cabo en el mundo contemporáneo.

Esta ausencia o rechazo de una teoría política general ha llevado a algunos críticos a acusar a los postestructuralistas de un relativismo normativo contraproducente o de un nihilismo absoluto²⁰. La pregunta que plantean estos críticos es la siguiente: si los postestructuralistas no pueden ofrecer una teoría política general que incluya tanto un principio de evaluación política como un conjunto de valores que sirvan de base a la crítica, ¿no caen sus teorías en una decisión arbitraria o, peor aún, en un mero caos? El supuesto que subyace a esta pregunta es que, para dedicarse adecuadamente a la filosofía política, primero se debe poseer un conjunto de valores generalmente aceptados o que puedan defenderse recurriendo a ellos. Luego, se debe construir la propia filosofía política utilizando esos valores como fundamento. Por último, se debe comparar la situación política actual con la construida para comprender

²⁰ Véase, por ejemplo, Dews (1987), Habermas (1987) sobre el relativismo normativo y Merquior (1985) sobre el nihilismo. Para análisis del debate Habermas–Lyotard, en el que este tema es central, véase Ingram (1987–1988) y Watson (1984).

las deficiencias del presente y las posibles vías para remediarlas²¹.

El reto del postestructuralismo reside en ofrecer una explicación de sí mismo como práctica política teórica. Es un reto que no puede responderse desde las dos tradiciones que han definido el espacio de la teoría política en el siglo XX: el liberalismo y el marxismo. Ambas tradiciones han sido rechazadas por los postestructuralistas. Sin embargo, existe una tradición, aunque no citada por ellos, en la que su pensamiento puede situarse y, por lo tanto, comprenderse y evaluarse mejor. Esta tradición es la olvidada «tercera vía» de la teoría política: el anarquismo.

El anarquismo suele ser desestimado en los mismos términos que el posestructuralismo por ser un relativismo ético o un caos voluntarista. Sin embargo, la tradición teórica del anarquismo, aunque no tan extensa como la del marxismo o el liberalismo, proporciona un marco general dentro del cual se puede situar el pensamiento posestructuralista y, por lo tanto, evaluarlo mejor.

[...]

21 Por supuesto, no es necesario proceder en este orden. Sin embargo, la filosofía política contemporánea, tanto angloamericana como continental, se ha guiado por el predominio de estos tres elementos entrelazados, siendo Rawls y Habermas quizás los ejemplos más ilustrados.

Los análisis postestructuralistas del conocimiento, del deseo y del lenguaje subvierten el discurso humanista, fundamento del anarquismo tradicional. Además, consideran peligroso el énfasis del humanismo en la autonomía y la dignidad del sujeto (excepto para Lyotard, para quien es mayormente irrelevante), ya que perpetúa, con una apariencia más sutil, los mismos mecanismos de opresión que pretendía resistir. El humanismo es el tema del siglo XIX, y la autonomía individual y la subjetividad sus conceptos, que deben ser rechazados si se pretende articular una política adecuada a nuestra época. Este tema y sus conceptos no son exclusivos del anarquismo; sientan las bases tanto del liberalismo, con su énfasis en la libertad y la autonomía, como del marxismo tradicional, con su enfoque en el trabajo como ser genérico. (No es casualidad que marxistas recientes como Althusser hayan intentado reformular el marxismo despojándolo de todas las categorías humanistas). El humanismo es el fundamento de toda la teoría política que nos legó el siglo XIX. Al rechazarlo, el postestructuralismo ha cuestionado no solo los supuestos fundamentales de dicha teoría, sino también la idea misma de que la teoría política requiere fundamentos. Por ello, el postestructuralismo se malinterpreta tan a menudo como un relativismo extremo o un nihilismo.

Sin embargo, no es en favor del caos que el postestructuralismo haya abjurado de la noción de fundamentos, humanistas o de otro tipo, para su teoría

política. Lo que ha ofrecido, en cambio, son análisis precisos de la opresión en su funcionamiento en diversos registros. Ninguna de las afirmaciones de los postestructuralistas ofrece perspectivas insuperables sobre la opresión; de hecho, sus análisis plantean dudas sobre la coherencia del concepto de una perspectiva insuperable en la teoría política. En cambio, se involucran en lo que a menudo se ha denominado «micropolítica»: una teoría política específica de regiones, tipos o niveles de actividad política, pero que no pretende ofrecer una teoría política general. Ofrecer una teoría política general, de hecho, iría en contra de su argumento común de que la opresión debe analizarse y resistirse en los múltiples registros y en los múltiples nexos en los que se descubre. Sería invitar a un retorno al problema creado por el humanismo, que se convirtió en una herramienta de opresión en la misma medida en que se convirtió en un fundamento conceptual para el pensamiento político o social. Para los posestructuralistas, hay un Stalin acechando detrás de cada teoría política general: o uno se ajusta a los conceptos en los que se basa, o debe ser modificado o eliminado en favor de esos conceptos. El fundacionalismo en la teoría política es, en resumen, inseparable de la representación.

Esta es la trampa de un humanismo anarquista. Al confiar en el humanismo como su base conceptual, los anarquistas excluyeron la posibilidad de resistencia por parte de aquellos que no se ajustan a sus dictados de subjetividad

normal. Por lo tanto, no es sorprendente cuando en la crítica de Kropotkin de las prisiones alaba a Pinel como un liberador de los locos, sin ver los nuevos vínculos psicológicos que Pinel introdujo y que Foucault analiza en *Histoire de la folie* (Kropotkin, 1970: esp. 234; Foucault, 1972: 511–30). Para el anarquismo tradicional, la anormalidad debe curarse en lugar de expresarse; y aunque mucho más tolerante de la desviación de la norma en materia de sexualidad y otros comportamientos, permanece en tal anarquismo el concepto de la norma como el prototipo de lo propiamente humano. Este prototipo, han argumentado los postestructuralistas, no constituye la fuente de resistencia contra la opresión en la era contemporánea; más bien, por su unidad y su funcionamiento concreto, es una forma de dicha opresión.

El anarquismo tradicional, en sus conceptos fundacionales –y, además, en el hecho de poseerlos–, traiciona las ideas que constituyen su núcleo. El humanismo es una forma de representación; por lo tanto, el anarquismo, como crítica de la representación, no puede construirse sobre su base. La teoría postestructuralista ha ofrecido, en efecto, una salida a la trampa humanista al emprender una crítica política no fundacionalista. Dicha crítica revela cómo se puede articular una teoría radical descentralizada y no representativa sin depender de un concepto o motivo fundamental en nombre del cual ofrece su crítica. Sin embargo, queda una pregunta sin respuesta que amenaza la noción misma del

postestructuralismo como crítica política. Si la crítica no se realiza en nombre del humanismo ni de ningún otro fundamento, ¿en nombre de qué o de quién es? ¿Cómo pueden los postestructuralistas criticar las estructuras sociales existentes como opresivas sin un concepto de lo que se oprime o, al menos, un conjunto de valores que se materializarían mejor en otro orden social? Al descartar la autonomía como inadecuada para desempeñar el papel del oprimido en la crítica política, ¿ha eliminado el postestructuralismo el papel mismo y, con él, la posibilidad misma de la crítica? En resumen, ¿puede haber crítica sin representación?

A la última pregunta, la respuesta debe ser: en cierto sentido sí, y en cierto sentido no. No puede haber crítica política sin un valor en nombre del cual se critica. Debe decirse de alguna manera que una práctica o institución es errónea en relación con otra. En pocas palabras, la evaluación no puede ocurrir sin valores; y donde hay valores, hay representación. Por ejemplo, en su historia de las prisiones, Foucault critica las prácticas de la psicología y la criminología para normalizar a los individuos. Su crítica se basa en un valor que dice algo así como: uno no debe restringir la acción o el pensamiento de otros innecesariamente. Lyotard puede ser leído como promotor del valor, entre otros, de permitir la máxima expresión de los diferentes géneros lingüísticos. En la medida en que estos

valores se consideran válidos para todos, hay representación subyacente a la teoría postestructuralista.

Sin embargo, estos valores no son perniciosos para el proyecto anarquista de permitir que las poblaciones oprimidas decidan sus objetivos y medios de resistencia dentro de los registros de su propia opresión. No reducen las luchas en un área a las luchas en otra. Son consonantes con la resistencia descentralizada y con la autodeterminación local. Los valores que impregnan las obras de Foucault, Deleuze y Lyotard no se dirigen a formular los medios y fines de los oprimidos considerados como una sola clase; intentan facilitar las luchas de diferentes grupos ofreciendo análisis, estrategias conceptuales y crítica política y teórica. Foucault observa que «el intelectual ya no tiene que desempeñar el papel de asesor. El proyecto, las tácticas y los objetivos a adoptar son asunto de quienes luchan. Lo que el intelectual puede hacer es proporcionar los instrumentos de análisis» (1980: 62). El postestructuralismo deja en manos de los oprimidos la decisión de cómo deben autodeterminarse; simplemente les proporciona herramientas intelectuales que pueden resultarles útiles en el camino.

Y para quienes afirman que incluso los valores mínimos de los postestructuralistas son excesivos, quienes se niegan a ser representados como personas que creen que no se debe restringir innecesariamente a otros, o que desean permitirles expresarse, los postestructuralistas no tienen nada que refutar. Buscar una teoría general (más allá de

cualquier conflicto lógico o inconsistencia entre valores específicos) que los ubique es embarcarse de nuevo en el proyecto de construir cimientos y, por ende, de representación. Más allá de los valores locales que permiten la resistencia en diversos registros, ya no hay teoría, solo combate.

Así pues, la teoría postestructuralista es, en efecto, anarquista. De hecho, es más consistentemente anarquista que la teoría anarquista tradicional. El origen teórico del anarquismo –el rechazo a la representación por medios políticos o conceptuales para lograr la autodeterminación en diversos registros y a diferentes niveles locales– encuentra sus fundamentos articulados con mayor precisión en los teóricos políticos postestructuralistas. Por el contrario, el postestructuralismo, en lugar de comprender una maraña de análisis inconexos, puede verse dentro del amplio movimiento del anarquismo. Reiner Schürmann acertó al llamar al foco de resistencia en Foucault un «sujeto anarquista» que lucha contra «la ley de la totalización social» (Schürmann, 1986: 307). Lo mismo podría decirse de Deleuze y Lyotard. El tipo de actividad intelectual promovida por los anarquistas tradicionales y ejemplificada por los postestructuralistas se basa en el análisis específico, más que en la crítica global. Los anarquistas tradicionales señalaron los peligros del predominio de la abstracción; los postestructuralistas los han tenido en cuenta en todas sus obras. Han producido un corpus teórico que se dirige a una

época en la que se ha visto un exceso de representación política y muy poca autodeterminación. Tanto el anarquismo tradicional como el postestructuralismo contemporáneo buscan una sociedad –o mejor dicho, un conjunto de sociedades interrelacionadas– en la que no se diga a las personas quiénes son, qué quieren ni cómo deben vivir, sino quiénes podrán determinar estas cosas por sí mismos. Estas sociedades constituyen un ideal y, como reconocen los postestructuralistas, probablemente un ideal imposible. Pero en los análisis y las luchas que dicho ideal promueve –análisis y luchas dedicados a abrir espacios concretos de libertad en el ámbito social– reside el valor de la teoría anarquista, tanto tradicional como contemporánea.

Referencias

Dews, Peter (1987). *Lógica de la desintegración*. Londres: Verso.

Foucault, Michel (1980). *Poder/Conocimiento: Entrevistas seleccionadas y otros escritos, 1972–1988* (C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham y K. Soper, trad.). Panteón de Nueva York.

— (1972). *Historia de la locura de la época clásico*. París: Gallimard.

Habermas, Jürgen (1987). *El discurso filosófico de la modernidad* (trad. de Frederick Lawrence). Cambridge: MIT Press.

Ingram, David (1987–1988). «Legitimidad y la condición posmoderna: El pensamiento político de Jean–François Lyotard». *Praxis International* 7(3–4): 286–305.

Kropotkin, Peter (1970). *Los panfletos revolucionarios de Kropotkin* (R. Baldwin, ed.). Nueva York: Dover.

Merquior, JG (1985). *Foucault*. Berkeley: University of California Press.

Schürmann, Reiner (1986). 'Sobre constituirse en sujeto anarquista'. *Praxis Internacional* 6(13).

Watson, Stephen (1985). «Jürgen Habermas y Jean–François Lyotard: Posmodernismo y la crisis de la racionalidad». *Filosofía y crítica social* 10(2): 1–24.

III. EL POSANARQUISMO Y LA POLÍTICA RADICAL HOY

Saul Newman

En una serie reciente de intercambios entre Slavoj Žižek y Simon Critchley, el espectro del anarquismo ha resurgido. Al cuestionar la propuesta de Critchley en su reciente libro *Infinitely Demanding* (Infinitamente exigente, 2007) de una política radical que funcione fuera del Estado, que se distancie de él, Žižek (2007a) afirma:

La ambigüedad de la postura de Critchley reside en una extraña incongruencia: si el Estado ha llegado para quedarse, si es imposible abolirlo (o al capitalismo), ¿por qué retirarse de él? ¿Por qué no actuar con (dentro del) Estado? [...] ¿Por qué limitarse a una política que, como dice Critchley, «cuestiona el Estado y exige cuentas al

orden establecido, no para eliminarlo, por deseable que sea en cierto sentido utópico, sino para mejorarlo o atenuar sus efectos nocivos»? Estas palabras simplemente demuestran que el Estado liberal–democrático actual y el sueño de una política anárquica «infinitamente exigente» existen en una relación de parasitismo mutuo: los agentes anárquicos se encargan del pensamiento ético, y el Estado se encarga de dirigir y regular la sociedad.

En lugar de trabajar al margen del Estado, Žižek afirma que una estrategia más eficaz –como la que siguieron figuras como Hugo Chávez en Venezuela– consiste en apoderarse del poder estatal y utilizar su maquinaria despiadadamente para alcanzar los propios objetivos políticos. En otras palabras, si no se puede eliminar el Estado, ¿por qué no utilizarlo con fines revolucionarios? Se perciben ecos del antiguo debate Marx–Bakunin que dividió a la Primera Internacional en la década de 1870: la controversia sobre qué hacer con el Estado –si resistirlo y abolirlo, como creían los anarquistas, o utilizarlo, como creían los marxistas y, posteriormente, los marxistas–leninistas– ha vuelto a la vanguardia de la teoría política radical actual. La pregunta es ¿por qué, en esta coyuntura política, este dilema ha cobrado importancia, incluso vital, de nuevo? ¿Y por qué, tras tantas derrotas y reveses históricos, la figura del anarquismo ha vuelto a acechar los debates políticos radicales del presente?

Esto no implica sugerir que Critchley sea anarquista (ni siquiera que Žižek sea marxista) en un sentido simplista, aunque ambos pensadores afirman inspirarse en estas respectivas tradiciones de pensamiento revolucionario y tener cierta afinidad con ellas. Sin embargo, sí sugiere que el conflicto entre estos pensadores parece invocar directamente el conflicto entre las formas libertarias y las más autoritarias (o más bien estatistas) de pensamiento revolucionario. Además, el resurgimiento de esta controversia revela la profunda ambivalencia de la política radical actual: tras el declive del proyecto marxista-leninista (o al menos de cierta forma del mismo) y el reconocimiento de los límites de la política identitaria, la política radical no sabe qué camino tomar. Sostengo que el anarquismo puede aportar algunas respuestas y, además, que el momento actual ofrece una oportunidad para una cierta revitalización de la teoría y la política anarquistas.

Hoy en día, existe una necesidad urgente de una nueva conceptualización de la política radical, de la invención de un nuevo tipo de horizonte político radical, especialmente a medida que el terreno político existente se ve rápidamente consumido por diversas fuerzas reaccionarias como el fundamentalismo religioso, el neoconservadurismo/neoliberalismo y el comunitarismo étnico. Pero ¿qué tipo de política puede imaginarse aquí en respuesta a estos desafíos, definida por qué objetivos y por qué formas de subjetividad? La categoría del «trabajador»,

definida en el estricto sentido económico marxista y constituida políticamente a través de la vanguardia revolucionaria cuyo objetivo era la dictadura del proletariado, ya no parece viable. El colapso de los sistemas socialistas de Estado, el declive numérico de la clase obrera industrial (al menos en Occidente) y el surgimiento, durante las últimas cuatro décadas, de movimientos y luchas sociales en torno a reivindicaciones que ya no son estrictamente económicas (aunque a menudo han tenido implicaciones económicas), han conducido a una crisis en el imaginario marxista y marxista-leninista. Esto no significa, por supuesto, que las cuestiones económicas ya no sean centrales en la política radical, ni que el deseo de igualdad económica y social ya no condicione las luchas y movimientos políticos radicales. Al contrario, como hemos visto en los últimos años con el movimiento antiglobalización, el capitalismo vuelve a estar en la agenda política radical. Sin embargo, la relación entre lo político y lo económico se concibe ahora de una manera diferente: el «capitalismo global» funciona ahora como el significante a través del cual se dota de significado a diversas cuestiones – autonomía, condiciones laborales, identidad indígena, derechos humanos, medio ambiente, etc.– (cf. Newman, 2007a).

La cuestión es, sin embargo, que el modelo revolucionario marxista y marxista-leninista –en el que el determinismo económico se encontró con un voluntarismo político

altamente elitista— ha sido ampliamente desacreditado históricamente. Este tipo de política autoritaria de vanguardia revolucionaria no ha conducido a la desaparición del poder estatal, sino a su perpetuación. El intento de Žižek de resucitar esta forma de política no resuelve este problema y conduce a una especie de fetichización de la violencia y el terror revolucionarios²². De hecho, se podría decir que existe una creciente cautela hacia la política autoritaria y estatista en todas sus formas, en particular a medida que el poder estatal adquiere hoy una forma cada vez más abiertamente represiva. La expansión del Estado neoliberal moderno bajo su actual disfraz de «securitización» representa una crisis de legitimidad para la democracia liberal²³: incluso los atavíos ideológicos e institucionales formales de los pesos y contrapesos liberales y la rendición de cuentas democrática han comenzado a desmoronarse para revelar una forma de soberanía que se articula cada vez más a través del Estado de excepción. Es por esto que los movimientos políticos radicales cada vez sospechan más del poder estatal y a menudo se resisten a los canales formales de representación política: el Estado aparece ante los activistas como una fuerza hostil e

22 Véase Žižek (2000: 326) y sus escritos más recientes sobre Lenin (Žižek, 2004) y Mao Tse-Tung (Žižek, 2007b).

23 Véase el excelente ensayo de Wendy Brown sobre el neoliberalismo (2003).

inexpugnable a través de la cual no puede haber ninguna esperanza seria de emancipación.

De hecho, el activismo político radical actual parece operar en la dirección opuesta. En lugar de trabajar a través del Estado, busca trabajar fuera de él, para formar movimientos y relaciones políticas a nivel de la sociedad civil, en lugar de a nivel institucional. Esto no niega, por supuesto, que muchos activistas de mentalidad reformista presionen y negocien con los gobiernos y las instituciones estatales sobre ciertos temas; pero entre los activistas anticapitalistas más radicales, el énfasis está en construir espacios políticos autónomos fuera del Estado, incluso al tiempo que le plantean demandas²⁴. Además, los movimientos sociales actuales evitan el modelo del partido revolucionario de vanguardia con sus estructuras de mando autoritarias, jerárquicas y centralizadas; más bien, el énfasis está en modos de organización horizontales y en red, en los que se forman alianzas y afinidades entre diferentes grupos e identidades sin ningún tipo de liderazgo formalizado. La

24 Véase nuevamente la descripción de Simon Critchley de la «metapolítica anárquica» en *Infinitely Demanding*. Esta idea de desarrollar espacios alternativos fuera del Estado ha sido desarrollada por varios pensadores, especialmente Hakim Bey con su noción de «zona autónoma temporal» (véase Bey, 2003).

toma de decisiones suele ser descentralizada y radicalmente democrática²⁵.

Quizás se deba a que las formas contemporáneas de política radical suelen ser «anarquistas» en su forma organizativa, lo que ha renovado el interés por la teoría anarquista. El anarquismo siempre ha estado al margen de la teoría política, incluso de la teoría política radical, a menudo eclipsado históricamente por el marxismo y otras formas de socialismo²⁶. Esto se debe quizás a que constituye una especie de «condición límite» para la teoría política, que, desde Hobbes, se ha basado tradicionalmente en el problema de la soberanía y el temor a su ausencia. En el estado de naturaleza de Hobbes, las condiciones de perfecta igualdad y perfecta libertad –principios definitorios del anarquismo– condujeron inevitablemente a la «guerra de todos contra todos», justificando así el Estado soberano (Hobbes, 1968: cap. 13). Sin embargo, para los anarquistas, el contrato social en el que supuestamente se basaba esta soberanía era un infame juego de manos en el que la libertad natural del hombre se sacrificaba a la autoridad política (véase Bakunin, 1953: 165). En lugar de suprimir o restringir la libertad y la igualdad perfectas –como hacen la mayoría

25 Las formas "anarquistas" de organización y los procedimientos de toma de decisiones que caracterizan a muchos grupos activistas hoy en día se analizan en el artículo de David Graeber, "Los nuevos anarquistas" (2002).

26 Sin embargo, este no siempre fue el caso: por ejemplo, durante la Guerra Civil Española, los grupos anarquistas fueron en muchas partes de España la fuerza política dominante (véase Leval, 1975).

de las teorías políticas, incluido el liberalismo—, el anarquismo busca combinarlas al máximo. De hecho, una no puede prescindir de la otra. Étienne Balibar formuló el concepto de «igual libertad» (égalité) para expresar esta idea de la inextricabilidad e, incluso, la irreductibilidad de la igualdad y la libertad: la idea de que una no puede realizarse sin la otra:

Afirma que es imposible mantener hasta una conclusión lógica, sin caer en el absurdo, la idea de una libertad civil perfecta basada en la discriminación, los privilegios y las desigualdades de condición (y, a fortiori, instituir dicha libertad), así como es imposible concebir e instituir la igualdad entre los seres humanos basada en el despotismo (incluso el despotismo «ilustrado») o en el monopolio del poder. La igual libertad es, por lo tanto, incondicional. (Balibar, 2002: 3)

Sin embargo, fueron los anarquistas quienes llevaron esta formulación a su conclusión lógica: si la libertad y la igualdad han de significar algo, entonces sin duda el propio poder estatal, cualquiera que sea su forma, debe ser cuestionado; sin duda la soberanía era la mayor lacra para la igualdad y la libertad. Por eso, para Bakunin, la igualdad de derechos políticos, materializada a través del Estado «democrático», era una contradicción lógica:

La igualdad de derechos políticos, o un Estado democrático, constituye en sí misma la contradicción

más flagrante. El Estado, o derecho político, denota fuerza, autoridad, predominio; presupone desigualdad de hecho. Donde todos gobiernan, ya no hay gobernados, y no hay Estado. Donde todos disfrutan por igual de los mismos derechos humanos, todo derecho político pierde su razón de ser. El derecho político connota privilegio, y donde todos son privilegiados, el privilegio desaparece, y con él, el derecho político. Por lo tanto, los términos «Estado democrático» e «igualdad de derechos políticos» denotan nada menos que la destrucción del Estado y la abolición de todo derecho político. (Bakunin, 1953: 222–3)

En otras palabras, no puede haber igualdad –ni siquiera la igualdad política básica– mientras exista un Estado soberano. La igualdad de derechos políticos que implica la democracia es, en última instancia, incompatible con el derecho político –el principio de soberanía que otorga autoridad al Estado sobre estos derechos–. En su nivel más básico, la igualdad política solo puede existir en tensión con un derecho que se sitúa por encima de la sociedad y determina las condiciones bajo las cuales esta igualdad política puede ejercerse. La igualdad política, si se toma en serio y se entiende radicalmente, solo puede significar la abolición de la soberanía estatal. La igualdad de voluntades y derechos que implica la democracia significa que es, en última instancia, irreconciliable con cualquier Estado, o con la estructura y el principio de la soberanía estatal misma. La

reivindicación de emancipación, central para la política radical, siempre se ha basado en la inseparabilidad de la libertad y la igualdad. Los anarquistas fueron únicos en su argumento de que esto no puede lograrse –de hecho, ni siquiera puede conceptualizarse– dentro del marco del Estado.

Crítica del marxismo

La principal contribución del anarquismo a la política y la teoría de la emancipación reside, en mi opinión, en su crítica libertaria del marxismo. He explorado este tema en otras publicaciones (véase Newman, 2007b) y ha sido abordado extensamente por otros autores (véase, por ejemplo, Thomas, 1980); pero, fundamentalmente, esta crítica se centra en una serie de problemas y puntos ciegos de la teoría marxista. En primer lugar, está el problema del Estado y el poder político. Dado que, para el marxismo –a pesar de la propia ambivalencia de Marx al respecto²⁷– el poder político se deriva de las clases económicas y las prerrogativas de la economía, y está determinado por ellas, el Estado se considera, en gran medida, una herramienta que puede

²⁷ Me refiero a la teoría del bonapartismo de Marx, según la cual el Estado alcanza cierto grado de autonomía respecto de los intereses de la clase burguesa.

utilizarse para revolucionar la sociedad si está en manos del proletariado. Esta idea se expresa en *El Estado y la Revolución* de Lenin, un texto peculiar que, en algunos pasajes, parece acercarse al anarquismo en su condena del Estado y su celebración de la democracia radical de la Comuna de París y, al mismo tiempo, reafirma la idea de la toma del poder estatal y la transformación socialista de la sociedad bajo la dictadura del proletariado²⁸. Esta ambigüedad con respecto al Estado se puede encontrar en el propio pensamiento de Marx, que comparte con el anarquismo el objetivo del comunismo libertario –una sociedad igualitaria basada en la libre asociación, sin Estado– y, al mismo tiempo, se aparta del anarquismo en su creencia de que el Estado puede y debe utilizarse en el período de transición con fines revolucionarios. Para los anarquistas, esta postura era fundamentalmente peligrosa porque ignoraba la autonomía del poder estatal: la forma en que el Estado era opresivo, no solo en su forma, sino en sus propias estructuras; y que tiene sus propias prerrogativas, su propia lógica de dominación, que se entrecruzan con el capitalismo y los intereses económicos burgueses, pero no son reducibles a ellos. Para los anarquistas, entonces, el Estado siempre sería opresivo, sin importar qué clase lo controlara; de hecho, el Estado obrero era simplemente otra forma de poder estatal. Como dice Alan Carter:

28 Véase «El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte», en Karl Marx y Friedrich Engels (1976). Véase también Saul Newman (2004).

Por lo tanto, los marxistas no se han percatado de que el Estado siempre actúa para proteger sus propios intereses. Por eso no han comprendido que no se podía confiar en que una vanguardia que tomara el control del Estado garantizara su desaparición. Lo que el Estado podría hacer, en cambio, es restablecer relaciones de producción diferentes a las que podrían beneficiar a la actual clase económica dominante si creyera que estas nuevas relaciones económicas podrían utilizarse para extraer de los trabajadores un excedente aún mayor, un excedente que luego estaría a disposición del Estado. (Carter, 1989: 176–97)

Para los anarquistas, entonces, el Estado no solo era la principal fuente de opresión en la sociedad, sino también el mayor obstáculo para la emancipación humana; razón por la cual no podía utilizarse como herramienta de la revolución; más bien, debía ser desmantelado como el primer acto revolucionario. Podríamos denominar a esta perspectiva teórica –en la que el Estado se concibe como una dimensión de poder en gran medida autónoma– la «autonomía de lo político». Sin embargo, en este caso lo entiendo de forma algo diferente a alguien como Carl Schmitt, para quien el término se refiere a una relación específicamente política constituida mediante el antagonismo amigo/enemigo (véase Schmitt, 1996). Para Schmitt, esto implica una lucha a menudo violenta por el poder y la identidad, en la que se afirma la soberanía del Estado. Para los anarquistas, tiene

precisamente la implicación opuesta: una lucha de la sociedad contra el poder político y económico organizado; una lucha general de la humanidad contra el capitalismo y el Estado.

La segunda distinción entre marxismo y anarquismo se deriva de la primera: mientras que para los marxistas, y en particular para los marxista-leninistas, la lucha revolucionaria suele estar liderada por un partido de vanguardia que, como diría Marx, tiene sobre la masa del proletariado la ventaja de comprender correctamente la «línea de actuación» (Marx y Engels, 1978: 484), para los anarquistas, el partido de vanguardia era un modelo autoritario y elitista de organización política cuyo objetivo era la toma y perpetuación del poder estatal. En otras palabras, según los anarquistas, el partido de vanguardia revolucionario –con sus estructuras de mando organizadas y jerárquicas y sus aparatos burocráticos– era ya un microcosmos del Estado, un Estado futuro en espera (véase Bookchin, 1971). Para los anarquistas, la revolución debe ser libertaria tanto en su forma como en sus fines; de hecho, la primera sería la condición para la segunda; por lo tanto, en lugar de que un partido de vanguardia tome el poder, una revolución implicaría que las masas actuaran y se organizaran espontáneamente y sin liderazgo. Esto no significa que no habría organización política ni acción coordinada, sino que se trataría de estructuras de toma de decisiones descentralizadas y democráticas.

La tercera gran oposición entre el anarquismo y el marxismo se refiere a la subjetividad revolucionaria. Para los marxistas, el proletariado –a menudo definido estrictamente como las altas esferas de la clase obrera industrial– es el único sujeto revolucionario porque, en su relación específica con el capitalismo, es la clase que encarna la universalidad y el destino emancipador de toda la sociedad. Los anarquistas tenían una concepción más amplia de la subjetividad revolucionaria, que incluía a proletarios, campesinos, lumpenproletariado, intelectuales desclasados; de hecho, a cualquiera que se declarara revolucionario. Bakunin habló de una «gran chusma», una no-clase que albergaba aspiraciones revolucionarias y socialistas en su seno (1950: 47). De hecho, Bakunin prefería el término «masa» a «clase», implicando esta última jerarquía y exclusividad (ibid.: 48).

Por supuesto, estos desacuerdos no cubren todos los puntos de diferencia entre el anarquismo y el marxismo – otras cuestiones, como el papel de la disciplina fabril o el taylorismo, así como el valor de la tecnología industrial, también fueron áreas importantes de disputa– y de hecho se han vuelto aún más prominentes hoy con una mayor conciencia acerca del impacto de la sociedad industrial sobre el medio ambiente natural²⁹. Sin embargo, los tres temas

29 Más recientemente, ha habido importantes intentos de desarrollar un enfoque anarquista del medio ambiente y de comprender la relación entre la dominación social y la devastación ambiental. Véase el concepto de «ecología social» de Murray Bookchin en «La ecología de la libertad: el

principales que he discutido –la autonomía, y por lo tanto los peligros, del poder estatal; la cuestión de la organización política y el partido revolucionario; y la cuestión de la subjetividad política– constituyen las principales áreas de diferencia entre un enfoque marxista y uno anarquista de la política radical.

Debates contemporáneos

Los temas que he discutido a menudo se reflejan en los debates de la teoría política radical actual, particularmente entre pensadores continentales clave, como Badiou, Rancière, Laclau y Hardt y Negri. Entre estos teóricos contemporáneos existe el reconocimiento de la necesidad de desarrollar nuevos enfoques para la política radical frente a la hegemonía global del capitalismo neoliberal y el creciente autoritarismo y militarismo de los estados "democráticos". De hecho, como mostraré, muchos de estos pensadores parecen acercarse bastante al anarquismo en sus enfoques de la política radical, o recurrir a temas anarquistas, mientras que al mismo tiempo permanecen en silencio sobre la tradición anarquista. Es solo Critchley quien invoca explícitamente el anarquismo en su noción de

surgimiento y la disolución de la jerarquía» (2005); así como los escritos de John Zerzan; por ejemplo, «Futuro primitivo» (1994).

"metapolítica anárquica", aunque prácticamente no tiene nada que decir sobre la tradición del pensamiento político anarquista en sí, apoyándose en cambio en una lectura más filosófica y ética de la anarquía derivada de Levinas³⁰. Existe un silencio generalizado y algo desconcertante sobre el anarquismo. Sin embargo, sugeriría que es el «eslabón perdido» en una trayectoria de pensamiento político radical que cobra cada vez mayor relevancia. Aquí intentaré mostrar cómo el anarquismo puede influir en algunos de estos debates clave de la política radical contemporánea.

Por ejemplo, si examinamos a un pensador como Alain Badiou, observamos el surgimiento de varios temas «anarquistas»³¹. A pesar de sus críticas al anarquismo, Badiou aboga por una forma de política militante y emancipadora que no dependa de partidos políticos formales y que funcione al margen del Estado. Para Badiou, el Estado siempre ha sido la roca sobre la que se han hundido los movimientos revolucionarios del pasado:

Más precisamente, debemos plantearnos la pregunta que, sin duda, constituye el gran enigma del siglo: ¿por qué la subsunción de la política, ya sea a través de la forma del vínculo inmediato (las masas), o del vínculo

30 Aquí Critchley cita la noción prepolítica o apolítica de la anarquía de Levinas como la ausencia de un *archè* o principio organizador. Véase *Infinitely Demanding* (2007: 122).

31 Como sostiene Ben Noys (2008), Badiou es un pensador que, a pesar de ser muy crítico del anarquismo, tiene mucho en común con él.

mediato (el partido), da lugar en última instancia a la sumisión burocrática y al culto al Estado? (2005: 70)

Este era precisamente el mismo problema que plantearon los anarquistas mucho antes: la tendencia y el peligro de los movimientos revolucionarios (incluido el marxismo) de reproducir, a través del mecanismo del partido político, el poder estatal al que decían oponerse. Por eso Badiou propone una forma de política pospartido que, en sus palabras, sitúa al Estado «a distancia» (ibid.: 145). Aquí señala acontecimientos históricos –como la Comuna de París de 1871, mayo de 1968 en París, la Revolución Cultural China y movimientos contemporáneos como los que luchan por los derechos de los trabajadores inmigrantes ilegales³²– en los que se lograron formas de política igualitarias, autónomas y radicalmente democráticas que evitaron la forma de partido–estado. Aquí vemos una crítica a la representación política y al estatismo que tiene fuertes resonancias con el anarquismo.

Y, sin embargo, existe una extraña ambigüedad aquí. Mientras que, por ejemplo, Badiou celebra algunos de los aspectos más libertarios de la Revolución Cultural, como la Comuna de Shanghái de 1966–1967, que se inspiró en la Comuna de París y experimentó con formas de democracia

32 Véase, por ejemplo, L'Organisation Politique, una organización en la que Badiou participa y que hace campaña por los derechos de los trabajadores inmigrantes indocumentados –sin papeles.

radical, al mismo tiempo se distancia deliberadamente del anarquismo:

Hoy sabemos que toda política emancipadora debe acabar con el modelo del partido, o de los múltiples partidos, para afirmar una política «sin partido», pero sin caer en la figura del anarquismo, que nunca ha sido otra cosa que la vana crítica, el doble o la sombra de los partidos comunistas, así como la bandera negra es solo el doble o la sombra de la bandera roja. (Badiou, 2006: 321)

Ciertamente, se podría rebatir la desestimación que Badiou hace del anarquismo, argumentando que es simplemente el "doble" de los partidos comunistas. Los anarquistas se distanciaron significativamente de los movimientos marxista y marxista-leninista, desarrollando su propio análisis de las relaciones sociales y políticas, y sus propias estrategias revolucionarias. Sin embargo, lo más problemático –y paradójico– de Badiou es su concepción altamente idealizada y abstracta de la política, que considera el "acontecimiento" político como una experiencia tan enrarecida que casi nunca ocurre. La impresión que uno tiene de Badiou es que toda política radical genuina terminó con la Revolución Cultural. Grandes acontecimientos políticos, como la "Batalla de Seattle" en 1999 y el surgimiento del movimiento antiglobalización, quedan

relegados a la irrelevancia a ojos de Badiou³³. El problema con Badiou es su altiva indiferencia hacia las formas concretas y cotidianas de política emancipadora: experimentos igualitarios genuinos en resistencia, autonomía y democracia radical están ocurriendo todo el tiempo, en los movimientos por los derechos indígenas, en las cooperativas de alimentos, en los colectivos de ocupantes ilegales, en los centros de medios independientes y centros sociales, en formas innovadoras de acción directa, en actos valientes de desobediencia civil, en manifestaciones masivas, etcétera³⁴; Badiou parece ignorar todo esto o relegarlo con gran desprecio. Como ha observado Critchley (2000), Badiou insinúa una «gran política» y una ética del heroísmo que corre el riesgo, en mi opinión, de caer en la nostalgia de las luchas del pasado. Hay una especie de absolutismo filosófico en el pensamiento de Badiou, desde el cual cualquier forma de política se juzga desde el imposible criterio del «acontecimiento», similar al milagro paulino³⁵. Coincido en que lo que necesitamos hoy es una política genuina definida por nuevas prácticas de emancipación que rompan con las formas existentes, con las

33 Critchley plantea un punto similar sobre Badiou en *Infinitely Demanding* (2007: 131).

34 Véase Day (2005) para un estudio de algunos de estos grupos y actividades.

35 Véase la discusión de Badiou sobre el «acontecimiento» en *Ser y acontecimiento* (2003a). Véase también su análisis del universalismo paulino en *San Pablo: el fundamento del universalismo* (2003b).

estructuras del partido y del Estado, y que inventen nuevas y transformadoras relaciones políticas y formas de ser. Pero el problema es que Badiou establece un estándar tan abstracto e imposible para la política radical que, a su juicio, casi nada está a la altura de la dignidad del acontecimiento. A pesar de su insistencia en que la política debe situarse en torno al acontecimiento, prácticamente no reconoce las luchas políticas reales y situadas.

Lo que realmente se esconde tras este desprecio por la política cotidiana, diría yo, es una especie de elitismo, presente en la fetichización que Badiou hace del militante. Para Badiou (2001), la figura de la política emancipadora no es el pueblo ni las masas, sino el militante aislado que libra una lucha heroica contra adversidades abrumadoras, combatiendo su propio impulso de rendirse, de capitular. Se hace poco hincapié aquí en la construcción de movimientos de masas, en el trabajo para desarrollar vínculos entre diferentes grupos, en la autoorganización espontánea de las personas, en la acción directa de base, en la toma de decisiones democrática, en la organización social descentralizada, etc. Hay un vanguardismo implícito (no del partido, sino del militante) en el pensamiento político de Badiou. Esto es evidente en su valoración de figuras revolucionarias autoritarias como Lenin, Mao y Robespierre. En su crítica a Rancière, de quien hablaremos más adelante, Badiou afirma: «Él [Rancière] tiende a oponer masas fantasmas contra un Estado anónimo. Pero la situación real

exige, en cambio, que opongamos a unos pocos militantes contra la hegemonía «democrática» del Estado parlamentario» (2005: 122). No cabe duda de que la hegemonía «democrática» del Estado parlamentario debe ser cuestionada, pero en nombre de una democracia más genuina y mediante la acción colectiva de masas.

Para Ernesto Laclau (2005), en cambio, la figura del pueblo –más que la del militante– es central. Su trabajo más reciente sobre el populismo muestra cómo la noción de pueblo se construye discursivamente en diferentes situaciones mediante el desarrollo de cadenas de equivalencia hegemónicas entre diferentes actores, grupos y movimientos. El pensamiento de Laclau –junto con el de Chantal Mouffe– se ha desarrollado a partir de una crítica al marxismo que incorpora el análisis del discurso, la deconstrucción y la nueva teoría de los movimientos sociales, y enfatiza la contingencia de las identidades políticas y la importancia de un imaginario radicalmente democrático. De hecho, el posmarxismo presenta varios paralelismos importantes con el anarquismo, en particular en su rechazo al determinismo económico y al esencialismo de clase. Laclau y Mouffe, en *Hegemonía y Estrategia Socialista*, cuestionan la centralidad de la clase para la subjetividad política y demuestran que, incluso en la época de Marx, las luchas e identidades de los trabajadores y artesanos no siempre se ajustaban a su concepción del proletariado: muchas de estas luchas se oponían a las

relaciones de subordinación en general y a la destrucción de su modo de vida orgánico y comunitario mediante la introducción del sistema fabril y nuevas formas de tecnología industrial como el taylorismo. Aún más hoy, la categoría de «clase» se ha vuelto menos aplicable a la multiplicidad de luchas e identidades:

El término insatisfactorio «nuevos movimientos sociales» agrupa una serie de luchas muy diversas: urbanas, ecológicas, antiautoritarias, antiinstitucionales, feministas, antirracistas, étnicas, regionales o de minorías sexuales. El denominador común de todas ellas sería su diferenciación de las luchas obreras, consideradas luchas de «clase». (Laclau y Mouffe, 2001: 159)

Esto no quiere decir, por supuesto, que las luchas obreras y los problemas económicos ya no sean importantes; de hecho, Laclau ha argumentado que la globalización económica conforma el nuevo terreno en torno al cual emergen las luchas políticas. La cuestión es que la «clase», entendida en el sentido marxista estricto, ya no es adecuada hoy para describir la subjetividad política radical. Como hemos visto, anarquistas como Bakunin hicieron precisamente la misma crítica a la «clase» mucho más de un siglo antes de estas intervenciones posmarxistas; al igual que el argumento sobre la irreductibilidad (al ámbito económico) de la dimensión política del poder, la noción de que existían diferentes ámbitos de opresión (el patriarcado,

la familia, la tecnología industrial), así como una serie de otros temas que posteriormente emergieron como motivos centrales del posmarxismo.

Sin embargo, también creo que es importante establecer ciertas distinciones entre el anarquismo y el posmarxismo. Si bien el posmarxismo contribuye significativamente al desarrollo de un nuevo terreno político radical, también se caracteriza por un centralismo subyacente inherente a la categoría de «representación». Existen diferentes maneras de entender la función representativa en el argumento de Laclau, y no todas implican necesariamente una noción de representación o liderazgo político. Por ejemplo, la idea de que la universalidad vacía del espacio político puede llenarse temporalmente con ciertos significantes, como «democracia global» o «medio ambiente», o incluso las reivindicaciones de un grupo particular, en torno a los cuales se construyen discursivamente otras luchas e identidades, es, en mi opinión, un aspecto necesario e inevitable de cualquier tipo de política radical que pretenda trascender la postura del particularismo puro. En otras palabras, cuando un signifiante particular sustituye la universalidad vacía del espacio político, se trata de una función representativa mediante la cual otras identidades, causas y luchas pueden alcanzar algún tipo de significado coherente y unirse entre sí. No hay nada necesariamente autoritario en este tipo de representación simbólica. De hecho, sin esta función de "representante" no puede haber una verdadera esperanza

de política radical. Sin embargo, este argumento se vuelve problemático cuando la representación parece traducirse en liderazgo político: en la idea de que un movimiento político radical necesita la figura del líder para mantenerse unido, y en cuya persona se unen temporalmente y se expresan de forma imperfecta los deseos dispares del movimiento. De hecho, la función de liderazgo parece estar implícita en el modelo de populismo de Laclau, y los ejemplos que ofrece de movimientos populistas –en particular el peronismo en Argentina y, más recientemente, los movimientos populares que apoyan a Chávez en Venezuela, figura a la que Laclau admira– son todos movimientos fuertemente identificados con la figura del líder y organizados en torno a ella. Por supuesto, estos no son movimientos políticos enteramente autoritarios; de hecho, incluso la experiencia venezolana, que ciertamente presenta tendencias autoritarias, ha estado experimentando con formas de democracia popular de base. Pero, desde una perspectiva anarquista, la noción misma de liderazgo político y soberanía es inherentemente autoritaria; por eso los anarquistas rechazaron la idea de la representación política. La representación siempre significó un líder, partido u organización que hablara en nombre de las masas, y por lo tanto, una transferencia de poder de estas a los primeros. Para los anarquistas, la representación siempre recaía en el Estado³⁶. Quizás por eso también para Laclau, así como para teóricos de la hegemonía como Lenin

36 Todd May (1994) considera que la crítica de la representación es central para el anarquismo clásico.

y Gramsci, el Estado es siempre el escenario de la política: las luchas hegemónicas siempre se desarrollan en el marco del Estado y siempre se libran con el objetivo de controlar el poder estatal.

Quizás sea con la intención de desarrollar un nuevo modelo político que ya no dependa de nociones de liderazgo, representación, soberanía y la toma del poder estatal, que Michael Hardt y Antonio Negri propusieron el concepto de multitud. La multitud es un nuevo sujeto revolucionario que emerge de las relaciones sociales y las redes de conocimiento y comunicación producidas por la producción biopolítica y el «trabajo inmaterial», el modo de producción cada vez más dominante en nuestro mundo transnacional del capitalismo global (cuya expresión política es el Imperio). Estos nuevos modos posfordistas de trabajo y producción tienden hacia un «ser en común», que produce una nueva comunidad social y política donde las singularidades pueden actuar espontáneamente en común. Para Hardt y Negri, la multitud es un concepto de clase, pero diferente de la noción marxista de proletariado: se refiere a todos aquellos que trabajan bajo el Imperio, no solo, ni siquiera principalmente, a los obreros. Su existencia, además, se basa en un devenir o potencial inmanente, en lugar de definirse por una existencia estrictamente empírica. Y representa una multiplicidad irreducible –una combinación de colectividad y pluralidad– en lugar de una identidad unificada como «el pueblo». Esta multiplicidad

inmanente tiende a converger en un organismo común que un día se rebelará contra el Imperio y se emancipará.

Cuando la carne de la multitud es aprisionada y transformada en el cuerpo del capital global, se encuentra tanto dentro como en contra de los procesos de globalización capitalista. Sin embargo, la producción biopolítica de la multitud tiende a movilizar lo que comparte y produce en común contra el poder imperial del capital global. Con el tiempo, desarrollando su figura productiva basada en lo común, la multitud puede atravesar el Imperio y salir del otro lado, para expresarse autónomamente y gobernarse a sí misma. (Hardt y Negri, 2004: 101)

Aquí se plantean varios temas interesantes, temas que tienen una clara resonancia con el anarquismo, además de aplicarse a la realidad emergente de las luchas antiglobalización. La noción de multitud guarda fuertes similitudes con la idea de Bakunin de la masa revolucionaria, una entidad definida por múltiples identidades y posibilidades, más que por la unidad de clase y una organización política estricta. Además, existe la idea de actuar en común, espontáneamente y sin un liderazgo centralizado; una idea que deriva del anarquismo y que, como han señalado muchos comentaristas, es una característica de los movimientos anticapitalistas contemporáneos, las redes de activistas y los grupos de afinidad. La multitud, según Hardt y Negri, rechaza la noción misma de soberanía: de hecho, en la relación paradójica que

ha existido entre la multitud y el soberano que supuestamente la representa y encarna –como en la descripción hobbesiana de la soberanía–, siempre es el soberano quien depende de la multitud, y no al revés. Aquí Hardt y Negri hablan del "éxodo" de la multitud, un simple alejamiento o negativa a reconocer la soberanía, con lo cual, como en la dialéctica amo/esclavo de Hegel, el soberano simplemente dejaría de existir.

Existen, al mismo tiempo, varios problemas con esta noción de multitud. Por ejemplo, existen dudas sobre cuán coherente e inclusivo es realmente el concepto de multitud. Hardt y Negri argumentan que las condiciones para esta nueva subjetividad se están creando mediante un «devenir común» del trabajo: en otras palabras, las personas trabajan cada vez más bajo las mismas condiciones de producción dentro del Imperio y, por lo tanto, se fusionan en una comunidad, definida por nuevas relaciones afectivas y redes de comunicación. Sin embargo, esto seguramente ignora las importantes divisiones que aún existen en las condiciones de trabajo entre un trabajador asalariado de oficina en Occidente y alguien cuya supervivencia diaria depende de buscar sobras en los vertederos de los barrios marginales del Sur global. ¿Hasta qué punto podemos hablar de algo en común entre formas de «trabajo» tan radicalmente diferentes, experiencias tan radicalmente distintas de uno mismo, del propio cuerpo y de la propia existencia? Estas dos personas no viven dentro del mismo Imperio, sino en

mundos totalmente distintos. En el caso del trabajador de cuello blanco, que quizás trabaja en el sector servicios, se puede hablar de «trabajo inmaterial»; mientras que el habitante de barrios marginales del Tercer Mundo está completamente ajeno a esta experiencia. Ambos carecen de un lenguaje común. Si bien es cierto que la producción biopolítica «inmaterial» penetra cada vez más en el Sur global, aún existen importantes divisiones económicas y sociales en las condiciones de trabajo y los modos de producción, y por ende en las relaciones sociales y las formas de comunicación que se derivan de ello. Nuestro mundo no es un «espacio liso», como sostienen Hardt y Negri, sino un espacio dislocado y desigual: un mundo acosado por grandes divisiones y desigualdades, exclusiones y antagonismos violentos. De hecho, en lugar de crear un mundo sin fronteras con flujos y transacciones fluidas, la globalización económica está generando nuevas fronteras por doquier, simbolizadas por el muro de «seguridad» israelí o la valla que se está construyendo a lo largo de la frontera entre Estados Unidos y México. Si bien la globalización capitalista es un proceso que afecta al mundo entero, al mismo tiempo crea profundas divisiones entre personas y continentes, ofreciendo a algunos un nivel de bienestar material sin precedentes, mientras que condena a otros en el Sur global a una pobreza aplastante y a una exclusión radical del mercado y de los circuitos globales de producción. ¿Hasta qué punto es posible, entonces, hablar de una nueva comunidad definida por la propia incorporación al Imperio y

al «trabajo inmaterial»? Dadas estas disparidades y divisiones socioeconómicas, ¿no sería la multitud un cuerpo altamente fracturado y dividido, o quizás incluso un cuerpo del que se excluyen aquellas subjetividades que no pueden definirse por el trabajo inmaterial, ni siquiera por ninguna forma de trabajo?³⁷

Esto pone de relieve el problema de intentar construir una política común a través de formas de vida y experiencia tan radicalmente diferentes. Lo que falta en la noción de multitud de Hardt y Negri es una explicación de cómo se puede construir esto, cómo forjar alianzas transnacionales entre las personas del Norte y del Sur global. Hardt y Negri simplemente asumen que dicha unidad ya es inmanente a la dinámica productiva del capital global y, por lo tanto, que la formación de la multitud es una potencialidad inevitable y permanente. El problema, entonces, con la noción de multitud de Hardt y Negri es que, en cierto sentido, parece no ser más que una versión maquillada de la teoría marxista de la emancipación proletaria. La multitud es algo que emerge orgánicamente a través de la dinámica del Imperio y la hegemonía del «trabajo inmaterial», así como, para Marx, el proletariado y la conciencia de clase proletaria surgieron según la dinámica del capitalismo industrial. En cada escenario, además, esta agencia aprovecha las fuerzas económicas del capitalismo para transformarlas y crear una

37 Jason Read (2005) también planteó esta pregunta en su reseña de *Multitud* de Hardt y Negri. Véase también Malcolm Bull (2005: 19–39).

nueva serie de relaciones sociales. En otras palabras, existe un inmanentismo en el análisis de Hardt y Negri que parece ser paralelo al economicismo marxista: ambos sugieren una especie de proceso automático en el que una nueva clase revolucionaria se desarrolla a través de la dinámica capitalista, hasta que finalmente la trasciende mediante una revuelta general. Lo que falta en esta comprensión de la multitud es cualquier noción de articulación política; en otras palabras, cualquier explicación de cómo esta multitud se une y por qué se rebela. En este punto, creo que Laclau tiene razón cuando afirma, refiriéndose al análisis de Hardt y Negri, que «asistimos al eclipse total de la política» (2005: 242).

Rancière y el anarquismo de la igualdad

Jacques Rancière, por otro lado, propone una noción de política radical muy diferente a la de la multitud: para él, la política emerge de un espacio fracturado en lugar de liso, algo que rompe las relaciones sociales existentes desde afuera en lugar de ser inmanente a ellas. La noción de política de Rancière también tiene fuertes, y a veces explícitos, paralelismos con el anarquismo, además de tener importantes implicaciones para este, como mostraré. De hecho, Rancière a veces describe su enfoque de la política

como "anárquico": por ejemplo, ve la democracia –que para él no tiene nada que ver con la agregación de preferencias o un conjunto particular de instituciones, sino más bien una forma igualitaria de política en la que se desestabilizan todas las relaciones sociales jerárquicas– como un "gobierno" anárquico [...] basado únicamente en la ausencia de todo derecho a gobernar" (2006: 41). Además, todo su proyecto político ha consistido en perturbar las jerarquías y formas de autoridad existentes, para derrocar la posición dominante desde la cual se dirige, excluye, domina, representa y desprecia a las masas. Cualquier forma de política de vanguardia es, para Rancière, simplemente otra expresión de elitismo y desprecio por la gente común. De hecho, esta gente común es en realidad extraordinaria, capaz de emanciparse sin la intervención de partidos revolucionarios.

Podemos ver esta idea particularmente en el estudio de Rancière sobre el maestro francés del siglo XIX, Joseph Jacotot, quien desarrolló lo que era esencialmente un modelo anarquista de educación donde podía enseñar a los estudiantes en un idioma que él mismo no hablaba, y donde los estudiantes podían usar este método para enseñarse a sí mismos y a los demás. El descubrimiento de que no era necesario ser un experto en una materia, ni siquiera tener un conocimiento real de la misma, para enseñarla, socavó la postura de dominio y autoridad intelectual, una postura en la que se basan todas las formas institucionalizadas de la política (la autoridad de políticos profesionales, expertos,

tecnócratas, economistas, aquellos que afirman tener un conocimiento técnico que el pueblo no posee). Todas las formas de dominación política y social se basan en una supuesta desigualdad de inteligencia, a través de la cual la jerarquía se naturaliza y la posición de subordinación llega a ser aceptada. Y entonces, si, como demostró el experimento de Jacotot, existe en realidad una igualdad de inteligencia – la idea de que nadie es naturalmente más o menos inteligente que otro, de que todos son igualmente capaces de aprender y enseñarse a sí mismos–, esto pone en peligro fundamentalmente el principio desigualitario en el que se funda el orden social. Esta forma de emancipación intelectual sugiere una política profundamente igualitaria: una política que no solo busca la igualdad, sino que, lo que es más importante, se funda en el hecho absoluto de la igualdad. En otras palabras, la política, para Rancière, comienza con el hecho de la igualdad: «La igualdad no era un fin a alcanzar, sino un punto de partida, una suposición a mantener en toda circunstancia» (1991: 138). Además, la emancipación no era algo que pudiera lograrse para el pueblo, tenía que ser lograda por el pueblo, como parte de un proceso de autoemancipación en el que el individuo reconociera la igualdad de los demás: «Solo hay una manera de emanciparse. Y ningún partido ni gobierno, ningún ejército, escuela o institución podrá jamás emancipar a una sola persona' (ibid.: 102).

Es claro que estas ideas de autoemancipación, autonomía y desestabilización de las jerarquías sociales y políticas a través del reconocimiento y afirmación de la igualdad fundamental de todos los seres hablantes, tienen claras similitudes con el anarquismo³⁸. El pensamiento de Rancière es una especie de anarquismo, en el que la dominación –y la pasión por la desigualdad que la sustenta– se cuestiona en su nivel más fundamental. Sin embargo, sugeriría que la concepción de la política de Rancière también nos permite repensar ciertos aspectos del anarquismo y orientarlo hacia nuevas direcciones teóricas y políticas. En este contexto, sería central una cierta realineación del anarquismo, ya no en torno a una oposición entre la sociedad y el Estado, sino entre la «política» y la «policía». En otras palabras, el antagonismo central no se da tanto entre dos entidades, sino entre dos modos diferentes de relacionarse con el mundo. «Policía» se refiere a la racionalidad del «conteo» que fundamenta el orden social existente: una lógica que divide y regula el espacio social, asignando diferentes identidades a su lugar dentro de la jerarquía social. En este sentido, la policía incluiría las funciones coercitivas y represivas habituales del Estado, pero también se refiere a una noción mucho más amplia de la organización y regulación de la sociedad: la distribución de puestos y roles. En otras palabras, la dominación y la jerarquía no pueden confinarse al Estado, sino que se localizan en todo tipo de

38 Todd May (2007: 20–35) también ha reconocido la importancia del pensamiento de Rancière para el anarquismo.

relaciones sociales; de hecho, la dominación es una lógica particular de organización social, en la que las personas son relegadas a ciertos roles, como «trabajador», «delincuente», «inmigrante ilegal» o «mujer», a los que se les atribuyen identidades específicas.

La política, por otro lado, es el proceso que altera esta lógica del ordenamiento social, que quiebra el espacio social a través de la demanda de inclusión de los excluidos. Para Rancière, la política emerge de una disputa fundamental o "desacuerdo" (mesentente) entre un grupo particular que es excluido y el orden social existente: este grupo social excluido no solo exige que su voz sea escuchada, que sea incluido en el orden social, sino que, más precisamente, afirma al hacerlo representar a toda la sociedad. Lo que es central para la política, entonces, según Rancière, es que una parte excluida no solo exige ser contada como parte del todo social, sino que afirma realmente encarnar este todo. Rancière muestra cómo en la antigua Grecia el demos –o "el pueblo", los pobres– que no tenía un lugar fijo en el orden social, exigía ser incluido, exigía que su voz fuera escuchada por el orden aristocrático y, al hacerlo, afirmaba representar los intereses universales de toda la sociedad. En otras palabras, existe una especie de sustitución metonímica de la parte por el todo: la parte representa su lucha en términos de una universalidad: sus intereses particulares se representan como idénticos a los de la comunidad en su conjunto. De esta manera, la simple exigencia de ser incluido

provoca una ruptura o dislocación en el orden social existente: esta parte no podría ser incluida sin perturbar la lógica misma de un orden social basado en esta exclusión. Para dar un ejemplo contemporáneo: las luchas de los inmigrantes "ilegales" –quizás el grupo más excluido hoy en día– por obtener un lugar en la sociedad, por legitimar su estatus, crearían una especie de contradicción en el orden social que se niega a incluirlos o incluso a reconocerlos, que promete derechos iguales y democráticos a todos, pero sin embargo los niega a este grupo en particular. De esta manera, la exigencia de los "ilegales" de ser contados como "ciudadanos" resalta la inconsistencia de la situación en la que se prometen derechos democráticos universales a todos, pero en la práctica se conceden solo a algunos; Esto demuestra que cualquier cumplimiento de la promesa democrática de derechos universales está, como mínimo, condicionado a su reconocimiento también como ciudadanos con igualdad de derechos. El «escenario» discursivo en el que se desarrolla la política es, por tanto, una incoherencia dentro de la estructura de la universalidad, entre su promesa y su realización. Por poner otro ejemplo: las protestas que tuvieron lugar en Francia en 2004 por la prohibición del velo islámico en las escuelas pusieron de manifiesto la incoherencia de una situación en la que, por un lado, se reconoce formalmente a todos los ciudadanos con igualdad de derechos como ciudadanos de la República Francesa, mientras que, por otro, se introducen leyes –en nombre mismo de este ideal republicano de igualdad– que

obviamente discriminan y se dirigen contra ciertas minorías. Por lo tanto, fue un error afirmar, como hicieron los diputados conservadores y socialistas, que las protestas y los actos de resistencia contra la ley del velo eran antirrepublicanos: por el contrario, las mujeres musulmanas que protestaban contra la prohibición del velo ondeaban la bandera tricolor y sostenían pancartas con las palabras «Libertad, Igualdad, Fraternidad». Al identificarse con los ideales de la República, destacaron, de forma muy efectiva, su exclusión de estos ideales. Su mensaje era que ellos creían en la República, pero la República no creía en ellos. Aquí vemos a la parte excluida pretendiendo representar la universalidad del ideal igualitario mediante la simple exigencia de ser contabilizados. Así, para Rancière, «la política existe siempre que el recuento de las partes y partidos de la sociedad se ve perturbado por la inscripción de una parte de los que no tienen parte» (1999: 123).

Si bien podría parecer que la exigencia de inclusión en el orden social, legal y político existente no constituye una estrategia anarquista, la cuestión es que esta exigencia, al enmarcarse en términos de universalidad, de una parte que, en su propia exclusión, pretende ser el todo, provoca una dislocación de dicho orden. En este sentido, la política radical actual podría adoptar la forma de movimientos de masas que se construyen en torno a grupos particularmente marginados y excluidos, como los pobres o los inmigrantes "ilegales". Esto no significa, por supuesto, que los

movimientos de masas no deban preocuparse por problemas globales generales como el medio ambiente; pero movilizarse en torno a estructuras particulares de dominación y exclusión, y en torno a quienes se ven más afectados por ellas, puede ser una forma eficaz de resistencia. Por ejemplo, la lucha por los derechos de los inmigrantes "ilegales" –como lo hacen redes activistas como No Borders– resalta contradicciones e inconsistencias más amplias en el capitalismo global, un sistema que afirma promover la libre circulación de personas (así como de capital y tecnología) a través de las fronteras nacionales, y que sin embargo parece estar teniendo precisamente el efecto opuesto: la intensificación de las fronteras existentes y la construcción de otras nuevas³⁹. En otras palabras, la situación de los inmigrantes "ilegales" es un punto crucial de antagonismo y contradicción en el sistema capitalista global, y las movilizaciones en torno a esto pueden tener efectos potencialmente explosivos y transformadores.

Sin embargo, la importancia teórica para el anarquismo de la comprensión de la política por parte de Rancière reside en su explicación de la subjetivación política. Para los anarquistas –en particular los anarquistas clásicos– el sujeto se rebela en parte porque, como diría Bakunin, existe una tendencia natural y espontánea a la rebelión, pero, más

39 Véanse las exploraciones de la política de fronteras, migración y globalización en el trabajo de Étienne Balibar (2004), así como de Sandro Mezzadra (2003).

precisamente, porque el sujeto es intrínseca y orgánicamente parte de la sociedad, y esta está condicionada por una cierta esencia –a la vez racional y natural– que se despliega en dirección a la revolución y la emancipación. En otras palabras, el anarquismo se basa no solo en una cierta visión de la emancipación humana y el progreso social, sino en la idea de una racionalidad social que avanza inexorablemente en esa dirección. Esta idea puede verse en la comprensión materialista de Bakunin de las leyes naturales e históricas –leyes que son científicamente observables (véase Bakunin, 1953: 69)– o en la creencia de Kropotkin (1972) de que existe una tendencia innata y evolutiva hacia el mutualismo en todos los seres vivos, o, en la concepción de Murray Bookchin (2005), el potencial de «totalidad» que es central para su idea de «ecología social». Lo que encontramos aquí es la idea del progreso social, ya sea impulsado por la dialéctica, las leyes de la naturaleza o la historia. Aquí es central la visión del sujeto humano no solo como esencialmente benigno (para Kropotkin, los humanos tenían una tendencia natural hacia la cooperación), sino como parte inextricable del tejido social. La subjetividad política radical, para los anarquistas, es una expresión de esta sociabilidad inherente.

El punto de vista de Rancière sobre la subjetivación política sería algo diferente. No existe una tendencia natural o social hacia la revolución; en cambio, lo importante es la imprevisibilidad y la contingencia de la política. Además, el

sujeto político no se fundamenta en concepciones esencialistas de la naturaleza humana; más bien, el sujeto emerge de manera impredecible mediante la ruptura de roles e identidades sociales fijos.

Este último punto es importante. Para Rancière, la subjetivación política no es la afirmación o expresión de una sociabilidad innata, sino más bien una ruptura con lo social. Es una especie de desubjetivación o «desidentificación» – una «expulsión de la naturalidad del lugar»– en la que uno se distancia de su rol social habitual:

[L]a subjetivación política los obliga a salir de tal obviaidad al cuestionar la relación entre el quién y el qué en la aparente redundancia de la postulación de una existencia [...] «Trabajador» o mejor aún «proletario» es de modo similar el sujeto que mide la brecha entre la parte del trabajo como función social y la no participación de quienes lo realizan dentro de la definición de lo común de la comunidad. (1999: 36)

En lugar de que la subjetividad política emerja como algo inmanente dentro de la sociedad, es algo que, en cierto sentido, viene de “afuera” de ella, no en términos de alguna exterioridad metafísica, sino en términos de un proceso de desvinculación de las posiciones de sujeto establecidas y de las identidades sociales.

Post-anarquismo

Lo que señalo aquí –a través de Rancière– no es ningún tipo de individualismo radical o existencial, en el que el sujeto es una mónada aislada que actúa en un vacío político⁴⁰. Obviamente, la política radical implica desarrollar vínculos con otros y construir nuevas relaciones políticas, nuevas comprensiones de la comunidad. Pero la cuestión es que estas no pueden entenderse como fundadas en una determinada concepción de la naturaleza humana, ni como emergentes inevitables de los procesos sociales. Más bien, siempre deben construirse y a menudo tienen efectos impredecibles y contingentes. No hay inevitabilidad en este proceso, como la había para los anarquistas clásicos.

Es esta idea de imprevisibilidad, invención y contingencia la que considero central para una nueva forma de pensar el anarquismo, una que evite el esencialismo humanista y el positivismo que caracterizaron gran parte del anarquismo clásico. Sostengo que el anarquismo, como filosofía política, necesita una renovación y que puede aprovechar movimientos teóricos como la deconstrucción, el

40 La noción de egoísmo de Max Stirner, por ejemplo, si bien ofrece una importante intervención filosófica en la teoría anarquista –en particular al desarrollar una crítica del esencialismo–, no necesariamente ofrece un modelo convincente ni completo de acción política. Véase *El único y su propiedad* (1995).

posestructuralismo y el psicoanálisis, al igual que, por ejemplo, ciertas perspectivas posmarxistas⁴¹ (a pesar de las diferencias que ya he señalado entre anarquismo y posmarxismo). Esto implicaría un abandono parcial, o al menos una revisión, del discurso humanista de la Ilustración, con el que el anarquismo está en deuda: un abandono de las ideas esencialistas sobre la naturaleza humana, del positivismo social y de las ideas sobre una racionalidad social inmanente que impulsa el cambio revolucionario. En cambio, la teoría anarquista tendría que reconocer que la realidad social se construye discursivamente y que el sujeto se sitúa, e incluso se constituye, dentro de relaciones externas de lenguaje y poder, así como de fuerzas, deseos e impulsos inconscientes que a menudo exceden su control racional⁴². Sin embargo, esto no significa –como muchos han sugerido erróneamente en referencia a pensadores como Foucault– que el sujeto esté determinado por las estructuras sociales o atrapado en «jaulas disciplinarias». Por el contrario, los enfoques postestructuralistas buscan aperturas, intersticios, indeterminaciones, aporías y grietas dentro de las estructuras: puntos donde se desplazan y se vuelven inestables, y donde pueden surgir nuevas posibilidades de subjetivación política. De hecho, esta visión de la relación entre el sujeto y las estructuras sociales,

41 Véase, principalmente, el trabajo de Laclau y Mouffe.

42 Cornelius Castoriadis (1997), un teórico psicoanalítico cuyo pensamiento político tiene estrechas afinidades con el anarquismo, habla del papel de los significados imaginarios en la construcción de la realidad social.

sugeriría, en realidad permite un mayor grado de autonomía y espontaneidad que el postulado por los anarquistas clásicos. Es decir, el enfoque «postestructuralista» rompe el vínculo entre la subjetividad y la esencia social, permitiendo un cierto espacio discursivo en el que la subjetividad puede reconfigurarse. El objetivo, desde un punto de vista postestructuralista, sería que el sujeto ganara cierta distancia de los campos discursivos en los que se constituye su identidad; y es precisamente esta distancia, esta brecha, la que es el espacio de la política porque permite al sujeto desarrollar nuevas formas y prácticas de libertad e igualdad.

El término «postanarquismo», por lo tanto, no se refiere tanto a un modelo específico de política anarquista, sino a un campo de investigación y problematización continua donde las categorías conceptuales del anarquismo se replantean a la luz de dichas intervenciones postestructuralistas. Esto no implica, en ningún sentido, una superación o abandono del anarquismo; no significa que el proyecto teórico y político anarquista deba quedar atrás. Por el contrario, he defendido la relevancia actual del anarquismo, en particular para comprender las luchas y los movimientos políticos contemporáneos. El prefijo «post-» no significa «después» ni «más allá», sino más bien un análisis de los límites conceptuales del anarquismo con el objetivo de revisar, renovar e incluso radicalizar sus implicaciones. El postanarquismo, en este sentido, sigue siendo fiel al proyecto igualitario y libertario del anarquismo

clásico, aunque sostiene que este proyecto se formula mejor hoy en día a través de una conceptualización diferente de la subjetividad y la política: una que ya no se basa en nociones esencialistas de la naturaleza humana o en el desarrollo de una racionalidad social inmanente.

Hay varios otros pensadores que buscan reconstruir el anarquismo en estas líneas o en líneas similares, en particular Lewis Call⁴³ y Todd May. May, en particular, desarrolla un enfoque postestructuralista de la política anarquista, destacando las conexiones entre la crítica de la representación del anarquismo clásico y pensadores postestructuralistas como Foucault, Deleuze y Lyotard, cuyo enfoque "táctico" en lugar de "estratégico" de la política enfatiza prácticas "micropolíticas" particulares y situadas. Existen claros paralelismos entre el enfoque de May sobre el postanarquismo y el mío. Pero también existen diferencias, sobre todo en los distintos pensadores y perspectivas que utilizamos. Si bien desarrollo las ideas de Foucault y Deleuze, también me he basado en pensadores como Derrida –a quien May descarta explícitamente por carecer de una postura política claramente articulada⁴⁴– y Lacan. En la obra

43 Véase Lewis Call (2003). También se podría mencionar a John Holloway (2005), aunque este proviene más de la tradición marxista libertaria que de la estrictamente anarquista.

44 Véase May (1994: 12). En este punto discrepo con May: en los últimos años, Derrida se había involucrado cada vez más en cuestiones políticas relacionadas con el derecho, la justicia, la democracia, el marxismo, los derechos humanos y la soberanía.

de May, se observa una evitación general del psicoanálisis. Sin embargo, aunque muchos anarquistas pueden ser escépticos sobre el psicoanálisis, señalando lo que perciben como su conservadurismo generalmente apolítico, su enfoque en la psique individual y, como afirmarían algunas feministas, su "falogocentrismo"⁴⁵, yo argumentaría que la teoría psicoanalítica, en particular la de Freud y Lacan, puede ofrecer recursos importantes para la teoría política radical. De hecho, en lugar de centrarse en la psique individual aislada, el psicoanálisis enfatiza la dimensión social, las relaciones del individuo con quienes lo rodean, no solo con los miembros de su familia sino con la sociedad en general. Como demuestra Freud (1921: 69), el psicoanálisis se ocupa de los "fenómenos sociales", incluida la formación de grupos, y por lo tanto está eminentemente equipado para el análisis sociopolítico. Para Lacan, el individuo construye (parcialmente) su subjetividad a través de su relación con el mundo externo del lenguaje, el orden simbólico del que se deriva todo significado; por lo tanto, para Lacan, el inconsciente estaba «estructurado como un

45 Véase, por ejemplo, mi artículo 'La guerra contra el Estado: el anarquismo de Deleuze y Stirner' (2001). El término falogocentrismo es un neologismo introducido por el filósofo francés Jacques Derrida en su texto *La farmacia de Platón*. Surge de la combinación de los conceptos de logocentrismo y falocentrismo, para nombrar el lugar central otorgado por el psicoanálisis (sobre todo de Freud y de Lacan) al «significante trascendental» falo y por la filosofía occidental al logos y el simbolismo del falo. Se aplica en la deconstrucción y hace referencia al privilegio de lo masculino en la construcción del significado. Es además utilizado en lingüística y sociología.

lenguaje» (1998: 20). El inconsciente psicoanalítico no es individualizante y, por lo tanto, reaccionario, como afirmaron Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*. Al contrario, es intersubjetivo y, por lo tanto, puede aplicarse no solo al análisis y la crítica de las relaciones sociopolíticas existentes, sino también a la comprensión de las identidades políticas radicales. De hecho, no creo que sea posible acercarse a una concepción completa de la agencia política y la subjetividad sin comprender las fuerzas y deseos inconscientes que, en gran medida, impulsan la acción política, estructuran nuestras identificaciones políticas, ideológicas y simbólicas, o impulsan nuestros apegos psíquicos –«apegos apasionados», como diría Judith Butler (1997)– a la autoridad y la dominación, así como las formas en que a veces rompemos con ellos y nos resistimos a ellos. El psicoanálisis, en mi opinión, es crucial para desarrollar una explicación más completa de las potencialidades del sujeto, que vaya más allá de la noción foucaultiana de "posiciones de sujeto".

Además, centrarse en el inconsciente no conduce, como algunos sugieren, a un esencialismo del sujeto. Por el contrario, la comprensión freudiana y lacaniana del inconsciente muestra que el sujeto siempre está, por así decirlo, «a distancia» de sí mismo, y que no se puede alcanzar una identidad plena, completamente desaliñada y transparente. Como demostró Lacan, más que una esencia

en la base de la subjetividad, había una falta, una ausencia, un vacío de significación (1998: 126).

Si la única cuestión aquí fuera una genealogía filosófica diferente, entonces la cuestión de los enfoques alternativos elegidos por Todd May y por mí apenas valdría la pena mencionarla. Sin embargo, lo que se invoca con esta diferencia es el debate más amplio que ha surgido recientemente en la filosofía política radical sobre la cuestión de la ontología: para ser más precisos, el debate en torno a la abundancia y la carencia –o, dicho de otro modo, la inmanencia y la trascendencia– como las dos concepciones rivales de la ontología política radical actual. Esta cuestión, según Lasse Thomassen y Lars Tønder, ha estado en la base de diferentes interpretaciones de la política democrática radical:

La literatura existente no ha logrado apreciar cómo la conceptualización de la diferencia radical ha dado lugar a versiones significativamente diferentes de la democracia radical: lo que denominamos el imaginario ontológico de la abundancia y el imaginario ontológico de la carencia, respectivamente. Estos dos imaginarios comparten la idea de una diferencia radical y la crítica a las conceptualizaciones convencionales de universalidad e identidad; sin embargo, también difieren en su manera de abordar estas cuestiones. Por ejemplo, discrepan sobre si el análisis político debe partir del nivel de significación o de las redes de materia corpórea. Y

discrepan sobre el tipo de política que se desprende de la idea de la diferencia radical: mientras que los teóricos de la carencia enfatizan la necesidad de construir constelaciones hegemónicas, los teóricos de la abundancia enfatizan una pluralización inquebrantable. (2005: 1–2)

Este debate tiene cierta relevancia para el postanarquismo actual, ya que muchos teóricos del activismo contemporáneo de inspiración postestructuralista (entre los que se encuentran Hardt y Negri, pero también Richard JF Day (2005)) tienden a ver un motivo deleuzo–spinoziano de inmanencia, abundancia, flujo y devenir como la forma más apropiada de pensar en los grupos de afinidad descentralizados y las redes "rizomáticas" que caracterizan la política radical anticapitalista actual.

Aunque siempre he considerado el pensamiento antiestatista de Deleuze (y Guattari) como invaluable para la política radical⁴⁶, mi propio enfoque tiende a poner más énfasis en la idea de un "afuera constitutivo": la idea, teorizada de diferentes maneras por pensadores como Lacan y Derrida, de una especie de límite o vacío discursivo que excede la representación y la simbolización. No estoy de acuerdo con Andrew Robinson en que postula una abstracción similar a un mito que conduce a un

46 Véase, por ejemplo, mi artículo 'La guerra contra el Estado: el anarquismo de Deleuze y Stirner' (2001).

conservadurismo apolítico (2005). Si uno acepta la idea de que la realidad social se construye en algún nivel discursivamente, es decir, a través de relaciones de lenguaje a través de las cuales formamos significado e identidades, entonces esta idea solo es consistente si uno postula un límite lógico o exterior al discurso; y es en este límite que pueden surgir nuevas formas de entender el mundo políticamente. Esto puede producir articulaciones conservadoras y pragmáticas de lo político, ciertamente –o incluso posiciones conservadoras bajo la apariencia de ultrarradicalismo, en la forma en que hemos visto con alguien como Žižek. Pero no hay nada intrínsecamente conservador o apolítico en la idea de negatividad y falta, como parece sugerir Robinson– y, de hecho, una cierta comprensión de la negatividad, como lo demostraron Stirner e incluso Bakunin, puede tener implicaciones radicales. Tampoco estoy de acuerdo con May en que este tipo de ontología conduzca a una política de indeterminación que la haga inadecuada para la acción colectiva⁴⁷. Por el contrario, sugeriría que la idea de un “afuera” permite un espacio o terreno en el que se pueden desarrollar nuevas prácticas de emancipación.

47 Véase la reseña de Todd May (2002) de mi libro *De Bakunin a Lacan*.

Conclusión

Lo que considero particularmente importante es la necesidad de desarrollar una dimensión universal para la política colectiva, una que se base en prácticas locales de resistencia, pero que también las trascienda y permita el surgimiento de vínculos entre actores en un terreno político-ético definido por una libertad e igualdad incondicionales. Por ello, la cuestión de la democracia radical es central: la democracia radical –vista como una serie de movilizaciones y prácticas de emancipación, más que como un conjunto específico de acuerdos institucionales⁴⁸– es la forma de política que permite combinar y rearticular la libertad y la igualdad de maneras impredecibles. Sin embargo, también sugeriría que el anarquismo puede considerarse como el horizonte político-ético definitivo para la democracia radical. Como demuestra el anarquismo, el principio central y fundamental de la democracia –la autonomía colectiva y la emancipación igualitaria– es algo que no puede limitarse por completo a la soberanía estatal. Como mínimo, es un principio que siempre desafía la idea de autoridad política.

48 Me refiero aquí a algo similar a la noción de Derrida de la «democracia por venir», que, lejos de ser una forma de postergar o posponer la toma de decisiones políticas (como May parece insinuar), invoca la inmediatez del presente y exige una crítica militante de todas las expresiones existentes de la democracia en nombre de una perfectibilidad infinita. Véase Rogues: Two Essays on Reason (Brault, 2005: 886–90).

Referencias

- Badiou, Alain (2006). *Polémica* (S. Corcoran, trad.). Londres: Verso.
- (2005). *Metapolítica* (J. Barker, trad.). Londres: Verso.
- (2003a). *Ser y acontecimiento* (O. Feltham, trad.). Londres: Continuum.
- (2003b). *San Pablo: El fundamento del universalismo* (R. Brassier, trad.). Stanford, CA: Stanford University Press.
- (2001). *Ética: Un ensayo sobre la comprensión del mal* (P. Hallward, trad.). Londres: Verso.
- Bakunin, Mijaíl (1953). *Filosofía política: anarquismo científico* (GP Maximoff, ed.). Londres: Free Press of Glencoe.
- (1950). *Marxismo, libertad y Estado* (KJ Kenafick, trad.). Londres: Freedom Press.
- Balibar, Étienne (2004). *Nosotros, los pueblos de Europa: Reflexiones sobre la ciudadanía transnacional* (J. Swenson, trad.). Princeton: Princeton University Press.
- (2002). *Política y la otra escena*. Londres: Verso.
- Bey, Hakim (2003). *TAZ: La Zona Autónoma Temporal*. Nueva York: Autonomedia.

- Bookchin, Murray (2005). *La ecología de la libertad: el surgimiento y la disolución de la jerarquía*. Oakland: AK Press.
- (1971). "¡Escucha, marxista!". En *Anarquismo pos-escasez*. Berkeley: The Ramparts Press.
- Brault, Pascale–Anne (2005). *Pícaros: Dos ensayos sobre la razón* (trad. de M. Naas). Stanford, CA: Stanford University Press
- Brown, Wendy (2003). «El neoliberalismo y el fin de la democracia liberal». *Teoría y Evento* 7(1).
- Butler, Judith (1997). *La vida psíquica del poder: Teorías sobre la sujeción*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bull, Malcolm (2005). «Los límites de la multitud». *New Left Review* 35 (septiembre–octubre): 19–39.
- Call, Lewis (2003). *Anarquismo posmoderno*. Manchester: Lexington Books.
- Carter, Alan (1989). «Esquema de una teoría anarquista de la historia». En *Por el anarquismo: Historia, teoría y práctica* (D. Goodway, ed.). Londres: Routledge.
- Castoriadis, Cornelius (1997). *La institución imaginaria de la sociedad* (K. Blamey, trad.). Cambridge: Polity Press.
- Critchley, Simon (2007). *Infinitamente exigente: Ética del compromiso, política de resistencia*. Londres: Verso.
- (2000). 'Sobre Alain Badiou', *Teoría y acontecimiento* 3(4).

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

Freud, Sigmund (1921). «Psicología de grupos y análisis del yo». En la Edición estándar de las Obras psicológicas completas de Sigmund Freud (trad. de J. Strachey). Londres: Hogarth Press.

Graeber, David (2002). 'Los nuevos anarquistas'. New Left Review 13 (enero–febrero).

Hardt, Michael, y Negri, Antonio (2004). Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio. Londres: Penguin.

Hobbes, Thomas (1968) [1651]. Leviatán (CB Macpherson, ed.). Londres: Penguin.

Holloway, John (2005). Cambiar el mundo sin tomar el poder: El significado de la revolución hoy. Londres: Pluto Press.

Kropotkin, Peter (1972). Ayuda mutua: un factor en la evolución. Londres: Allen Lane.

Lacan, Jacques (1998). Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis: El seminario de Jacques Lacan, Libro XI (JA Miller, ed.; A. Sheridan, trad.). Londres: W. W. Norton & Co.

Laclau, Ernesto (2005). Sobre la razón populista. Londres: verso.

— y Mouffe, Chantal (2001) [1985]. Hegemonía y estrategia socialista: hacia una política democrática radical. Londres: Verso.

Lenin, VI (1932/1943). *El Estado y la revolución*. Nueva York: International Publishers.

Leval, Gastón (1975). *Colectividades en la Revolución Española* (V. Richards, trad.). Freedom Press.

Marx, Karl, y Engels, Friedrich (1978). «Manifiesto del Partido Comunista», *El lector Marx–Engels* (RC Tucker, ed.). Nueva York: WW Norton & Co.

— (1976) [1848]. *Obras completas de Karl Marx y Friedrich Engels*, vol. 7: *Demandas del Partido Comunista en Alemania*. Nueva York: International Publishers.

May, Todd (2007). «Jacques Rancière y la ética de la igualdad». *SubStance* (Número 113) 36(2): 20–35.

— (2002). 'Anarquismo lacaniano y la izquierda'. *Teoría y acontecimiento* 6(1).

— (1994). *La filosofía política del anarquismo postestructuralista*. Pensilvania: Penn State University Press.

Mezzadra, Sandro (2003). «Migración, Detención, Deserción: Un Diálogo», con Brett Neilson. *Borderlands* 2(1). <http://www.borderlands.net.au/vol2no1_2003/mezzadra_neilson.html>

Newman, Saul (2007a). *Universalidades inestables: postestructuralismo y política radical*. Manchester: Manchester University Press.

- (2007b) [2001]. De Bakunin a Lacan: Antiautoritarismo y la dislocación del poder. Lanham MD: Lexington Books.
- (2004). 'Anarquismo, marxismo y el Estado bonapartista'. Estudios Anarquistas 12(1): 35–59.
- (2001). 'Guerra contra el Estado: El anarquismo de Deleuze y Stirner'. Estudios Anarquistas 9(2).

Noys, Ben (2008). «A través de un cristal oscuro: La crítica del anarquismo de Alain Badiou». Estudios Anarquistas (manuscrito inédito, actualmente en borrador).

Rancière, Jacques (2006). Odio a la democracia (S. Corcoran, trad.). Londres: Verso.

— (1999). Desacuerdo: Política y filosofía (J. Rose, trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

— (1991). El maestro ignorante: cinco lecciones de emancipación intelectual (K. Ross, trad.). Stanford: Stanford University Press.

Read, Jason (2005). «Del proletariado a la multitud: Multitud y subjetividad política». Cultura posmoderna 15(2). Recuperado de <http://muse.edu/journals/postmodern_culture/v015/15.2read.html>

Robinson, Andrew (2005). 'La teoría política de la falta constitutiva: una crítica'. Teoría y acontecimiento 8(1).

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

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

Thomas, Paul (1980). Karl Marx y los anarquistas. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Tønder, Lars y Lasse Thomassen (eds.) (2005). Democracia radical: Política entre la abundancia y la escasez. Manchester: Manchester University Press.

Žižek, Slavoj (2007a). «Resistencia es rendición». London Review of Books. 15 de noviembre.

— (2007b). Sobre la práctica y la contradicción. Londres: Verso.

— (2004). Revolución a las Puertas. Londres: Verso.

— (2000). "Manteniendo el lugar". En Slavoj Žižek, Judith Butler y Ernesto Laclau (eds) Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos sobre la izquierda. Londres: Verso.

Zerzan, John (1994). Futuro primitivo. Nueva York: Autonomedia.

IV. ANARQUÍA POST-ANARQUISTA

Hakim Bey

La Asociación para la Anarquía Ontológica se reúne en cónclave, con turbantes negros y túnicas relucientes, despatarrados sobre alfombras shirazí, sorbiendo café amargo y fumando chibuk y sibsi.

PREGUNTA: ¿Cuál es nuestra postura ante todas estas recientes deserciones y abandonos del anarquismo (especialmente en California): condenarlas o condonarlas? ¿Purgarlas o aclamarlas como vanguardia? ¿Élite gnóstica... o traidores?

De hecho, sentimos mucha compasión por los desertores y sus diversas críticas al anarquismo. Como Simbad y el

Horrible Viejo, el anarquismo se tambalea con el cadáver de un mártir mágicamente pegado a sus hombros, atormentado por el legado del fracaso y el masoquismo revolucionario, un remanso estancado de historia perdida.

Entre el trágico pasado y el imposible futuro, el anarquismo parece carecer de presente, como si temiera preguntarse, aquí y ahora, ¿CUÁLES SON MIS VERDADEROS DESEOS? ¿Y qué puedo HACER antes de que sea demasiado tarde? ... Sí, imagínate confrontado por un hechicero que te mira con crueldad y te pregunta: "¿Cuál es tu Verdadero Deseo?". ¿Vacilas, tartamudeas, te refugias en lugares comunes ideológicos? ¿Posees imaginación y voluntad, puedes soñar y atreverte, o eres víctima de una fantasía impotente?

Mírate al espejo y Pruébalo... (porque una de tus máscaras es la cara de un hechicero)...

El movimiento anarquista actual prácticamente no incluye a negros, hispanos, indígenas americanos ni niños... aunque, en teoría, estos grupos genuinamente oprimidos son los que más se beneficiarían de cualquier revuelta antiautoritaria. ¿Será que el anarquismo no ofrece un programa concreto para que los verdaderamente desfavorecidos puedan satisfacer (o al menos luchar de forma realista por satisfacer) sus necesidades y deseos reales?

De ser así, este fracaso explicaría no solo la falta de atractivo del anarquismo para los pobres y marginados, sino también la desafección y las deserciones dentro de sus propias filas. Manifestaciones, piquetes y reediciones de clásicos del siglo XIX no conforman una conspiración vital y audaz de autoliberación. Si el movimiento pretende crecer en lugar de menguar, habrá que desechar muchos elementos obsoletos y adoptar algunas ideas arriesgadas.

El potencial existe. En cualquier momento, una gran cantidad de estadounidenses se dará cuenta de que les están dando a la fuerza un montón de basura reaccionaria, aburrida, histérica y con sabor artificial. Un coro enorme de gemidos, vómitos y arcadas... multitudes enfurecidas recorren los centros comerciales, destrozando y saqueando... etc., etc. La Bandera Negra podría proporcionar un foco para la indignación y canalizarla hacia una insurrección de la Imaginación. Podríamos retomar la lucha donde la abandonaron el Situacionismo en el 68 y la Autonomía en los setenta, y llevarla a la siguiente etapa. Podríamos tener una revuelta en nuestros tiempos y, en el proceso, podríamos realizar muchos de nuestros Verdaderos Deseos, aunque solo fuera por una temporada, una breve Utopía Pirata, una zona libre deformada en el antiguo continuo Espacio/Tiempo.

Si la AOA mantiene su afiliación al «movimiento», no lo hacemos simplemente por una predilección romántica por las causas perdidas, o no del todo. De todos los «sistemas

políticos», el anarquismo (a pesar de sus defectos, y precisamente porque no es político ni un sistema) es el que más se acerca a nuestra comprensión de la realidad, la ontología y la naturaleza del ser. En cuanto a los desertores... coincidimos con sus críticas, pero observamos que no parecen ofrecer alternativas nuevas y poderosas. Así que, por el momento, preferimos concentrarnos en cambiar el anarquismo desde dentro. Este es nuestro programa, camaradas:

1. Trabajar en la comprensión de que el racismo psíquico ha reemplazado a la discriminación manifiesta como uno de los aspectos más repugnantes de nuestra sociedad. Participación imaginativa en otras culturas, especialmente en aquellas con las que convivimos.

2. Abandonar toda pureza ideológica. Abracen el anarquismo de tipo 3 (para usar el eslogan *pro-tempore* de Bob Black): ni colectivista ni individualista. Limpíen el templo de ídolos vanos, desháganse de los Horribles Viejos, las reliquias y los martirologios.

3. El antitrabajo o “trabajo cero” es extremadamente importante e incluye un ataque radical y quizás violento a la educación y a la servidumbre infantil.

4. Desarrollar la red estadounidense de samizdat⁴⁹, reemplazar las tácticas de publicación y propaganda obsoletas. La pornografía y el entretenimiento popular como vehículos para la reeducación radical.

5. En la música, la hegemonía del compás 2/4 y 4/4 debe ser superada. Necesitamos una nueva música, completamente loca pero vivificante, rítmicamente sutil pero poderosa, y la necesitamos YA.

6. El anarquismo debe alejarse del materialismo evangélico y del cientificismo bidimensional banal del siglo XIX. Los «estados superiores de conciencia» no son meros fantasmas inventados por sacerdotes malvados. Oriente, lo oculto y las culturas tribales poseen técnicas que pueden ser «apropiadas» al más puro estilo anarquista. Sin «estados superiores de conciencia», el anarquismo se agota y se convierte en una forma de miseria, una queja lastimera. Necesitamos un «anarquismo místico» práctico, desprovisto de toda la chulería de la Nueva Era, e inexorablemente herético y anticlerical; ávido de nuevas tecnologías de la conciencia

49 El término samizdat (que significa "publicado por uno mismo") fue acuñado en oposición a gosizdat ("publicado por el Estado"). Samizdat fue la copia y distribución clandestina de literatura prohibida por la censura del régimen soviético y, por extensión, también de literatura prohibida por los gobiernos comunistas de Europa Oriental durante la denominada Guerra Fría. [N. d. t]

y la metanoia: una democratización del chamanismo, ebria y serena.

7. La sexualidad está bajo ataque, obviamente desde la derecha, más sutilmente desde el movimiento vanguardista pseudo-postsexual, y aún más sutilmente por la Recuperación Espectacular en los medios y la publicidad. Es hora de un gran avance en la concienciación sobre la SexPol, una reafirmación explosiva del eros polimórfico (incluso y especialmente ante la peste y la tristeza), una glorificación literal de los sentidos, una doctrina del deleite. Abandonemos el odio y la vergüenza al mundo.

8. Experimentar con nuevas tácticas para reemplazar el bagaje anticuado del izquierdismo. Enfatizar los beneficios prácticos, materiales y personales del networking radical. Los tiempos no parecen propicios para la violencia ni la militancia, pero sin duda un poco de sabotaje y disrupción imaginativa nunca está de más. Complotar y conspirar, no quejarse ni lamentarse. El mundo del arte, en particular, merece una dosis de "terrorismo poético".

9. La desespacialización de la sociedad postindustrial ofrece algunos beneficios (p. ej., las redes informáticas), pero también puede manifestarse como una forma de opresión (la falta de vivienda, la gentrificación, la despersonalización arquitectónica, la supresión de la

naturaleza, etc.). Las comunas de los años sesenta intentaron sortear estas fuerzas, pero fracasaron. La cuestión de la tierra se resiste a desaparecer. ¿Cómo podemos separar el concepto de espacio de los mecanismos de control? Los gánsteres territoriales, los Estados–Nación, han acaparado todo el mapa. ¿Quién puede inventar para nosotros una cartografía de la autonomía, quién puede dibujar un mapa que incluya nuestros deseos?

El anarquismo, en última instancia, implica anarquía, y la anarquía es caos. El caos es el principio de la creación continua... y el caos nunca murió.

(Marzo de 1987, Nueva York: Sesión plenaria de la AOA)

Parte II

EL POSTANARQUISMO LLEGA A LAS CALLES

V. EMPODERANDO LA ANARQUÍA: PODER, HEGEMONÍA Y ESTRATEGIA ANARQUISTA⁵⁰

Tadzio Mueller

Prólogo: Anarqu-ía / istas / ismo

¿Cómo se define algo que se nutre de desafiar las convenciones, de la convicción imperiosa de que lo que es está mal y del intento activo de transformar lo que es en lo que podría ser? Las definiciones necesariamente intentan fijar el "significado" de algo en un punto dado, e implican que yo, quien defino, tengo el poder de identificar los límites

⁵⁰ Este capítulo apareció originalmente en *Anarchist Studies* 11(2) (2003). El autor agradece a tres revisores anónimos de *Anarchist Studies*, así como a Ben Day y Jamie Cross, por sus perspicaces críticas y comentarios, algunos de los cuales ignoré por mi propia cuenta y riesgo.

del "anarquismo", de decir qué es legítimamente anarquista. Probablemente sea mejor, entonces, empezar por aclarar qué no es el anarquismo: definitivamente no se trata de una cuestión de etimología griega antigua, como en: "el prefijo "an" vinculado a la palabra "arquía" sugiere que "anarquismo" significa..."; tampoco se trata de analizar los escritos de algún hombre blanco muerto, un tipo de enfoque que examinaría libros escritos por eminencias anarquistas como Kropotkin o Proudhon, y luego proclamaría que la esencia del anarquismo se puede encontrar en uno, o en una combinación de los dos⁵¹. Tampoco se trata, en definitiva, de una cuestión de continuidad organizativa con los rebeldes muertos en Kronstadt o con los anarquistas que lucharon en la guerra civil española.

Esto no significa que un enfoque histórico del anarquismo no sea relevante, sino que intentar buscar una definición puramente histórica del anarquismo supondría, en cierto sentido, un acto de violencia intelectual contra quienes hoy se consideran anarquistas, de inspiración anarquista o «socialistas libertarios»: la mayoría de ellos no han leído a Kropotkin, Bakunin ni a anarquistas más contemporáneos como Murray Bookchin, o no leyeron ninguna de sus obras antes de considerarse anarquistas. Barbara Epstein ha intentado reconciliar esta relativa falta de «pureza ideológica» argumentando que el anarquismo actual en

51 Compárese la condena de Gemie del "ahora estándar enfoque Godwin–Stirner–Proudhon–Bakunin–Kropotkin" (Gemie 1994: 350).

Norteamérica no es realmente un anarquismo ideológicamente correcto, sino más bien una colección de lo que ella denomina «sensibilidades anarquistas» (Epstein, 2001: 4). Sin embargo: al sugerir que los anarquistas de hoy no son realmente anarquistas, incluso si se consideran como tales, Epstein ha cometido precisamente el error que los académicos cometen frecuentemente cuando hablan de activistas, es decir, definir una forma "adecuada" de hacer/ser/pensar, y luego identificar las formas en que los activistas se desvían del verdadero camino identificado por la élite intelectual⁵².

¿Cómo podemos entonces evitar este tipo de «violencia» definitoria, pero aun así tener algo de qué hablar, es decir, algo que sea identificablemente «anarquista»? En primer lugar, sugiero, permitiendo que quienes realmente se consideran anarquistas o reconocen ciertas influencias anarquistas en su trabajo político hablen y actúen por sí mismos. Porque si el anarquismo es algo hoy en día, no es un conjunto de dogmas y principios, sino un conjunto de prácticas y acciones dentro de las cuales ciertos principios se manifiestan⁵³. El anarquismo no se trata principalmente de lo escrito, sino de lo hecho: es la negación simultánea de las

52 Véase también Cross 2002.

53 Aquí utilizo una distinción entre conocimiento «bíblico» y «encarnado» (es decir, practicado), sugerida por Jon Mitchell en una presentación sobre la antropología de la religión durante un seminario en la Universidad de Sussex, Brighton, el 24 de mayo de 2002.

cosas como son, la ira que surge de ver el mundo plagado de opresión e injusticia, y la creencia de que esta ira es inútil si uno no busca hacer algo diferente aquí y ahora. Lo que hace que estas prácticas sean específicamente anarquistas a los ojos de los activistas actuales varía, por supuesto, de un grupo a otro, de una persona a otra. Por ahora, sin embargo, entenderé las prácticas anarquistas en el ámbito de la organización y expresión política como aquellas prácticas que buscan conscientemente minimizar las jerarquías y oponerse a la opresión en todos los ámbitos de la vida, un deseo que se manifiesta en diversas formas organizativas como comunas, federaciones, grupos de afinidad y estructuras de búsqueda de consenso⁵⁴. En otras palabras, el anarquismo es un grito, no de negación, sino de afirmación: se trata de ir más allá del rechazo, de empezar a crear una alternativa en el presente a aquello que desencadenó el grito en primer lugar ('política prefigurativa')⁵⁵. Esto no quiere decir que las prácticas anarquistas siempre logren eso; de hecho, el cuerpo principal de este capítulo tratará la cuestión de qué barreras existen en el propio anarquismo para alcanzar su propio

54 Para lo que puede llamarse una lectura «bíblica» del anarquismo, véase, por ejemplo, Miller (1984) y Joll (1969).

55 Graeber relaciona esta noción de prefiguración directamente con el ala anarquista del movimiento de globalización (Graeber, 2002: 62). Se refiere a una política que, en su práctica actual, busca «prefigurar» la sociedad futura por la que lucha; una noción de política yuxtapuesta a un enfoque más «sistémico», que negaría la posibilidad o eficacia de tales comunidades «utópicas».

objetivo. En cambio, esto simplemente proporciona un amplio marco de referencia para una discusión del anarquismo, un marco que se refinará a medida que se desarrolle el capítulo.

Una aclaración antes de empezar la discusión: dado que he sugerido que solo dejando que los anarquistas de hoy hablen y actúen podemos descubrir qué es realmente el anarquismo, me he visto obligado a recurrir a los anarquistas que he conocido y a los textos anarquistas que he podido conseguir y leer para recopilar mis datos. Por diversas razones, estos provienen principalmente de Europa y Estados Unidos. Las preguntas que afrontan los anarquistas y que abordaré en este capítulo provienen de este contexto, y las respuestas serán relevantes, si acaso, solo en ese contexto.

Anarquistas, hegemonía y poder

Tras haber planteado qué es el anarquismo, la siguiente pregunta es: ¿dónde se encuentra? Para empezar, no es lo mismo que el movimiento crítico de la globalización (más adelante: movimiento globalizador), ni siquiera sea su mayor componente. Sin embargo, dado que muchos anarquistas han estado muy involucrados con este

movimiento, muchos de los ejemplos aquí utilizados se extraerán de sus movilizaciones. El anarquismo tampoco es lo mismo que el ya internacionalmente (in)famoso «bloqueo negro», aunque algunas de las voces que aquí mencionaré surjan bajo un pasamontañas. Los anarquistas, entonces, deben ser vistos como una 'red sumergida' de grupos, personas e identidades (Melucci, 1989), como una contracomunidad (Gemie, 1994) que se involucra en movilizaciones (por ejemplo, contra el Fondo Monetario Internacional) y tácticas (por ejemplo, el bloqueo negro), pero no se agota en éstas: las subculturas donde las personas intentan construir diferentes formas de vida, que se centran alrededor de cafés y okupaciones, grupos e individuos, que se pueden encontrar en Berlín o Londres, Málaga o Estocolmo: ahí es donde se pueden encontrar los anarquistas y, por lo tanto, el anarquismo.

El anarquismo podría estar hoy de vuelta en la agenda tras décadas en el desierto político, pero su existencia está lejos de estar exenta de problemas, con desafíos provenientes del exterior, de su interacción con las estructuras dominantes de poder, así como del interior, en términos de su capacidad para sostenerse como subcultura/movimiento. El primero de estos problemas es que, desde Seattle hasta Génova, y ahora con la "guerra contra el terrorismo", los anarquistas se han visto sometidos a una represión estatal en rápida escalada sin contar con mecanismos efectivos para defenderse de esta embestida. Vinculado a esta política

represiva está el desafío de la cooptación de grupos más moderados dentro del movimiento de la globalización, dejando a los anarquistas aislados en los márgenes radicales. Finalmente, el último problema se demuestra por el hecho de que casi nadie mayor de 30 años se interesa por el anarquismo. En otras palabras: la subcultura anarquista se ve afectada por su incapacidad para mantener la participación, por su limitado tamaño y capacidad de movilización, su aislamiento social y la vulnerabilidad a la represión que esto genera.

Estos desafíos políticos han sido ampliamente discutidos dentro de los círculos anarquistas, y han surgido muchas soluciones propuestas, la mayoría de las cuales pueden resumirse bajo dos encabezados: se centran en la necesidad, en primer lugar, de superar el aislamiento de la subcultura anarquista/libertaria de izquierda (organización extensiva), y en segundo lugar, de profundizar las estructuras políticas y sociales de esa subcultura para fortalecer su capacidad de mantener la participación, o simplemente: permitir que las personas mayores de, digamos, 29 años vivan una vida "anarquista" (organización intensiva).

Los anarquistas actuales no son, obviamente, la primera fuerza radical que se enfrenta al problema de cómo mantener su fuerza a lo largo del tiempo y ante los ataques, y cómo superar su fuerza actual. Hace unos 90 años, el estratega del Partido Comunista Italiano, Antonio Gramsci, se planteó la misma pregunta y elaboró un análisis de las

estructuras de poder en el capitalismo avanzado que, en mi opinión, lo convierte en una piedra de toque fundamental para cualquier proyecto de resistencia que opere en tales condiciones. Su punto de partida fue: ¿por qué triunfó la revolución en Rusia, y no en Italia ni en ningún otro lugar de Europa Occidental, donde el marxismo clásico había predicho que sería más probable debido al mayor desarrollo del capitalismo? Argumentó que la razón de este fracaso fue una comprensión incorrecta del funcionamiento del poder en el capitalismo moderno: mientras que la práctica revolucionaria marxista había asumido que el poder político se concentraba en el aparato estatal, Gramsci sugirió que el poder también residía en las instituciones de la «sociedad civil» (Gramsci, 1971: 210–76), o en las estructuras y la organización de la vida cotidiana. Por lo tanto, la revolución tendría que aspirar no solo a conquistar el poder estatal, sino, mucho más importante, a crear una sociedad civil alternativa, capaz de atraer a la mayoría de la población convenciéndola de la validez del proyecto, que a su vez se basaba en su capacidad para realizar «todas las actividades y funciones inherentes al desarrollo orgánico de una sociedad» (ibid.: 16). Esta sociedad alternativa se ha denominado «contrahegemonía»⁵⁶, un término que yo traduciría como «comunidades sostenibles de resistencia». La clave del análisis de Gramsci, por lo tanto, residía en la

⁵⁶ Véase por ejemplo Gill (2000).

sugerencia de que la organización de la resistencia tendría que reflejar de algún modo las estructuras de poder.

¿Cuál es la relevancia de esto para la práctica anarquista? En primer lugar, la sociedad alternativa de Gramsci implicaría una organización política extensa e intensiva, como se sugiere en las propuestas citadas anteriormente: ampliar el atractivo del anarquismo/comunismo abriéndose a otros grupos e individuos⁵⁷ y aumentar la sostenibilidad de la subcultura anarquista/comunista fortaleciendo sus funciones sociales. Sin embargo, existe un problema importante al trasladar este concepto a la práctica anarquista: Gramsci era leninista y, como tal, no tenía realmente problemas con una estrategia anticapitalista que implicara jerarquías tanto internas como externas. En esencia, se trataba de oponer un poder contra otro. Esto claramente crea un problema para los anarquistas, si entendemos el anarquismo como la lucha contra toda forma de jerarquía y poder. Si (1) una estrategia de contrahegemonía, de construcción de comunidades sostenibles de resistencia, es en esencia una estrategia de poder, y si (2) el anarquismo se entiende como el rechazo a toda forma de poder, y (3) la estrategia aquí descrita en términos más crudos (expansión interna y externa) es necesaria para sostener el proyecto radical del anarquismo,

⁵⁷ Gramsci sostuvo que las alianzas de diferentes grupos sociales (clases/fracciones de clase) bajo el liderazgo de uno de ellos eran una condición clave de la hegemonía (Gramsci, 1971: 53).

¿no hemos llegado entonces al fin del anarquismo como proyecto político? ¿Está muerto el anarquismo como rechazo a las jerarquías y al poder porque necesita jerarquías y poder para sobrevivir?

Anarquismo, partes 1 y 2

1. ¡No hay poder para nadie!

La pregunta, entonces, es: ¿es el anarquismo realmente el rechazo a toda forma de poder? La dificultad obvia radica en la palabra «realmente»: si bien es cierto que el anarquismo no es un cuerpo teórico unificado, sino un conjunto de prácticas, podría ser bastante difícil determinar qué es realmente el anarquismo. Un vistazo a cualquier folleto escrito por un grupo anarquista suele revelar la coexistencia de diversas posturas conceptuales, algunas de las cuales pueden incluso ser contradictorias. Para analizar las diversas corrientes existentes en el discurso anarquista, será necesario, después de todo, abordar el anarquismo como un conjunto de prácticas históricamente creadas; es decir, analizar críticamente las diversas ideas y discursos que han moldeado las prácticas actuales.

El anarquismo se desarrolló, en cierta medida, tanto en paralelo como en oposición al marxismo, y algunos de sus

principios rectores pueden ilustrarse mejor como una crítica a la teoría marxista. Esta última sostenía que toda opresión provenía fundamentalmente de una sola fuente: el control de los medios de producción. Por lo tanto, podía sugerir que, si el proletariado primero tomaba las riendas del Estado (considerado una mera estructura de apoyo al poder de clase capitalista) y luego socializaba los medios de producción de una sola vez, podría ofrecer una liberación de todas las formas de opresión. Para el marxismo, solo había un enemigo, una lucha y una victoria final y completa. En respuesta, los anarquistas argumentaban que la opresión emanaba no solo del control de los medios de producción, sino también del control de los medios de coerción física; en otras palabras, el Estado era un centro de poder cuyos intereses no eran totalmente reducibles a los del «capital» (Miller, 1984: 47–9). Esto creó un problema para el anarquismo, ya que su identificación de al menos dos enemigos, el capital y el Estado (y con frecuencia también la Iglesia (Marshall, 1992: 4–5)), dividió el campo político, creando dificultades en términos de (1) quién era el agente privilegiado de la revolución, y (2) cómo esta revolución podía hacerse de una sola vez si había tantos centros de poder, tantos enemigos, tantas luchas. La primera pregunta había sido fácil de responder para el marxismo, o cualquier análisis que operara con la noción de que hay una fuente principal/central de conflicto social, porque la parte oprimida en esa relación (concretamente: el proletariado en la relación trabajo–capital) se convierte en el agente

necesario de la revolución, pero difícil para un análisis que identificara una difusión de centros de poder. Del mismo modo, para tal posición, la respuesta a la segunda pregunta aparentemente tenía que ser: "en absoluto".

Una corriente del anarquismo, probablemente la más identificada con hombres blancos difuntos como Bakunin, Kropotkin y Proudhon, respondió a esta ruptura de la unidad de poder/opresión y la subsiguiente difusión de las luchas simplemente reconstituyendo la unidad de poder en un nivel superior.

Donde antes la contradicción entre capital y trabajo era primordial, la nueva contradicción clave se convirtió en la que se da entre una naturaleza/sociedad humana benigna y una lógica de opresión inequívocamente negativa que simplemente se manifiesta en diferentes estructuras de poder (capitalismo, Estado, religión) (Marshall, 1992: 4). Esta suposición, en el núcleo de lo que llamaré la corriente «clásica» del anarquismo, tiene importantes implicaciones político-teóricas: al haber postulado una esencia humana pura en lucha constante contra las fuerzas que buscan oprimirla, se mantiene la posibilidad de que la práctica anarquista conduzca a una liberación total del poder tras algún tipo de revolución. Esta conclusión se basa en una concepción del poder como algo externo a la esencia humana, como algo que proviene de instituciones que se imponen a una humanidad orgánicamente libre (Newman, 2001: 37).

De hecho, muchos anarquistas actuales se refieren directamente a esta visión dicotómica de la sociedad al hacer declaraciones políticas. En un ensayo sobre las protestas en Génova, Moore afirma que, para los anarquistas, «el poder (ya sea económico o gubernamental) es el problema, no quién lo ostenta, y, por lo tanto, debe ser superado por completo» (Moore, 2001: 137). Y para demostrar que esta cuestión no solo se manifiesta en los escritos de los anarquistas, sino también en la práctica: en una reunión en el campamento «Sin Fronteras», de inspiración mayoritariamente anarquista, en Estrasburgo, en julio de 2002, presencié un debate sobre cómo organizar la instalación de los baños para el campamento, donde un orador sugirió que la cuestión de quién limpia los baños era meramente «técnica».

Puede parecer trivial, pero si se considera que quién limpia los baños es en gran medida una cuestión de poder, y por lo tanto política más que técnica (ya sean los intocables en la India o las mujeres con bajos salarios tanto en sus trabajos como en sus hogares, casi siempre son los oprimidos quienes limpian los baños), entonces este argumento debe verse como la articulación de una visión que entiende que el "poder" reside sólo ahí afuera/allá arriba, pero no dentro del anarquismo, con sus vínculos privilegiados con una esencia humana naturalmente solidaria.

2. Poder multisitio y poder entre anarquistas

Esta corriente "clásica", sin embargo, está lejos de ser el único o verdadero anarquismo. Arriba, identifiqué una pregunta crucial para los anarquistas: ¿cómo responder a la difusión de los centros de poder a la que había conducido la crítica del marxismo? A primera vista, solo hay una alternativa a la respuesta dada por los anarquistas clásicos, a saber, renunciar a las ideas de una unidad de luchas (contra la opresión) y de la revolución como un evento único y cataclísmico. Esta, sin embargo, fue una conclusión que pocos –ninguno que yo sepa– estaban dispuestos a sacar, y así una segunda corriente "abierta" emergente se ocupó de introducir "nuevos" (o más bien: recién reconocidos) centros de poder/opresión. Por ejemplo, Emma Goldman agregó la opresión de las mujeres por los hombres/patriarcado (particularmente dentro de la institución de la familia (burguesa)) al canon anarquista (Marshall, 1992: 5); Más tarde, Murray Bookchin introdujo en la cosmovisión anarquista la conciencia de las consecuencias medioambientales del capitalismo industrial (Bookchin, 1989).

El resultado de toda esta actividad fue un desafío a la visión clásica de una cima y una base en la sociedad, lo que sugiere una comprensión más descentralizada del poder, que resultó en una imagen de "una serie de cimas y bases" (May,

1994: 49). Mientras que la visión clásica, incluso si sugería una diversidad de centros de poder reales, generalmente resultó en el privilegio de un grupo social como el auténtico agente del cambio revolucionario, ya fuera la clase trabajadora, como sostuvo Proudhon en algún momento, o la celebración de Bakunin de la "gran chusma" de los centros urbanos (Gemie, 1994: 355; Newman, 2001: 30) –la imagen de una multitud de sitios de lucha al menos potencialmente igualmente importantes implica que ningún grupo puede afirmar que su lucha es necesariamente más importante que otras (Laclau y Mouffe, 2001)⁵⁸. Por lo tanto, esta corriente abierta del anarquismo puede resumirse como una oposición al «capitalismo, la desigualdad (incluida la opresión de las mujeres por los hombres), la represión sexual, el militarismo, la guerra, la autoridad y el Estado» (Goodway, 1989: 2)⁵⁹. Cabe destacar que este debate aparentemente abstracto tiene implicaciones políticas cruciales: la cuestión de si una contrahegemonía libertaria de izquierda debería centrarse en última instancia en la clase trabajadora –una opinión expresada, por ejemplo, en el influyente panfleto «Give up activism» (Abandonar el activismo, Anonymous2, 2000a; 2000b)– es políticamente

58 Si alguna lucha es concretamente más importante que otras es una pregunta que debe ser respondida después de un análisis concreto, en lugar de ser planteada de antemano.

59 Se pueden encontrar análisis relacionados del anarquismo como algo que consiste fundamentalmente en dos vertientes, una más monista y otra más pluralista, en Gemie (1994) y May (1994).

relevante, ya que determinará qué grupos se convertirán en el foco de una movilización política.

Al igual que con la corriente clásica, es fácil señalar ejemplos de tal comprensión del poder como multisitio en las declaraciones de los anarquistas contemporáneos: en una crítica de las actividades de los grupos "socialistas autoritarios" durante y después de las movilizaciones en Seattle, un activista escribe que los anarquistas "quieren la libertad de todas las formas de opresión y dominación, incluyendo organizaciones que quieren pensar, representar y actuar por nosotros" (Anónimo6, 2000: 128). De manera similar, la recién formada red anarquista Acción Global de los Pueblos (PGA), que surgió principalmente como coordinadora de movilizaciones globales contra las cumbres de élite, pero que ahora está ampliando su enfoque, afirma en sus "sellos distintivos" que buscan expresar su filosofía política que, además de ser una red anticapitalista, "rechazamos todas las formas y sistemas de dominación y discriminación, incluyendo, pero no limitados a, el patriarcado, el racismo y el fundamentalismo religioso de todos los credos" (PGA, sf). Y finalmente, en consonancia con una sólida tradición anarquista, la crítica del poder se extiende aquí para abarcar no solo las estructuras de poder que aparentemente se encuentran "fuera" de la resistencia, sino también el poder que existe dentro de las luchas antiopresivas. Para destacar esto, permítanme retomar la discusión sobre quién debería limpiar los baños en el

campamento activista de Estrasburgo. La concepción del poder como multisede y también presente en los espacios de resistencia se expresa en la respuesta al primer ponente: "No", opinó el siguiente ponente, "es una cuestión política", es decir, implica poder.

¿Hacia dónde va el anarquismo?

Anarquistas opresores

Mi argumento es el siguiente: la visión del poder como algo externo/opuesto a algún tipo de "naturaleza humana" tiene efectos directamente opresivos, ya que sirve para ocultar la dominación de un grupo de personas/activistas sobre otro. En un comentario sobre las relaciones de género en los llamados "lugares de protesta" (sitios forestales ocupados por activistas para evitar su tala rasa para proyectos de "desarrollo"), una activista comienza sugiriendo que el "concepto general de un campamento [de protesta] es el de una sociedad libre", en consonancia con la corriente clásica del anarquismo. Sin embargo, en realidad, señala que dichos campamentos se convierten en "un entorno dominado por el patriarcado". Específicamente, esto ocurre en el ámbito de las relaciones sexuales, donde el discurso del amor libre (que se dice que existe en una sociedad libre) terminó

ejerciendo "cierta presión [sobre las mujeres] para que se ajusten al ideal del amor libre, y no todas desean tales relaciones" (Anónimo7, 1998: 10, 12). Lo que queda claro aquí es que la idea del poder como algo externo a la naturaleza humana, que se expresaba en la expectativa de que las mujeres, liberadas en el espacio libre del campo, pudieran finalmente conformarse al ideal del amor libre, se había vuelto opresiva en sí misma: presionaba a las mujeres para que se conformaran al ideal de lo que es la "esencia humana", para que estuvieran a la altura de un ideal que nunca construyeron.

Anarquismo Abierto – Abierto sí, pero ¿hacia dónde?

Así pues, la práctica anarquista puede ser en sí misma opresiva, o al menos implicar relaciones de poder, especialmente si dicho poder se enmascara tras la idea de una posible práctica libre de poder. Pero, cabe preguntarse, ¿cuál es la diferencia entre las dos corrientes en este sentido? Después de todo, incluso si la corriente abierta tiene una visión más sutil de una multiplicidad de centros de poder, sigue oponiendo estos centros de poder a una agrupación de fuerzas sociales, organizadas en lo que Gemie denomina una «contracomunidad», alineada contra el Estado (Gemie, 1994: 353); y en esta comunidad,

presumiblemente, podría desarrollarse una práctica libre de poder. Parece que, entonces, no hay una diferencia real: ambas corrientes afirman ser capaces de «realmente» deshacerse del poder.

Existe, sin embargo, una diferencia importante, una diferencia que resultará crucial para determinar el desarrollo político posterior de cada una de estas corrientes y, en mi opinión, del propio anarquismo. Como se ha mostrado anteriormente, la visión del anarquismo como una práctica sin poder, o al menos como algo que conlleva la posibilidad de esto, es un componente inherente y necesario de la corriente clásica; sin embargo, la corriente abierta, llevada hasta su conclusión lógica, imposibilita la creencia en una práctica sin poder. El argumento se reanuda con y contra el marxismo: este último postula la «unidad en las relaciones de poder» como su criterio definitorio (Holloway, 2002: 40).

Puede que haya dos fuerzas en pugna, pero solo hay un verdadero centro de poder que debe ser conquistado. Como se ha demostrado, el anarquismo originalmente amplió ese monismo para sugerir la existencia de dos o tres centros de poder. Mientras que la corriente clásica procedió posteriormente a reducir estos centros a uno solo (la «lógica» del poder o la opresión), la segunda corriente mantuvo esta apertura, lo que condujo a la proliferación de centros de poder descrita anteriormente: de dos, a tres, a cinco, a... una multitud.

Hasta aquí todo bien. ¿Pero qué ocurre ahora? Aparentemente, la difusión de los centros de poder resultante de la ruptura original del monismo no tiene un fin lógico, ni siquiera se detiene en la integridad del individuo, que algunos anarquistas tanto valoran: incluso una persona oprimida en varios aspectos (homosexualidad, feminidad) oprimirá en otros (clase alta, blanco). Por lo tanto, partiendo lógicamente de las premisas de la segunda línea, y de la lógica política que esto implica (ninguna lucha es necesariamente más valiosa que otra), obtenemos una imagen de relaciones de poder que atraviesan toda la sociedad, penetrando incluso a nosotros mismos como sujetos. Dada esta difusión del poder en nuestro propio ser, las conclusiones deben ser las siguientes: (1) no se puede seguir pensando en la revolución como un acontecimiento aislado, ya que ello implica la existencia de uno o solo unos pocos centros de poder. Si el poder también está arraigado en las estructuras de valores, como demuestra el ejemplo del patriarcado, entonces la «revolución» debe verse como un proceso, ya que es claramente imposible «revolucionar» valores y actitudes de la noche a la mañana⁶⁰; y (2) no podemos escapar del poder, porque toda relación humana implica (pero no está constituida exclusivamente por)

60 Y de hecho existe cierto desacuerdo sobre si los anarquistas deberían seguir utilizando el término «revolución»: compárese con Anónimo1 (2001: 546).

relaciones de poder, y por lo tanto, poder «sobre» alguien. Por lo tanto, el poder está en todas partes.

Del anarquismo abierto al anarquismo postestructuralista

Habiendo demostrado así que el poder es ineludible, nos encontramos ante otro punto donde el anarquismo podría simplemente autodestruirse, pues su proyecto original –la emancipación de toda forma de jerarquía y poder– parece haberse convertido en una imposibilidad teórica y práctica. Sin embargo, aquí es donde el análisis postestructuralista puede resultar útil, para, por así decirlo, pensar abiertamente el anarquismo hasta sus conclusiones lógicas y políticamente necesarias. No busco tanto demostrar que el anarquismo y el postestructuralismo sean compatibles e incluso probables aliados teóricos –eso ya se ha hecho⁶¹–, sino más bien comprender cómo el postestructuralismo y el anarquismo pueden ser aliados prácticos, cómo el análisis postestructuralista puede utilizarse para impulsar la práctica anarquista, y viceversa.

61 Véase Newman (2001), May (1994), Koch (1993), Schürmann (1986), Easterbrook (1997) y Mümken (1998). Habermas también reconoció el potencial anarquista del análisis postestructuralista (Habermas 1987: 4–5).

El punto de partida de esta discusión será el final del anterior: el poder está en todas partes. Pero para los anarquistas, aún existe ese dualismo de opresión versus práctica libre de poder que parece contradecir esa conclusión. La obra de Michel Foucault podría ofrecernos una salida a este dilema⁶². Pero esperen, ¿no es Foucault un «posmodernista»? ¿No significa eso que es esencialmente un nihilista pequeñoburgués que, tras deconstruirlo todo, termina sin nada a lo que aferrarse? Como mostraré más adelante, esta crítica, expresada con frecuencia tanto por académicos como por activistas⁶³, no es más que el equivalente teórico de la etiqueta familiar de los anarquistas como individuos descerebrados de la «turba de alquiler» sin propuestas positivas. Considerando que esto es una especie de calumnia, advertiría contra un rechazo tan generalizado del análisis posestructuralista.

El postestructuralismo se desarrolló en una coyuntura histórica similar, en algunos aspectos, a aquella en la que surgió el anarquismo como movimiento político diferenciado. Si bien este último surgió en respuesta a su

62 Se podría citar, y se ha hecho, a muchos otros pensadores postestructuralistas para plantear puntos similares, por ejemplo Lyotard, Deleuze y Guattari, o Derrida (véase especialmente May, 1994 y Newman, 2001).

63 Más allá de mi experiencia personal, tales ejemplos pueden encontrarse especialmente en Habermas (1987); para una visión general de las críticas de Habermas y sus asociados al pensamiento postestructuralista, véase Best y Kellner (1991: 240–55) y, desde un punto de vista anarquista, Zerzan (nd).

crítica al marxismo como una práctica potencialmente opresiva (Miller, 1984: 79–93; Joll, 1969), lo que condujo a la escisión de la Primera Internacional, el período en el que se desarrolló el postestructuralismo también presenció el surgimiento del movimiento estudiantil de inspiración anarquista de 1968 en Francia (Bookchin, 1989; Marshall, 1992: 539–557), y tanto profesores como estudiantes lucharon contra un Partido Comunista Francés (PCF) anquilosado y opresivo, tanto en la práctica como en la teoría: una de las preocupaciones clave de Foucault fue desafiar el bloqueo intelectual que el PCF había establecido sobre el pensamiento progresista, basándose en su afirmación de que solo él tenía la clave para una verdadera comprensión del funcionamiento del capitalismo y, por lo tanto, también para su derrocamiento definitivo. En particular, la cuestión del internamiento en los gulags soviéticos no podía discutirse abiertamente, lo que sugería que el marxismo como práctica implicaba una serie de formas de opresión no analizadas (e inanalizables) (Foucault, 1980: 109–10), una observación que refleja estrechamente las primeras críticas anarquistas al marxismo, en particular la mordaz condena de Bakunin del elitismo cientificista inherente al marxismo: "Tan pronto como se pronuncia una verdad oficial [...], una verdad proclamada e impuesta al mundo entero desde la cima del Sinaí marxista, ¿para qué discutir nada?" (en Miller, 1984: 80).

La crítica clave de Foucault al marxismo se relacionaba con la forma en que se estructuran las reivindicaciones de conocimiento inherentes al marxismo: que existe una realidad exterior, oculta bajo las apariencias (p. ej., la opresión del trabajador, ya que la realidad se oculta bajo la apariencia de la alienación y el fetichismo de la mercancía). Dado que existe una única realidad «verdadera», debe ser posible obtener conocimiento de dicha realidad, por supuesto, solo después de haber asimilado la doctrina «adecuada» del marxismo-leninismo. Foucault llegó a considerar las «reivindicaciones de verdad» realizadas desde esta posición, es decir: el PCF conoce la naturaleza «verdadera» de la situación, mientras que quienes no están suficientemente inmersos en la teoría no pueden conocer la verdad –de hecho, todas las reivindicaciones de verdad eterna– como fundamentalmente opresiva, porque introducen inmediatamente jerarquías: «Yo sé, y tú no. Por lo tanto, soy más poderoso que tú». El «conocimiento», es decir, la pretensión de saber qué es «realmente», es entonces una forma de poder (Foucault, 1980: 132–133). Pero, como se sugirió anteriormente, esto no es particularmente nuevo, dado que Bakunin ya había hecho afirmaciones similares. La idea fundamental de Foucault fue que el conocimiento del mundo exterior (por ejemplo, de que existe una lucha política, de que el patriarcado es una realidad) es también lo que nos permite actuar políticamente, incluso actuar. Por lo tanto, llegó a ver el poder no solo como represivo, sino también como

productivo, y comenzó a considerar no solo sus efectos restrictivos, sino también su eficacia productiva, su utilidad estratégica, su positividad (Foucault, 1990: 86). El foco de análisis de Foucault no era, por tanto, un conjunto de relaciones de poder estructuradas en el modo habitual de arriba-abajo (ya fuera que hubiera un solo superior o muchos, aunque no negaba que las relaciones de poder siempre estuvieran estructuradas de manera desigual), sino el poder como una red, una «multiplicidad de relaciones de fuerza» sin superiores ni inferiores, y como «el proceso que, a través de luchas y confrontaciones incesantes, las transforma, las fortalece o las revierte» (Foucault, 1990: 92–94).

Entonces, ¿cómo se vincula esto con el anarquismo? Nos permite, por ejemplo, comprender la situación en el campamento de protesta mencionado: Foucault sugiere que la visión del poder como fundamentalmente represivo, y por lo tanto opuesto a algo que pueda llamarse «verdad» (o «anarquismo», o una «sociedad libre»), es en realidad uno de los métodos clave para mantener ciertas relaciones de poder, ya que permite ocultarlas tras la máscara de ser lo «opuesto» al poder (Foucault, 1990: 86). En nuestro ejemplo, la anarquía como «no poder» es simplemente una fachada tras la cual ciertos grupos de activistas (los más experimentados, los que tienen más conocimiento, los hombres) ocultan su poder. A su vez, un análisis foucaultiano entendería la capacidad de la crítica anónima del lugar de la

protesta para desplegar su argumento como algo que le permite tener acceso al conocimiento necesario para escribir y difundir su obra: si todas las afirmaciones de verdad son producto del poder, entonces las afirmaciones de verdad realizadas por el análisis feminista también deben serlo. El «patriarcado» no es, entonces, nada que existiera como categoría antes de que las feministas lo construyeran, sino que fue creado para usarlo para alterar las relaciones de poder entre los géneros, al crear la «ausencia de libertad para las mujeres» como una carencia sentida por las mujeres (la «libertad» es, nuevamente, una categoría que no preexiste a su construcción social), que luego puede convertirse en la fuente de la actividad emancipadora⁶⁴. El resultado: un análisis postestructuralista radicaliza el anarquismo como una crítica de las relaciones de poder al extenderlo al campo mismo de la resistencia. Mientras que el anarquismo había visto previamente la existencia de relaciones de poder dentro de los espacios de resistencia como simplemente una aberración (p. ej., Anonymous5, 2000; Levine, 1984), manteniendo así abierta la posibilidad de un lugar privilegiado de libertad que la práctica anarquista podría alcanzar potencialmente, ahora hemos llegado a una imagen donde una práctica de resistencia debe ser vista en sí misma como el establecimiento de una relación de poder (o la alteración de una existente): del

64 Foucault sostiene que la existencia de un deseo, en este caso de liberación de la mujer, ya presupone una relación de poder, puesto que ésta produce “tanto el deseo como la falta sobre la que se predica” (Foucault, 1990: 81).

poder estar en todas partes por defecto al poder estar en todas partes por necesidad.

Anarquismo postestructuralista, poder e identidad

Habiendo entendido cualquier forma de resistencia como una forma de poder, ¿dónde nos lleva esto? ¿Debemos renunciar a la resistencia simplemente porque cualquier afirmación de que las personas están oprimidas presupone una relación de poder? Esta parece una conclusión válida: incluso si consideramos que el poder es producto de cada una de nuestras acciones y, por lo tanto, inevitable, podríamos argumentar que es necesario minimizar el poder que ejercemos sobre los demás. Una forma de lograrlo sería evitar la construcción de identidades comunes entre personas que luego participarían en la lucha social como una fuerza colectiva.

Pero retrocedamos un momento: ¿de dónde surgió repentinamente esta cuestión de la «identidad»? Como sugerí anteriormente, las afirmaciones de las feministas de que todas las mujeres del mundo están oprimidas por la estructura de poder del patriarcado implicaron un intento de reestructurar las relaciones de poder entre los géneros: el intento de construir una identidad común a todas las

mujeres diciéndoles que deberían sentirse oprimidas (porque, por supuesto, en realidad lo están) y que, por lo tanto, deberían luchar contra esta opresión; el intento de crear una identidad política bajo el liderazgo de quienes la construyen.

Como expresaron Laclau y Mouffe: «las articulaciones hegemónicas crean retroactivamente los intereses que dicen representar» (2001: xi). Esto no pretende minimizar ni ridiculizar la opresión de las mujeres, sino sugerir que las estrategias políticas que buscan movilizar a la gente para luchar contra esta opresión implican intentos de construir identidades colectivas y, por lo tanto, el establecimiento de relaciones de poder. Y, a su vez, las estrategias piden a quienes se han movilizadado con éxito hacia esta nueva identidad colectiva, ya sea «hermandad global», «el pueblo» o «la clase trabajadora», que intenten alterar sus relaciones de poder con quienes se consideran opresores.

En resumen: la política se trata de la construcción de identidades colectivas como base de la acción y, por lo tanto, del poder. La pregunta ahora es bastante simple: ¿creemos que participar en política sigue siendo una buena idea o no?

¿El anarquismo postestructuralista como no-política apolítica?

Me centraré en la obra del filósofo alemán Peter Sloterdijk, cuyo trabajo –influyente y controvertido en Alemania, como lo ejemplifican sus enfrentamientos públicos con Jürgen Habermas– ha estado recibiendo cada vez más atención también fuera de su país natal⁶⁵. Sloterdijk, en una típica postura postestructuralista, primero elabora una crítica muy contundente de las relaciones de poder inherentes a los intentos de construir identidades políticas, y luego da precisamente el paso que espero evitar: de una crítica de la política a la abdicación de la política. Partiendo de la afirmación de que el conocimiento se ha revelado hoy como (una pretensión de) poder, y la «verdad» como mera estrategia, define su proyecto como la culminación de la tarea de la Ilustración, es decir, la exposición del poder mediante el desmantelamiento de las fachadas tras las que se esconde (Sloterdijk, 1983: 12, 18). En términos de ubicar al postestructuralismo en general y a Sloterdijk en particular en relación con el anarquismo, esto es bastante significativo: el anarquismo puede decirse de manera similar como un intento de conclusión del proyecto de la Ilustración (tomando su definición), ya que radicalizó la crítica del poder planteada primero por el liberalismo de la Ilustración, y

65 Para una crítica, véase, por ejemplo, Bewes (1997), y para una apropiación positiva, el trabajo de Slavoj Žižek (1989).

luego por el marxismo, para extenderla a todos los ámbitos de la vida⁶⁶.

La batalla final que la Ilustración aún tiene que ganar, sugiere Sloterdijk, es exponer el poder que se esconde tras la noción de identidad, exponer el ego, o sujeto, tal como se construye (Sloterdijk, 1983: 131–2). Al rastrear la construcción de una identidad de clase burguesa (y el intento algo menos exitoso de construir una identidad positiva de la clase trabajadora), Sloterdijk revela que estos fueron proyectos políticos, que alteraron y establecieron relaciones de poder al crear la misma fuerza política que los líderes decían representar (ibid.: 133–54).

La política, por lo tanto, se convierte en una lucha entre identidades y saberes de poder: cualquier movilización en torno a cualquier tema político, por anarquista o progresista que sea, implica necesariamente no "esencias" (como en: todos somos esencialmente trabajadores oprimidos), sino la construcción de "un nuevo conocimiento–poder y la creación de un nuevo sujeto de poder–conocimiento"⁶⁷. Es en este contexto que la Ilustración de Sloterdijk lucha por romper "las identidades congeladas", celebrando contra este producto necesario de la política una "antipolítica existencial" que buscaría rechazar todos los intentos de identificarnos, romper los mecanismos disciplinarios que

66 Compárese con Joll (1969: 17–39).

67 Todas las traducciones de fuentes no inglesas son de TM.

nos hacen conformarnos con una visión particular de lo que deberíamos hacer y cómo deberíamos ser. Porque "la política es, cuando las personas intentan aplastarse la cabeza unas a otras" (ibid.: 250; 315–19). Sloterdijk identifica su (no) estrategia para lograr esto como "quinismo": un intento de romper con los condicionamientos sociales/mecanismos disciplinarios al afirmar físicamente nuestra capacidad de disfrutar la vida a pesar de estos condicionamientos; por ejemplo, cita con gran alegría el ejemplo de Diógenes, quien refutó las eruditas conferencias de Platón sobre el "Eros" masturbándose públicamente en la plaza del mercado de Atenas. El quinismo nunca implicaría la construcción de nuevas identidades, porque todas las identidades son disciplinadoras, normalizadoras y avergonzantes: más bien buscaría una experiencia de vida "real" (eigentlich, en oposición a una construida, uneigentlich), a la que podemos llegar no a través de la política; Sloterdijk afirma con bastante claridad que su lucha es "sobre la vida, no sobre cambiar la historia" (ibid.: 242), sino más bien en "el amor y el éxtasis sexual, en la ironía y la risa, la creatividad y la responsabilidad, la meditación y el éxtasis" (ibid.: 390).

Entonces, ¿dónde nos deja la (no) política de Sloterdijk, que trataré como representativa de cualquier tendencia del anarquismo y el posestructuralismo que se mueve de la crítica de la política al abandono de la política? Con, diría yo, una serie de inconsistencias flagrantes. La primera y

probablemente la más perjudicial para la postura de Sloterdijk es el hecho de que incluso su no-política está necesariamente arraigada en las relaciones de poder y, por lo tanto, es política. Para retirarse de la "sociedad establecida" o para desafiar físicamente los mecanismos disciplinarios sociales, uno tiene que tener un buen número de privilegios: muchos anarcoactivistas que hoy están desempleados tienden a olvidar que este subsidio es el resultado de que el Estado se apropia de parte de la plusvalía producida por los trabajadores, ya sea en sus propios países o en otros; establecer una comuna requiere, al menos, recursos tanto intelectuales como financieros (habilidades y dinero), que son producto del poder; y finalmente, mientras que el *Diógenes* de Sloterdijk pudo muy bien haberse masturbado y defecado en el mercado ateniense con bastante éxito público, podemos asumir que una persona que ha sido definida por las autoridades como 'loca' o 'sin hogar', no tendría ningún efecto con tal acción, además de ser arrestada, o peor, ignorada. Es cierto que la masturbación pública del profesor Sloterdijk seguramente tendría un interesante efecto 'quínico', pero eso presupone la misma posición que ha alcanzado (presidente de un departamento en una universidad alemana) como resultado del poder. El quinismo, o cualquier 'no práctica' aparentemente apolítica (ibid.: 939–53) que pretende evitar la política para evitar el poder, comete así el viejo error de ignorar las relaciones de poder en las que se basa y que ayudan a producirlo como práctica. En otras palabras:

intentar eludir las relaciones de poder es reafirmarlas y negarse a uno mismo la capacidad de hacer algo al respecto.

La segunda crítica está vinculada a la primera, pero no es idéntica: habiendo afirmado que el poder es inevitable, ahora argumentaré que la "identidad" –es decir, una distinción más o menos consciente entre dentro y fuera– es simplemente una condición general de la comunicación y la existencia social, y no solo es inevitable (por defecto), sino habilitadora y necesaria. Sin embargo, Sloterdijk ya ha anticipado este movimiento: afirma que el deseo de sumergirnos constantemente en nuevas identificaciones una vez que una antigua se hace añicos es en sí mismo parte de una "programación" más fundamental de nosotros mismos, donde llegamos a pensar en nuestra subjetividad como necesariamente vinculada a una identidad. Además, afirmar que tal tendencia existe es identificado por Sloterdijk como un ejercicio de "conocimiento maestro", que astutamente sugiere que la mayoría de las personas preferirían tener más seguridad que libertad, una posición que a su vez conduce a reclamos de representar a estas "pobres personas", a ejercer poder sobre ellas, a la dominación (ibid.: 155–6, 348). De nuevo, en estas cuestiones aparentemente esotéricas no estamos tan lejos de la práctica anarquista real como puede parecer: el panfleto 'Give up Activism' recientemente exigía a los libertarios de izquierda que su política no debería implicar la construcción de nuevas identidades, sino la ruptura de las

antiguas (especialmente la del 'activista') y la creación de una situación de apertura fundamental para la expresión de lo que podría llamarse una 'identidad no identitaria' (Anonymous2, 2000a).

Se pueden esgrimir tres argumentos contra esta perspectiva. En primer lugar, al argumentar que cualquier reivindicación de identidad es opresiva y, por lo tanto, al concluir que la "esencia" de la libertad humana es no estar ligado a ninguna identidad, Sloterdijk se ha excedido. Ha construido una nueva "identidad" o esencia humana: la de quien busca constantemente escapar de la imposición de una identidad. Esto implica necesariamente que cualquier búsqueda de "uniformidad", de comunidad o de identidad colectiva, es la expresión de la "programación profunda" identificada anteriormente y, por lo tanto, no es "esencialmente" libre ni humana. De esto se desprende directamente que quien no busque constantemente romper con las identidades, redefinirse constantemente, debería cambiar su comportamiento y ajustarse a los estándares establecidos por Sloterdijk, o por el autor de "Abandona el Activismo". Claramente, esta pretensión de conocimiento de una "esencia" humana se convierte en otra forma de construcción de jerarquías, con quienes constantemente escapan a la identidad en la cima, y quienes no lo hacen en la base. Tras deconstruir todas las esencias, volvemos a una nueva esencia, esta vez hipermóvil. Por otro lado, parece que la práctica de la "hipermovilidad" social es, en cierto

modo, similar a la de Sloterdijk: cinismo, basado en la existencia de muchos recursos para mantener esa vida: en otras palabras, es una estrategia de los privilegiados.

El segundo argumento contra la hipermovilidad es, por supuesto, precisamente el que Sloterdijk anticipó: que los humanos necesitamos identidad. Empecemos con el ejemplo del lenguaje. Parece claro que nos entendemos a nosotros mismos hasta cierto punto en y a través del uso del lenguaje; después de todo, los argumentos de Sloterdijk se expresaban en alemán. Siendo el lenguaje un elemento poderoso en la construcción de identidades colectivas, Sloterdijk evidentemente también está atrapado en una identidad: no la de «un alemán», sino la de un hablante de alemán. ¿Cómo se puede considerar esto una identidad? Sencillamente, en la medida en que define a un grupo de «dentro» o «nosotros» (quienes hablan un idioma) y de «fuera» o «ellos/los otros» (quienes no lo hablan). En otras palabras: la escritura se basa en el lenguaje, el lenguaje en la identidad, la identidad en el poder, lo que sugiere que si intentamos comunicarnos ya estamos involucrados en la construcción de identidades colectivas (Lyotard, 1984: 15), y por lo tanto Sloterdijk no puede afirmar consistentemente haber escapado al poder y a la identidad en su no-práctica apolítica.

Pero, se podría afirmar aquí, tal vez sea posible construir identidades que al menos no impliquen la disciplina/normalización que (¿generalmente?) conllevan.

Esto nos lleva a la tercera y última crítica de la no-práctica apolítica: la identidad no solo es necesariamente excluyente, como se ha mostrado anteriormente, sino que también es indeseable no tener ningún mecanismo disciplinario en una sociedad: desde una perspectiva anarquista, por ejemplo, el comportamiento sexista no consiste en afirmar legítimamente la propia diferencia, sino que es simplemente inaceptable y opresivo. Por lo tanto, habría que crear estructuras sociales, o mecanismos disciplinarios, que impidieran el desarrollo del comportamiento sexista, y si este se desarrollara, tendrían que existir mecanismos para abordarlo. En otras palabras: incluso la comunidad anarquista más perfecta necesita disciplina; cualquier otra cosa implicaría la libertad de todos para hacer lo que quieran, sin importar que dichas acciones pudieran ser opresivas hacia otros. Por lo tanto, una cosa es reivindicar teóricamente un radicalismo “verdadero” proclamando la conveniencia de la no identidad basándose en el argumento de que las identidades son opresivas y disciplinarias (un punto que ni siquiera es teóricamente coherente, como se muestra más arriba), y otra es construir espacios políticos radicales que busquen poner en práctica lo que son el anarquismo y el postestructuralismo: críticas constantes al poder y la opresión.

De vuelta al mundo real: práctica anarquista, heterotopía y contrahegemonía

Es importante retomar ahora la discusión de las prácticas anarquistas concretas para demostrar que las conclusiones aquí elaboradas ya han sido, en cierta medida, extraídas por activistas, tanto conceptualmente como en la práctica. Es decir, tanto la comprensión de sus propias prácticas como poder y la modestia que conlleva, como los intentos conscientemente "poderosos" de establecer estructuras contrahegemónicas, son visibles actualmente en los círculos anarquistas.

Permítanme comenzar con los ejemplos «conceptuales», es decir, aquellos en los que las ideas expresadas por escrito por activistas anarquistas se asemejan a las desarrolladas aquí y, por lo tanto, implican estrategias similares. En primer lugar, en un ensayo que analiza el uso de la acción directa, una activista señala que la acción directa y la comunidad prefigurativa en la que se basa y que busca crear no son necesariamente buenas, ya que podrían implicar la exclusión de personas ajenas. Después de todo, «¿qué tal una [comunidad] que implique sexismo no reconocido, racismo y pertenencia a la clase social correcta?» (Anónimo 11, 2001: 137). La escritora nunca puede estar totalmente segura de que su acción sea «buena» (un reconocimiento de la pérdida de certezas últimas) porque puede implicar un ejercicio indebido de poder sobre los demás. Sin embargo, «no puede quedarse paralizada; incluso en medio de esa

incertidumbre, debo actuar» y aceptar su falibilidad en un ejercicio de poder guiado por la creencia de que algo es importante (Anónimo 11, 2001: 138). Su derecho a actuar, en otras palabras, deriva de su ética, y su activismo se convierte así en una relación consciente de poder guiada por una ética modesta.

En el segundo ejemplo, el autor define el proyecto anarquista como aquel que busca construir «espacios no jerárquicos y relaciones sociales libres e igualitarias», pero a continuación critica las tendencias excluyentes y homogeneizadoras de la contracultura anarquista (Anónimo1, 2001: 551–552). Se argumenta que los anarquistas deben abandonar la seguridad que brindan las «identidades colectivas relativamente cerradas y homogéneas», que «minan la libertad y la autonomía de los miembros del colectivo, niegan parcialmente las identidades particulares de las personas e introducen dinámicas arriesgadas de poder y liderazgo». En cambio, deberían abrazar la «diversidad y el respeto por la diferencia» como condición necesaria para la autonomía (ibid.: 554–5). Tras desarrollar este argumento hasta el momento, el autor pregunta: ¿qué ocurre con los «comportamientos, valores e ideas que no pueden aceptarse», especialmente aquellos cuya aceptabilidad se cuestiona? Si bien algunos valores colectivos son claramente necesarios, el desafío radica en dar más espacio al desacuerdo, lo cual se considera generador de creatividad y cambio. Finalmente, el autor

llama a los anarquistas a «experimentar y mejorar las maneras de eliminar todas las formas y sistemas de opresión, dominación y discriminación dentro de nuestros propios círculos (manteniendo al mismo tiempo el derecho a la diferencia y tomando precauciones contra la formación de identidades colectivas dominantes)» (ibid.: 562). Si bien este texto refleja muchos de los argumentos desarrollados anteriormente, claramente no rechaza en última instancia la noción de una práctica potencialmente libre de poder. Sin embargo, dado que este potencial se considera contenido principalmente en el esfuerzo, el autor puede criticar las relaciones de poder tanto externas como internas, y trabajar hacia una estructura contrahegemónica basada en algunos valores colectivos, pero que busca la mayor diferencia posible; en otras palabras, en valores modestos.

Finalmente, también existen ejemplos prácticos de anarquistas que siguen una estrategia que podría calificarse de «contrahegemónica» en el sentido aquí expuesto. Me vienen a la mente tres proyectos: la AGP; el llamado «proceso de consulta»; y los campamentos «Sin Fronteras» (este último ya lo mencioné en el contexto del debate sobre los baños y el poder). El análisis de estos ejemplos será breve, incluso esquemático, ya que no pretenden captar plenamente el significado de estas prácticas, sino comprender su relación con las posturas teóricas que he establecido anteriormente.

La PGA, fundada en 1998, es una red global de grupos de base que actúan de forma coherente con las reglas básicas establecidas en sus señas de identidad: grupos que construyen alternativas locales a la globalización; rechazan toda forma y sistema de dominación y discriminación; mantienen una actitud de confrontación hacia las estructuras de poder dominantes (gubernamentales y económicas); se organizan con base en los principios de descentralización y autonomía; y emplean métodos de acción directa y desobediencia civil (PGA, s.f.). Sobre la base de estas señas de identidad, la red puede considerarse claramente anarquista. Esto se sustenta en su rechazo, esencialmente anarquista, a cualquier pretensión de representación: no puede ser representada por nadie ni representar a ninguna persona o grupo. En cuanto a las estructuras formales e informales de la PGA, se limitan a un comité rotatorio de coordinadores que organizan las conferencias de la red, y un grupo de apoyo informal de activistas autoseleccionados que apoyan a los coordinadores en su trabajo. Esta red puede considerarse un paso significativo en la posible construcción de una contrahegemonía anarquista, ya que busca profundizar los vínculos políticos entre diversos grupos radicales para fortalecer tanto los sentimientos de solidaridad colectiva como la capacidad de los anarquistas de resistir la represión, actuando como herramienta de comunicación y coordinación de actividades y grupos radicales. Es, por lo tanto, un ejemplo de construcción intensiva de un

movimiento interno, basado en un conjunto de principios definidos que buscan la mayor diversidad posible de prácticas y estructuras, a la vez que establecen ciertos límites en cuanto a lo aceptable.

En segundo lugar, la «consulta social» se encuentra, si cabe, en un estado de cambio aún mayor, por lo que hay muy poco que decir concretamente sobre lo que, en el mejor de los casos, es un «proceso» y, en el peor, solo una idea, cuyo objetivo es la difusión de prácticas democráticas radicales desde la subcultura anarquista a otros grupos sociales⁶⁸. Dado que, en esta fase inicial del desarrollo de la idea, los grupos locales han tenido casi total «libertad» para decidir qué quieren que sea la consulta, es probable que persista el desacuerdo. Sin embargo, se pueden extraer algunos principios de uno de los documentos clave en el debate sobre la forma que podría adoptar el proceso, la «Guía de Consulta Interna» (GCI). Esta comienza señalando que, ante el aumento de la represión, la izquierda libertaria necesita, en primer lugar, fortalecer sus redes y, en segundo lugar, «conectarse con el resto de la sociedad». Por lo tanto, el elemento básico del proceso de consulta deberían ser las asambleas populares locales, basadas, como la AGP, en un conjunto de «señales de identidad» para garantizar que la consulta siga siendo «lo más abierta, democrática y horizontal posible». La consulta puede considerarse un

68 Se puede encontrar información general sobre el proceso de consulta en el sitio web (Consulta Social Europea, nd).

ejemplo de construcción de un movimiento extensivo/externo, ya que busca ampliar el alcance del mensaje y la capacidad de movilización de los anarquistas, a la vez que aumenta su legitimidad pública. En cuanto a la cuestión del poder, siguiendo al ICG, este aspecto del proyecto anarquista contrahegemónico incluso incluye el reconocimiento de un acto de poder al establecer señas de identidad para asegurar la diferencia y la diversidad.

El último proyecto que mencionaré aquí es el de los campamentos No Border. Estos han sido organizados (principalmente en Europa) por una red informal de grupos que hacen campaña en torno a la libertad de movimiento y los derechos de los inmigrantes. Sin embargo, para los fines de mi análisis, lo relevante de estos campamentos no es tanto la cuestión de la inmigración, sino más bien el intento de «implementar una visión completa del mundo por el que luchamos aquí y ahora, hasta en los más mínimos detalles de la vida cotidiana», como lo expresa el «manual» del campamento de Estrasburgo (No Border Camp, 2002: 2). Permítanme entonces comenzar con este manual. Su revelador subtítulo lo designa como un «manual de geopolítica [intracampo]», una buena señal, si cabe, del reconocimiento de que la organización del campamento es un asunto de luchas de poder. Más adelante, los organizadores solicitan que, si bien deben celebrarse debates sobre la organización del campamento, «no se cuestione su funcionamiento general», incluso si las normas

que esto implica «no siempre convencerán a todos ni evitarán conflictos». Claramente, los organizadores reconocen que las decisiones que tomaron son imperfectas, pero sugieren que su aceptación es necesaria para que el campamento (un embrión de una comunidad anarquista sostenible de resistencia) pueda desempeñar sus funciones básicas. Su llamado es a todos a «desafiar el comportamiento racista, sexista, antisemita y homófobo, y por lo tanto, [los organizadores] esperan que todos se aseguren de que tales actitudes no tengan cabida» en el campamento (ibid.). El hecho de que se reconozca tan abiertamente que las reglas aquí establecidas son, en última instancia, un ejercicio de poder arbitrario (pero éticamente motivado), junto con el ensayo sobre la acción directa mencionado anteriormente, sugiere que la implementación práctica de un proyecto anarquista en comunidad con otros es más probable que genere esta conciencia «postestructuralista», o simplemente «modestia», que otras formas de práctica (escritura, desarrollo organizacional, etc.). La razón parece ser que, si bien en teoría es posible argumentar a favor de una práctica sin poder, cualquier práctica anarquista autoconsciente en realidad se centrará en las relaciones de poder, una conclusión a la que se ven obligados los activistas por la fuerte y saludable tendencia de los anarquistas a ver la opresión y la dominación en todas partes y a atacarlas con vehemencia. Basta con una reunión de una hora durante la cual una propuesta supuestamente libre de poder es

destrozada por personas que argumentan que oprime a las mujeres, a los recién llegados, a las personas mayores, a las personas con discapacidades físicas, a los inmigrantes o a quien sea, para que uno se dé cuenta de que nada de lo que pueda decir estará exento de poder.

Epílogo: Anarquistas, modestos e inciertos, ¿pero aún contrahegemónicos?

El campamento de Estrasburgo albergó a entre 2.000 y 3.000 activistas durante más de una semana. A pesar de los enormes desacuerdos, representó un ejemplo muy exitoso de vida anarquista que involucró a un gran número de personas, quienes desarrollaron lazos de solidaridad basados en principios comunes que les permitieron organizar anárquicamente los detalles de la vida cotidiana, incluso quién limpia los baños. Finalmente, se formó un grupo funcional de voluntarios para hacerlo. El campamento operó bajo la constante amenaza (y realidad) de la represión policial, y aun así logró establecer algún contacto (aunque limitado) con grupos de inmigrantes ilegales; aunque el establecimiento de contactos con los habitantes de Estrasburgo parecía, al menos desde mi perspectiva, lamentablemente limitado. El campamento ciertamente no era perfecto, pero el anarquismo actual ya no puede pretender serlo. Todo lo que puede hacer es intentar crear

espacios y relaciones donde la dominación y la opresión se mantengan al mínimo.

Como he sugerido anteriormente, este tipo de modestia política debe, en última instancia, surgir de la aceptación de la inevitabilidad del poder. La incertidumbre fundamental que esto introduce en las acciones políticas de los anarquistas puede resultar desconcertante al principio, pero puede aprovecharse productivamente para reconocer que toda nuestra política se guía por nuestra ética, y que la ética, no la verdad histórica ni el destino, se convierte en la esencia del trabajo político. Si bien muchos se sienten reconfortados por la creencia de que –como decía un grafiti anarquista– «al final, ganaremos», y el sentido de misión histórica, verdad e inevitabilidad que esto implica, seguramente todos nos damos cuenta en nuestro trabajo político diario de que no hay inevitabilidad histórica en nada político: movilizar significa apelar y cambiar la percepción de la gente sobre lo que es bueno y lo que es malo. Su ética, en resumen.

Desde allí, he argumentado, solo hay un pequeño paso para aceptar la necesidad y la aceptabilidad ética de una estrategia de contrahegemonía anarquista, o la creación de comunidades sostenibles de resistencia. Proyectos como la AGP, la consulta o los campamentos de No Border sugieren que hay personas que intentan activamente construir dichas comunidades. Para ello, siempre tendrán que recurrir a la incertidumbre fundamental de la organización política actual, para encontrar una ruta que negocie entre dos tipos

de opresión: la de la escasez de reglas/identidades y la del exceso de ellas. Esto no suena mucho a un proyecto político; tales proyectos parecen, de alguna manera, necesitar siempre certeza. Pero en un momento en que el proyecto del neoliberalismo está teniendo consecuencias evidentemente desastrosas; cuando la socialdemocracia está en coma, si es que aún no ha estirado la pata; cuando los fascistas y protofascistas están en auge; y cuando la izquierda autoritaria no puede movilizar suficiente resistencia; este anarquismo posestructuralista, incierto y modesto, parece ser nuestra mejor apuesta por un nuevo proyecto emancipador⁶⁹. En ella, un movimiento (el anarquismo) encontró un análisis (el posestructuralismo), una estrategia (la contrahegemonía), un movimiento, etc. Una síntesis incierta, lo admito. Pero la incertidumbre, quizás incluso más que la variedad, es la verdadera esencia de la vida.

Referencias

Anónimo1 (2001). «Reemplazando el capitalismo con redes de espacios libres y autónomos: Una perspectiva europea

69 Por supuesto, hay otros proyectos de la izquierda que no he analizado aquí; por lo tanto, la “lista” sugerida no es concluyente, y no todos los que son izquierdistas son autoritarios o socialdemócratas (agradezco a Julian Mueller por señalarme esto).

occidental». En K. Abramsky (ed.). Reestructuración y resistencia: Diversas voces de lucha en Europa occidental. Autopublicación: 546–64.

Anónimo2 (2000a). «Abandona el activismo». Do or Die 9: 160–166.

— (2000b). 'Posdata'. Hacer o morir 9: 166–70.

Anónimo5 (2000). «Es hora de quitarse los guantes: ¡Al diablo con la civilidad, seamos desobedientes!». Vida o Muerte 9: 15–19.

Anónimo6 (2000). «Así es la anarquía». Do or Die 9: 126–128.

Anónimo7 (1998). «Sin escapatoria del patriarcado: Dominación masculina en acción». Do or Die 7: 10–13.

Anónimo11 (2001). «Si no eres tú, ¿quién? Si no es ahora, ¿cuándo?». En K. Abramsky (ed.). Reestructuración y resistencia: Diversas voces de lucha en Europa Occidental. Autopublicación: 134–138.

Best, S. y Kellner, D. (1991). Teoría posmoderna: interrogaciones críticas. Houndmills y Londres: Macmillan.

Bewes, T. (1997). Cinismo y posmodernidad. Londres y Nueva York: Verso.

Bookchin, M. (1989). «Nuevos movimientos sociales: La dimensión anárquica». En D. Goodway (ed.). Por el anarquismo: historia, teoría y práctica. Londres: Routledge: 259–74.

- Cross, J. (2002). «Antropología y los anarquistas: cultura, poder y práctica en las protestas militantes anticapitalistas». Manuscrito inédito.
- Easterbrook, N. (1997). «Anarquía, Estado, Heterotopía: La imaginación política en Henlein, LeGuin y Delany». En C. Wilcox y D. Hassler (eds.). *Ciencia ficción política*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Epstein, B. (2001). 'Anarquismo y el movimiento antiglobalización', *Monthly Review* 53(4): 1–14.
- Consulta Social Europea (s.f.). Consultado el 15 de octubre de 2002 en <<http://www.europeansocialconsulta.org>>.
- Foucault, M. (1990) [1978]. *La historia de la sexualidad: Una introducción*. Nueva York: Vintage Books.
- (1980). *Poder/Conocimiento: Entrevistas seleccionadas y otros escritos 1972–1977*. Nueva York: Harvester Wheatsheaf.
- Gemie, S. (1994). «Contracomunidad: Un aspecto de la cultura política anarquista». *Revista de Historia Contemporánea* 29: 349–367.
- Gill, S. (2000). «¿Hacia un príncipe posmoderno? La batalla de Seattle como un momento en la nueva política de la globalización». *Millennium* 29 (1): 131–40.
- Goodway, D. (1989). «Introducción». En D. Goodway (ed.). *Por el anarquismo: historia, teoría y práctica*. Londres: Routledge.

Graeber, D. (2002). 'Los nuevos anarquistas'. *New Left Review* 13: 61–73.

Gramsci, A. (1971). *Selecciones de los Cuadernos de la Cárcel de Antonio Gramsci*. Londres: Lawrence & Wishart.

Habermas, J. (1987). *Lecciones sobre el discurso filosófico de la modernidad*. Cambridge, MA: MIT Press.

Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: El significado de la revolución hoy*. Londres y Sterling, VA: Pluto Press.

Joll, J. (1969). *Los anarquistas*. Londres: Methuen.

Koch, A. (1993). «Postestructuralismo y las bases epistemológicas del anarquismo». *Filosofía de las Ciencias Sociales* 23(2): 327–51.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2001) [1985]. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una política democrática radical*. Londres y Nueva York: Verso.

Levine, C. (1984). «La tiranía de la tiranía». En Anonymous10 (ed.). *Desatando el nudo: Feminismo, anarquismo y organización*. Londres: Dark Star & Rebel Press.

Lyotard, J.–F. (1984). *La condición posmoderna: Un informe sobre el conocimiento*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Marshall, P. (1992). *Exigiendo lo imposible: Una historia del anarquismo*. Londres: HarperCollins.

- May, T. (1994). La filosofía política del anarquismo postestructuralista. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Miller, D. (1984). Anarquismo. Londres: Dent.
- Moore, R. (2001). «Más allá de Génova: ¿Hacia dónde vamos ahora?». En Anonymous3 (ed.). En llamas: La batalla de Génova y el movimiento anticapitalista. One Off Press.
- Mümken, J. (1998). 'Keine macht fuer niemand '. Schwarzer se desvanece 19(1): 34–46.
- Melucci, A. (1989). Nómadas del presente: Movimientos sociales y necesidades individuales en la sociedad contemporánea. Londres: Hutchinson Radius.
- Newman, S. (2001). De Bakunin a Lacan: Antiautoritarismo y la dislocación del poder. Lanham, Boulder, Nueva York y Oxford: Lexington Books.
- Campamento Sin Fronteras (2002). Manual de Geopolítica Interbarrial. Estrasburgo.
- PGA (sin fecha). Recuperado el 19 de julio de 2002 de <<http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/en/>>.
- Schürmann, R. (1986). 'Sobre la constitución de un sujeto anarquista'. Praxis International 6(3): 294–310.
- Sloterdijk, P. (1983). Kritik der zynischen vernunft. Fráncfort: Suhrkamp.

Zerzan, J. (s.f.). La catástrofe del posmodernismo. Recuperado el 18 de julio de 2002 de <<http://www.primitivism.com/postmodernism.htm>>.

Žižek, S. (1989). El sublime objeto de la ideología. Londres y Nueva York: Verso.

VI. HEGEMONÍA, AFINIDAD Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES MÁS RECIENTES: A FINALES DE LOS AÑOS 2000

Richard JF Day

Prefacio

Al escribir este capítulo, he aprovechado la oportunidad para consolidar y actualizar lo que he dicho, durante los últimos diez años aproximadamente, sobre dos tendencias relevantes para el posanarquismo: el (resurgimiento) de lo que he llamado los movimientos sociales "más recientes" y la lógica política que opera dentro y entre ellos. Durante este tiempo, los valores y las prácticas que guían los movimientos en los que he participado y sobre los que he escrito no han

cambiado mucho. Pero yo sí. Probablemente, el mayor cambio en mí ha sido un lento pero inexorable alejamiento de la "alta" o "meta" teoría, es decir, la teoría sobre la teoría, la teoría como abstracción de, bueno, más teoría. Por lo tanto, parte de lo que aparece a continuación me parece ahora, en mi opinión, que trasciende la frontera entre la metateoría y la teoría del movimiento; pero dado que he aceptado la tarea que se me ha encomendado, me siento obligado a reproducir el argumento más o menos como se planteó originalmente. Al mismo tiempo, intentaré destacar las formas en las que estas abstracciones no sólo pueden importar, sino que también importan, para quienes trabajamos para crear nuevos mundos dentro de los antiguos.

Introducción

La energía que impulsa los llamados movimientos "antiglobalización" se centra principalmente en otros ámbitos hoy en día, pero tuvo un buen auge durante la década de 2000 y dio lugar a una prodigiosa producción de textos académicos. Estos abarcan desde autores que se aferran principalmente a la tradición del análisis funcionalista (Smith y Johnston, 2002; Cohen y Rai, 2000) hasta quienes intentan discernir una revitalización de las

luchas marxistas (Holloway, 2002; McNally, 2002; Panitch, 2001). En un punto intermedio, por así decirlo, encontramos comentaristas que han argumentado que estas mismas fuerzas están contribuyendo a la creación de una "socialdemocracia cosmopolita" universal (Held y McGrew, 2002), y, por supuesto, existen importantes análisis que surgen de las tradiciones poscolonial/feminista y queer (Hawley, 2001; Mohanty, 2003; Sassen, 1998). En este capítulo, sin embargo, quiero centrarme en las interpretaciones que surgen de tradiciones menos establecidas, aunque definitivamente están ganando cada vez más atención en estos días. De particular interés para este artículo son los trabajos que implementan conceptos del marxismo autonomista italiano (Dyer–Witheford, 1999; Hardt y Negri, 2000), y aquellos que han comenzado a reconocer la centralidad de la teoría y la práctica anarquistas en los movimientos sociales de los años 1990 y 2000 (Antliff, 2003; Graeber, 2002; Jordan, 2002). Mi objetivo principal es argumentar que el campo en el que ocurren estas intervenciones está ordenado por la relación de los diversos autores con lo que llamaré la hegemonía de la hegemonía. Con esto me refiero a la suposición de sentido común de que un cambio social significativo, y el orden social en sí mismo, solo pueden lograrse mediante el despliegue de formas jerárquicas universalizadoras, personificadas por el Estado nación, pero que incluyen también concepciones del Estado mundial y otras instituciones globalizadas. Como intentaré demostrar, esta suposición se ve cuestionada no solo por

algunas formas importantes y muy visibles de activismo contemporáneo, sino también por una larga tradición de acción directa basada en la afinidad, que ha quedado sumergida bajo la teoría y la práctica (neo)liberales y (pos)marxistas. De ahí mi propósito secundario: contribuir al esfuerzo continuo por desestabilizar la hegemonía de la hegemonía, explorando las posibilidades de formas no hegemónicas de cambio social radical.

Por supuesto, teóricos y profesionales comprometidos con el concepto de los nuevos movimientos sociales (NEM) se han mostrado cautelosos ante la idea de que algo aún más novedoso esté en marcha. Comparto esta postura en cierta medida, ya que se trata de genealogías de lógicas de lucha, no de definiciones ni de novedades cronológicas. Existen desde hace tiempo modos de organización y cambio social que ni el (pos)marxismo ni el (neo)liberalismo pueden comprender adecuadamente. Lo que es diferente ahora, si acaso hay alguna diferencia, es que la hegemonía de la hegemonía se cuestiona abierta y masivamente, precisamente en el corazón de aquellas luchas que actualmente parecen tener más impulso que la mayoría de las demás. Cuando me refiero a la lógica política de los movimientos sociales más recientes, utilizo el término «movimientos sociales más recientes» con cautela y con cierta ironía. De hecho, mi argumento sugeriría que las luchas que más me interesan no aparecerían en absoluto

como «movimientos sociales» en algunos paradigmas de análisis.

Sin embargo, la pregunta persiste: si las luchas no hegemónicas contemporáneas no pueden caracterizarse adecuadamente mediante las categorías de la «vieja» o la «nueva» izquierda, ¿cómo comprenderlas? ¿Comparten algo, además de su diferencia con las prácticas establecidas? En este capítulo, argumentaré que sus puntos en común se comprenden mejor trazando una genealogía de la lógica de la hegemonía que muestra cómo su propia trayectoria ha despejado un espacio en el que ha resurgido una lógica de afinidad omnipresente, pero relativamente subterránea. La discusión comenzará con un análisis de la lógica de la hegemonía tal como se ha desarrollado en el marxismo occidental, comenzando con Lenin y Gramsci y continuando con la obra de Laclau y Mouffe. A continuación, presentaré varios ejemplos de tácticas constructivas de acción directa que se utilizan en los movimientos sociales radicales contemporáneos, y los vincularé con un cambio de una política contrahegemónica de la demanda a una política no hegemónica del acto. Para centrar la atención en un punto donde estas dos lógicas políticas colisionan productivamente, analizaré la noción de poder constituyente de la multitud tal como aparece en *Empire* (2000) de Michael Hardt y Toni Negri. El análisis se centrará en su postura ambivalente respecto a la lógica de la hegemonía, expresada en la aceptación de una dicotomía

leninista entre revolución y reforma. A continuación, se presentará una genealogía de la lógica de la afinidad, para sustentar la afirmación de que, para comprender los movimientos sociales más recientes, es necesario alejarse de las teorías que enfatizan el logro de efectos totalizadores dentro del sistema de estados y corporaciones y centrarse, en cambio, en las posibilidades que ofrece el desplazamiento y la sustitución de este sistema. Solo entonces podremos reconocer la particularidad de una política no estatista practicada por lo que Giorgio Agamben ha llamado las «comunidades emergentes» (1993). Para comenzar, recordemos brevemente algunos de los acontecimientos clave que contribuyeron al cambio de la teoría y la práctica de los “viejos” movimientos sociales que surgieron a mediados del siglo XIX a los “nuevos” movimientos sociales de los años 1960–1980.

Como se mencionó previamente, esta discusión será genealógica en su intención. Es decir, si bien se hará referencia a períodos de tiempo, el análisis no se basa en la mera novedad o la simple sucesión, sino en la observación de las cambiantes «regularidades en la dispersión» (Foucault, 1972: 38). Además, cualquier cambio en las relaciones o regularidades que se observe no debe interpretarse como una implicación de que las formas previamente dominantes hayan quedado relegadas a la insignificancia o incluso erradicadas del campo. Proceder de esta manera sería contrario a lo que intento hacer, es decir,

cuestionar la deferencia que se otorga a las prácticas guiadas por una lógica hegemónica. Bajo esta corriente dominante, el observador atento puede discernir una lógica que conscientemente busca permanecer emergente y no incorporada (Williams, 1973), que se propone desafiar no solo la hegemonía de los valores y formas del orden dominante actual, como en las luchas contrahegemónicas, sino también evitar la generalización de sus propios valores y formas. Dado que se proponen desafiar las formas hegemónicas como tales, prefiero usar el término "no hegemónico" para describir estas actividades. Finalmente, cabe señalar que al proceder genealógicamente no pretendo producir una narrativa objetivamente correcta o universalmente valiosa. Más bien, quiero rastrear un surgimiento que encuentre interesante y convincente debido a mis propios compromisos ético-políticos e intereses teóricos. Otras genealogías no solo son posibles, sino necesarias, y las acojo con agrado.

La hegemonía y los nuevos movimientos sociales

El marxismo gramsciano, por supuesto, nunca llegó a consolidarse en Europa Occidental, ya que diversas formas de socialdemocracia basadas en el llamado "estado de bienestar" cautivaron la imaginación y la lealtad de las clases

trabajadoras. La adaptación keynesiana, junto con una serie de guerras internacionales a gran escala, contribuyó a mantener una paz relativa durante un tiempo. Pero este período finalizó, en Europa, Norteamérica y el resto del mundo eurocolonial, con el surgimiento de los "nuevos movimientos sociales" de las décadas de 1960 y 1970. Para comprender mejor qué es lo "más novedoso" de los movimientos sociales de finales de los 90 y principios de los 2000, es necesario dedicar tiempo a analizar qué fue lo "nuevo" de los de la década de 1960. Esta no es una pregunta sencilla, ya que diversos analistas han elaborado listas diferentes y contradictorias de características de los nuevos movimientos sociales, y los desacuerdos sobre su aplicabilidad son generalizados. Sin embargo, existen regularidades observables en este campo, algunas de las cuales intentaré desentrañar a continuación.

En primer lugar, la mayoría de los comentaristas coinciden en que los NSM se diferencian de los OSM (antiguos movimientos sociales) al abordar una amplia gama de antagonismos que no pueden reducirse a la lucha de clases, como los generados por el racismo, el patriarcado, la dominación de la naturaleza, el heterosexismo, el colonialismo, etc. El desplazamiento de la clase como «antagonismo fundamental» ha llevado a muchos comentaristas a considerar la política de los NSM como «meramente simbólica» (Melucci, 1989: 5; Touraine, 1992: 373; Pulido, 1998: 7–8). Paul Bagguley utiliza el término

«política expresiva» para describir las actividades de quienes considera «portadores de una nueva cultura hedonista» de «libertad personal» (1992: 34). Si bien es cierto que en algunos movimientos hay personas que se identifican con su activismo a nivel puramente personal, no me queda del todo claro cómo la lucha por mejorar la situación de las mujeres, las personas racializadas y las orientaciones no heterosexuales, o la lucha contra la destrucción militar y ecológica, pueden considerarse objetivos individualistas. El índice de agotamiento de los activistas en estos movimientos también parece sugerir que sus luchas no son, de alguna manera, menos intensas o difíciles que las asociadas con la lucha de clases. Por lo tanto, sugeriría que la descripción más precisa de los NSM no es que no analicen ni se preocupen por los antagonismos socialmente estructurados, sino que no se centran únicamente en la clase como eje fundamental de la opresión.

También se ha señalado que los NSM son diferentes a sus precursores en que carecen de una concepción totalizadora del cambio social. Son movimientos de una sola cuestión "que no se perciben como luchando por una transformación grande o universal" (Pulido, 1998: 8). Una vez más, si bien esta descripción ciertamente tiene algún valor, es algo reductiva e ignora los análisis de larga data de las relaciones entre varias luchas. Ya en la década de 1970, las feministas socialistas discutían los vínculos entre el patriarcado y el capitalismo (Firestone, 1970; Eisenstein, 1979), los

ambientalistas vinculaban el capitalismo con la dominación de la naturaleza (Bahro, 1986; Leiss, 1972), y así sucesivamente. Por estas razones, no acepto sin reservas la caracterización de los NSM como luchas de una sola cuestión. Sin embargo, estaría de acuerdo en que agitar por reformas en dos o tres ejes de opresión es algo muy diferente a buscar la reconstrucción total de un orden existente a través de medios revolucionarios.

Esta diferencia se manifiesta en diversos cambios en la orientación de los NSM hacia el poder estatal. Uno de ellos implica la apertura de nuevos frentes fuera de las instituciones políticas tradicionales. Con el reconocimiento de la naturaleza micropolítica y capilar de las macroestructuras y los procesos de poder, la atención se desplazó hacia una «política de la vida cotidiana y la transformación individual» (Melucci, 1989: 5). Además, y de gran importancia para la genealogía de la lógica de la afinidad, los movimientos sociales que surgieron en la década de 1960 reflejaron un compromiso con la idea anarquista de larga data de que los medios del cambio social radical deben ser coherentes con sus fines (Melucci, 1989: 5; Bagguley, 1992: 31; Offe, 1985: 829–31).

Sin embargo, la ausencia de una concepción totalizadora del cambio y el reconocimiento del profundo entrelazamiento de lo personal y lo político no necesariamente, o incluso usualmente, conducen a un rechazo del poder estatal como tal. Como muchos

comentaristas han señalado, los NSM de las décadas de 1960 y 1980 se caracterizan principalmente por una política de protesta y reforma (Bagguley, 1992: 32; Touraine, 1992: 392–3). Aquellos nuevos movimientos sociales que se citan más comúnmente como ejemplos de su tipo son como los viejos movimientos sociales en que tienden a desear efectos de irradiación a través de un espacio social entero, usualmente definido como un contenedor de Estado-nación: los cambios más a menudo citados como sus éxitos han involucrado modificaciones a las leyes, estructuras burocráticas y cambios en los supuestos y prácticas hegemónicas del sentido común.

Esto quiere decir que en la política de protesta todavía hay una fuerte orientación hacia el Estado, y este es un momento crucial de coincidencia entre los OSM y los NSM. La diferencia entre ellos radica en que estos últimos aspiran a lograr efectos en un número limitado de ejes, en lugar de en todos a la vez.

Por lo tanto, sostengo que la corriente dominante de los nuevos movimientos sociales se mantiene dentro de una concepción hegemónica de lo político y solo es marginal e incipientemente consciente de las posibilidades inherentes a las acciones que no están orientadas ni a alcanzar el poder estatal ni a mitigar sus efectos.

La hegemonía deconstruida: Laclau y Mouffe

Para ayudar al lector a contextualizar mi argumento, he incluido una breve enumeración de algunas de las características de los movimientos que la teoría de los nuevos movimientos sociales suele estudiar. Sin embargo, para la genealogía que intento construir, el desarrollo teórico más importante en esta época fue la reelaboración del concepto de hegemonía de Gramsci por parte de una nueva generación de teóricos sociales y políticos, inmersos en el psicoanálisis lacaniano y la deconstrucción derridiana. Un resultado de este esfuerzo fue *Hegemonía y estrategia socialista* (1985) de Laclau y Mouffe, que llevó la teoría de Gramsci al límite en un intento por comprender y orientar a los nuevos movimientos sociales. Su obra ha sido ampliamente leída y citada, y ha tenido una gran influencia en la aplicación del concepto de hegemonía en la teoría social, política y cultural crítica.

Si bien celebran que «en Gramsci, la política se concibe finalmente como articulación» (1985: 85), Laclau y Mouffe objetaron la suposición de Gramsci de que «siempre debe haber un único principio unificador en toda formación hegemónica, y este solo puede ser una clase fundamental» (69). En su reelaboración antiesencialista de la teoría de la hegemonía, la revolución socialista y su agente privilegiado –la clase trabajadora– son desplazados del centro de lo

político, para ser considerados, en cambio, como una de las muchas luchas que conforman un «proyecto de democracia radical» amplio e indeterminado. Este proyecto se vincula explícitamente con los nuevos movimientos sociales, que se considera que incluyen el movimiento por la paz, así como «luchas más antiguas, como las de las mujeres o las minorías étnicas» (165). Pero esta lista no está completa, y de hecho es imposible de completar, ya que constantemente surgen nuevas luchas que «cuestionan las diferentes relaciones de subordinación... y exigen... nuevos derechos» (165). Laclau y Mouffe consideran que los nuevos movimientos sociales trabajan hacia una "democracia futura" (Derrida, 1994: 59), a través de una expansión progresiva del ámbito de aplicación de los valores de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, comunidad.

Muchos críticos marxistas han cuestionado la radicalidad de este proyecto, dado su abandono de la centralidad de la lucha de clases y su adhesión a lo que parecen ser valores explícitamente burgueses (Bertram, 1995; Geras, 1987). Quisiera plantear una pregunta similar, pero desde una perspectiva diferente. Quisiera preguntar si la teoría de Laclau y Mouffe nos aleja lo suficiente del marxismo clásico y de los antiguos movimientos sociales, de los efectos de la irradiación y de la orientación hacia el poder estatal, como para seguir siendo aplicable en el contexto de las luchas emergentes de las décadas de 1990 y 2000. Para ello, analizaré la exposición de la teoría de la hegemonía que se

encuentra en las contribuciones de Ernesto Laclau a Contingencia, Hegemonía, Universalidad (Butler, Laclau y Žižek, 2000).

En estos ensayos, Laclau argumenta que existen cuatro "dimensiones" interrelacionadas de la hegemonía. Primero, afirma que "la desigualdad del poder es constitutiva de la relación hegemónica" (Butler, Laclau y Žižek, 2000: 54). Esto quiere decir que la hegemonía ocupa un punto intermedio entre la guerra de unos contra otros, donde el poder está distribuido amplia y equitativamente, y el régimen totalitario, donde los individuos y grupos están completamente subordinados a un aparato general. La lógica de la hegemonía, por lo tanto, opera solo en sociedades donde hay una "pluralidad de grupos y demandas particularistas" (55), es decir, en las sociedades liberales. En cierto sentido, la primera dimensión de la hegemonía puede verse como un mero reconocimiento de que existe algo así como una condición (¿pos?)moderna dentro del mundo liberal-capitalista⁷⁰. Es decir, simplemente señala que la política actual es un terreno complejo de relaciones sobredeterminadas dentro y entre identidades, estados y grupos de estados particulares. Pero,

⁷⁰ En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe sugieren que las "nuevas luchas... deben entenderse desde la doble perspectiva de la transformación de las relaciones sociales características de la nueva formación hegemónica del período de posguerra, y de los efectos del desplazamiento hacia nuevas áreas de la vida social del imaginario igualitario constituido en torno al discurso liberal-democrático" (1985: 165).

como argumentaré más adelante, también existe un componente normativo en la primera dimensión de la hegemonía, al asumir que las sociedades liberales actuales representan el mejor, o quizás el único, modo posible de organización social que reconoce y prospera gracias a esta condición de desigualdad de poder.

La segunda dimensión de la hegemonía sostiene que «solo hay hegemonía si se supera la dicotomía universalidad/particularidad» (56). Para Laclau, ninguna lucha política puede ser verdaderamente universal, ya que es imposible que quienes promueven una causa trasciendan por completo sus intereses particulares. De manera similar, no existe tal cosa como una particularidad pura, ya que ninguna identidad puede existir sin establecer relaciones con lo que no es (el «afuera constitutivo»)⁷¹. En una articulación hegemónica, los intereses particulares «asumen una función de representación universal», lo que lleva a una «contaminación» mutua de lo universal y lo particular (56). Este proceso opera mediante el establecimiento de «cadenas de equivalencia», sistemas extendidos de relaciones a través de los cuales las identidades compiten y cooperan, cada una buscando expandirse hasta el punto de ser capaz de representar a todas las demás. Es crucial notar

71 Se podría decir que los Estados nacionales modernos saben desde hace mucho tiempo que esto es así; pero la lógica de la hegemonía va más allá de esta conciencia inconsciente y temerosa al reconocer y celebrar, en lugar de disimular, la imposibilidad de alcanzar una identidad pura.

que, si bien el elemento universalizador es en sí mismo parte de la cadena, simultáneamente se erige por encima de ella, a través de la elevación metafórica de sus preocupaciones particulares (302). En la práctica, podemos considerar esto como una extensión de la noción de hegemonía de Gramsci para abarcar situaciones en las que el «grupo social fundamental» no es una clase, sino cualquier tipo de identidad. En la medida en que el movimiento verde ha tenido éxito en su programa, por ejemplo, diversos grupos sociales se han unido bajo la bandera de la «sostenibilidad ecológica», cada uno expresando sus propias preocupaciones sobre la destrucción del medio ambiente: los padres como guardianes del bienestar de los niños pequeños vulnerables; las personas de color como afectadas por el racismo ambiental; etc.

Como corolario de la contaminación de lo universal y lo particular, la hegemonía «requiere la producción de significantes tendencialmente vacíos» que articulan cadenas de equivalencia (207). El significante vacío –que no debe confundirse con el significante flotante de Lacan⁷²– tiene un doble aspecto. Los significantes vacíos son significantes en la medida en que resuenan dentro de los discursos existentes;

72 De hecho, en sus momentos de intensa polémica antimarxista, Landauer suena más bien clasista. Dado que el socialismo aspira a la abolición del proletariado, argumentó, «no tenemos por qué considerarlo una institución especialmente beneficiosa para la mente» (1978: 49). Para él, el proletariado no era una clase de «revolucionarios natos», sino de «trabajadores incultos de nacimiento» (69).

participan en la producción de significado. Pero tienden al vacío, o a la falta de significado, debido a las tensiones que les imponen las exigencias de la articulación hegemónica. Es decir, para ser vistos como un equivalente general para un número creciente de luchas, deben estar cada vez más alejados de su punto de origen en un discurso particular. Como excelente ejemplo de un significante vacío, el término «Verde» será suficiente. Con aparente facilidad, se refiere a agrupaciones políticas mayoritarias orientadas a la reforma parlamentaria (Partido Verde), movimientos clandestinos que llevan a cabo acciones directas contra la destrucción del medio ambiente y en defensa de los no humanos (Guerreros Verdes), y productos de nicho en el mercado capitalista (Detergente Verde). El resultado de todo esto con el tiempo es que la mayoría de nosotros no tenemos claro qué significa ser «verde».

Finalmente, Laclau argumenta que «el terreno en el que se expande la hegemonía es el de la generalización de las relaciones de representación como condición de la constitución del orden social» (207). Con esta tesis, parecemos haber regresado al ámbito empírico de la primera dimensión; en condiciones de (pos)modernidad, la representación –o la delegación de poder en la economía, la producción cultural y la formación de la voluntad política– se convierte en «la única forma en que se puede alcanzar la universalidad» (212). Sin embargo, una vez más, debemos ser conscientes de que esto no es una mera descripción. Lo

que se afirma no es solo que la representación es necesaria, sino que es deseable, porque es a través de los procesos de representación que se expanden las cadenas equivalenciales, se forman bloques hegemónicos y se logran las transformaciones sociales.

Este argumento teórico ha sido retomado en intervenciones relacionadas con muchas luchas contrahegemónicas, como aquellas contra el thatcherismo en el Reino Unido (Hall, 1983b), el conservadurismo de Reagan–Bush en los Estados Unidos (Grossberg, 1992: 377–84) y estudios del rol de la televisión en mantener el consentimiento al orden establecido del capitalismo racista y sexista (Kellner, 1990; Press, 1991). La fortaleza de estas intervenciones es que van más allá de la postulación de la Escuela de Frankfurt de un aparato unidimensional de dominación ideológica, en el que las posibilidades de resistencia son insignificantes o inexistentes. Su debilidad es que, al valorizar la contestación como tal, no siempre prestan suficiente atención a la lógica de las diversas formas de contestación, ni reconocen que existe una diversidad de lógicas de lucha. Más precisamente, tienden a abogar solo por luchas contrahegemónicas contra varios modos de subordinación. La «política afectiva» de Grossberg, por ejemplo, considera la lucha por la hegemonía como una «lucha por la autoridad» (Grossberg, 1992: 380–1). Kellner coincide con la tesis de Laclau sobre la representación al afirmar que «debido al poder de los medios en la sociedad

establecida, cualquier proyecto contrahegemónico, ya sea el socialismo, la democracia radical o el feminismo, debe establecer una política mediática» (Kellner, 1990: 18).

Estos desarrollos de la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe muestran explícitamente cómo la teoría y la práctica de los NMS se alejaron de las políticas de coerción y consentimiento de Lenin y Gramsci, adentrándose en un territorio de hegemonía por lo que parece ser un consentimiento puro, es decir, en el territorio de la reforma liberal. En lugar de buscar el poder estatal, los grupos subordinados comenzaron a centrarse más en persuadir a una formación hegemónica existente para que alterara el funcionamiento de ciertas instituciones, o en infiltrarlas con un conjunto diferente de valores y, de este modo, construir una contrahegemonía. Esta práctica logró algunas reformas importantes en los países del Norte global, que sin duda contribuyeron a motivar la relectura posmarxista de la teoría de la hegemonía. Sin embargo, en los últimos 20 años, la situación ha cambiado drásticamente. Las luchas contra el racismo, el sexismo y la homofobia, así como los intentos de paliar algunos de los peores efectos de la explotación capitalista, han sido resistidas con éxito por una reacción contra la intervención estatal y la llamada corrección política. Todo apunta no solo al éxito continuo del conservadurismo social y el neoliberalismo político-económico, sino también al resurgimiento y la profundización de su influencia sobre lo que antes se

denominaba las masas del Primer Mundo. Por lo tanto, así como fue necesario en 1985 repensar la política radical a la luz de los éxitos de los nuevos movimientos sociales, es necesario hacerlo de nuevo, ante su incapacidad para limitar eficazmente el continuo auge de la ideología neoliberal y las sociedades de control.

La lógica política de los movimientos sociales más recientes

«El término nuevos movimientos sociales se está acercando rápidamente a su fecha de caducidad» (Crossley, 2003: 149).

Así como algunos movimientos sociales "nuevos" perpetúan ciertas características de los "viejos", también se puede argumentar que algunos anticipan los "más nuevos". Me interesan particularmente dos aspectos de los NSM que ya se han mencionado: la tendencia a trabajar al margen de las estructuras estatales y el deseo de expresar los fines elegidos en los medios empleados para alcanzarlos. En esta sección, quiero ampliar el análisis de estos cambios para incluir su contextualización dentro de una concepción más global del ámbito de la lucha social. Sobre este último punto, muchos críticos han señalado que la teoría de los NSM ha

tendido a centrarse en "un subconjunto particular, aunque interesante, de movimientos sociales que resultan ser predominantemente blancos, de clase media y ubicados en Europa Occidental y Norteamérica" (Gamson, 1992: 58; cf. Pulido, 1998: 12). Sin embargo, algunas de las luchas más intensas y de más alto perfil en las décadas de 1990 y 2000 se caracterizan por corrientes que trascienden los límites del Estado-nación y, por lo tanto, algunos analistas argumentan que deberían considerarse como "movimientos sociales transnacionales" (Smith y Johnston, 2002; Keck y Sickenick, 1998; Tarrow, 2001). Esto nos lleva a una cúspide o discontinuidad importante, un eje de diferenciación entre los dos campos discursivos que intento discutir utilizando los significantes "nuevo" y "más nuevo", es decir, la transcendencia de la orientación a lo que he llamado el contenedor del Estado-nación.

Esta tendencia se ha observado prominentemente en los análisis del "movimiento antiglobalización", una red dispar y siempre cambiante de grupos y comunidades activistas que, como los "nuevos" movimientos sociales, se han resistido a una fácil identificación (Holloway, 2002; McNally, 2002; Starr, 2000). De hecho, a menudo se sugiere que el término "movimiento antiglobalización" es un nombre inapropiado paralizante (Buchanan, 2002; Klein, 2001; Milstein, 2002)⁷³.

73 Si el «movimiento antiglobalización» no es en sí mismo un movimiento en el sentido aceptado del término, entonces resulta irrelevante la cuestión de si se compone de uno o más «movimientos». Mi interés, como he

Si bien ciertamente comparto estas preocupaciones, también creo que necesitamos alguna manera de hablar sobre el resurgimiento de la lucha que ha coincidido con la intensificación del alcance global del capitalismo y sus sistemas electrónicos de intercambio y vigilancia. Este resurgimiento se ha hecho visible en los medios masivos a través de ciertos eventos puntuales, incluidos: la aparición en el escenario mundial del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, México en 1994; Huelgas masivas en respuesta a las reformas neoliberales en Francia en 1995; acciones masivas similares en Corea en 1996–97, esta vez tras lo que muchos consideraron el colapso orquestado de las economías del este asiático; y, en Norteamérica, la sorprendentemente poderosa lucha de acción directa contra las reuniones de la OMC en Seattle en 1999 (McNally, 2002: 13–23). Lo que todos estos eventos tienen en común es su oposición a la agenda del capital globalizador y la ideología neoliberal asociada a ella, que trae privatización, desregulación y desempleo al Norte global, y programas de ajuste estructural y un mayor empobrecimiento al Sur global. Esta oposición proviene de todas las clases, grupos identitarios y causas, de todas partes del mundo, y ha revitalizado tanto a activistas como a académicos, quienes ven en ella un retorno del espíritu contracultural de la década de 1960.

intentado aclarar, reside en las lógicas de lucha y las tácticas, y sus relaciones con las tradiciones teóricas y prácticas establecidas.

Sin embargo, la energía acumulada durante la década de 1990 y liberada de forma tan formidable al final del milenio ya se ha disipado por la represión de la disidencia, o se ha redirigido contra las aventuras de la fuerza policial global de EE. UU. y el Reino Unido en Afganistán e Irak, los rusos en el Cáucaso, los chinos en el Tíbet y Mongolia, Israel en Palestina, por nombrar solo algunos de los más destacados. Sin embargo, a pesar de que la regularidad e intensidad de las protestas callejeras han disminuido, las mismas fuerzas de cambio aún existen, al igual que los antagonismos que las impulsan. Por lo tanto, sugeriría que la consolidación reaccionaria del statu quo y la represión de la disidencia significan que es más importante que nunca hacer un balance de lo que se ha logrado y lo que queda por lograr en las luchas contra el capital globalizador y las sociedades de control.

Como se señaló anteriormente, muchos comentaristas consideraban que los NSM adoptaban un modo de cambio social que no se centraba únicamente en lograr efectos de irradiación a través del Estado. Si bien acepto que esta es una observación importante, he argumentado que: (i) la política al estilo de los NSM aún implica dedicar una cantidad significativa de energía a intentar mejorar el poder estatal; (ii) la forma en que lo personal se politiza dentro del ámbito de los NSM tiende a encasillar el Estado, en lugar de cuestionarlo. Es decir, se pasa por alto que el Estado en sí mismo es un sistema de relaciones interpersonales.

También argumentaría que el compromiso con la identificación de medios y fines ha tendido a disiparse con el tiempo y el éxito; la transformación de Greenpeace, de un grupo de acción directa basado en el consenso a una ONG pseudocapitalista multinacional, es solo un ejemplo entre muchos. Quizás esto sea resultado de lo que Pareto llamó la ley de hierro de la oligarquía o lo que Weber denominó la rutinización del carisma. Pero quisiera ofrecer una interpretación diferente, según la cual esto se debe a una conciencia insuficiente de los peligros de la lógica de la hegemonía. Lo que llamo los movimientos sociales más recientes son muy conscientes de estos peligros y toman medidas activas para responder a ellos en los niveles más profundos de su estructura y proceso de organización. Para comprender con precisión cómo la lógica de la hegemonía está siendo superada por ciertos elementos del movimiento antiglobalización, quisiera retomar el análisis de las dimensiones de la hegemonía de Laclau.

Como se mencionó anteriormente, no cuestiono la tesis de que la desigualdad en las relaciones de poder es característica del sistema de estados liberal-capitalista. Sin embargo, en su componente normativo, la primera dimensión de la hegemonía implica mucho más que esta mera descripción, como es evidente en la afirmación de que, dado que «el poder es la condición de la emancipación», «no hay manera de emancipar una constelación de fuerzas sociales excepto mediante la creación de un nuevo poder

alrededor de un centro hegemónico» (Butler, Laclau y Žižek, 2000: 208). Siguiendo a Foucault, es fácil aceptar la primera parte de esta proposición («el poder es la condición de la emancipación»). Se ha trabajado lo suficiente en la teoría postestructuralista y psicoanalítica para convencernos a la mayoría de nosotros de que el deseo de lograr una sociedad transparente se basa en una relación fantasmática con lo social y lo político. Sin embargo, tengo un problema con la segunda parte de la proposición ('no hay manera de emancipar... excepto creando un nuevo poder alrededor de un centro hegemónico'), porque supone que todas las luchas políticas deben ser hegemónicas en su intención y realización.

Esta suposición es lo que dificulta la aplicación de la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe al análisis de muchas formas contemporáneas de activismo. En el caso de muchos movimientos anarquistas e indigenistas, por ejemplo, el objetivo no es crear un nuevo poder en torno a un centro hegemónico, sino desafiar, perturbar y desorientar los procesos de hegemonía global, rechazar, en lugar de rearticular, las fuerzas que tienden hacia la universalización de la ecúmene liberal-capitalista. Como señaló David Graeber en un artículo reciente en *New Left Review*, muchos de los activistas actuales han rechazado «una política que apela a los gobiernos para que modifiquen su comportamiento, en favor de la intervención física contra el poder estatal en una forma que en sí misma prefigura una

alternativa» (2002: 62). Existen numerosos ejemplos de este tipo de política de acción directa basada en la afinidad, que nos lleva más allá tanto de la reforma como de la revolución, es decir, que nos lleva más allá de la lógica de la hegemonía. John Jordan, de Reclaim the Streets (RTS), señala que

RTS no considera la Acción Directa como un último recurso, sino como una forma preferida de actuar... una forma en que las personas pueden tomar el control de sus propias vidas y entornos... Si el capitalismo global no logra destruir la ecosfera y la civilización humana... y se desarrolla una nueva cultura de justicia social y ecológica, RTS espera que la acción directa no se detenga, sino que siga siendo un elemento central de un sistema de democracia directa. (Jordan, 1997)

En este punto, puede ser útil aclarar algunos puntos de interpretación. El artículo de Graeber se tituló "Los Nuevos Anarquistas", lo que podría implicar que todo individuo o grupo que participa en el activismo radical contemporáneo o en las luchas antiglobalización debería considerarse "anarquista". No quisiera dar esta impresión, ya que no todos estos activistas ni las agrupaciones en las que participan se identifican de esta manera, dado que el "anarquismo", como cualquier tradición teórica y práctica, es múltiple y está sujeto a controversia interna. Por lo tanto, me referiré a estas prácticas como "anarquistas", lo que significa que participan de una lógica que se puede encontrar en ciertas corrientes autoidentificadas de la teoría

y la práctica anarquistas, que se identificarán y analizarán más adelante en este capítulo. Cabe señalar también que no afirmo que RTS sea un "movimiento social" en el sentido en que se le da a este término en la literatura relevante a ambos lados del Atlántico. Más bien, considero la RTS como una táctica sin marca que diversos grupos y comunidades utilizan para lograr diversos fines⁷⁴. La relación entre las «tácticas» y los «movimientos sociales» es, por supuesto, otra cuestión que requiere un análisis más profundo, en el que solo puedo profundizar brevemente aquí. Analizadas en ciertas combinaciones, algunos podrían considerar que algunos de los grupos y comunidades que emplean tácticas sin marca constituyen uno o más movimientos sociales. Ciertamente, en la cita de John Jordan mencionada anteriormente, podemos ver que existe la esperanza, por parte de algunos activistas, de que lo que actualmente se considera una táctica activista pueda algún día convertirse en una parte aceptada de la vida cotidiana.

Esto es precisamente lo que se está logrando mediante tácticas que no solo prefiguran alternativas no hegemónicas a las formas estatales y corporativas, sino que las crean aquí y ahora. La floreciente red de Centros de Medios Independientes (CMI) es un excelente ejemplo de este tipo de acción directa "productiva". Los CMI buscan combatir la

74 El término "táctica sin marca" surgió en conversaciones con Ryan Mitchell, un estudiante de posgrado del Departamento de Sociología de la Queen's University en Kingston.

concentración corporativa en la propiedad de los medios mediante la creación de fuentes de información alternativas y, al hacerlo, participar directamente en la negación y reconstrucción de las realidades de los medios de comunicación. Cada centro no solo es independiente del mundo corporativo, sino también de los demás: no existe un centro que difunda una línea editorial específica, y en algunas partes de algunos sitios, no existe ninguna. Cada centro tiende a estar impulsado por los intereses y recursos de las comunidades locales a las que sirve, lo que crea un alto grado de diferenciación en el sistema en su nivel más básico. De nuevo, lo que hace importante esta táctica en el contexto de los movimientos sociales es su lógica política, como lo demuestra el siguiente relato de un participante–investigador del CMI de Vancouver, Canadá:

El Centro de Medios Independientes es, en mi opinión, uno de los ejemplos recientes más importantes de movimientos de base, en particular los del Norte, que trabajan para crear espacios autónomos del capital y del Estado, donde los procesos se desarrollan según lógicas radicalmente opuestas a las lógicas instrumentalistas de acumulación y toma de decisiones centralizada, aun cuando estos movimientos utilizan tecnologías creadas para estos fines. Es también un ejemplo de un cambio sutil en el activismo y la lucha política, una transición de estrategias de demanda y representación a estrategias de acción directa y participación. (Uzelman, 2002: 80)

Al igual que RTS, las IMC muestran las posibilidades de una comunidad reconstructiva en acción y se orientan hacia un modelo que puede ser, y ha sido, adaptado a otras instituciones donde el control corporativo y estatal es endémico⁷⁵. Otros ejemplos de tácticas sin marca que prefiguran o crean alternativas autónomas incluyen la difusión y el desarrollo del modelo italiano de «centro social» en todo el mundo, Food Not Bombs, e innumerables experimentos sociales y económicos cooperativos, tanto de larga data como emergentes. Lo importante de todas estas iniciativas es que desafían conscientemente la lógica de la hegemonía al evitar la aparición de centros generales de poder/significación que se colocarían por encima de los grupos constituyentes. Es decir, para usar la terminología de Laclau, no existe una posición equivalente general dentro de estas redes, o por encima de ellas, y sus miembros se comprometen a mantener esta situación como un valor clave de sus comunidades.

Es importante señalar que el uso de la acción directa productiva para prefigurar y crear alternativas autónomas no se limita a los sujetos privilegiados del Norte global. Los zapatistas han sido particularmente hábiles en este sentido, especialmente al utilizar medios de comunicación masiva (relativamente) autónomos, como internet, para promover la concienciación sobre su causa tanto en la sociedad

⁷⁵ Véase <www.indymedia.org> para obtener una lista de sitios afiliados y relatos de la génesis de algunos de los IMC más conocidos.

mexicana mayoritaria como en todo el mundo (Cleaver, 1998; Ronfeldt et al., 1998).

Sin embargo, al mismo tiempo, han sido cautelosos con las políticas de reconocimiento y han avanzado rápidamente con numerosos proyectos locales y sostenibles para el control autónomo de sus asuntos (Lorenzano, 1998; Rochlin, 2003). Los movimientos indígenas de descolonización en Australia y Nueva Zelanda también son interesantes en este punto. Para complementar las estrategias convencionales, algunos grupos buscan formas de autodeterminación que contradicen el paradigma dominante de integración dentro del sistema de estados.

Estos grupos suelen rechazar tanto el capitalismo como el socialismo real, y sus objetivos no son necesariamente liberales, ni siquiera democráticos, en el sentido europeo de estos términos. Su diferencia plantea problemas complejos para la teoría occidental, problemas que hasta ahora no se han abordado adecuadamente (Day, 2001a).

Los teóricos indígenas orientados a la autonomía también han avanzado una crítica radical de la integración de sus naciones dentro del sistema liberal-capitalista de estados. Al igual que en la teoría política occidental, estas críticas se centran en cuestiones de raza, clase, género y dominación racional-burocrática de los seres humanos y la tierra (Alfred, 1999; Monture-Angus, 1999; Kickingbird, 1984; Maracle, 1996; Marule, 1984).

Sin embargo, a diferencia de muchos de sus homólogos occidentales, los teóricos indigenistas también vinculan estas relaciones de subordinación al concepto de soberanía que sirve como horizonte del propio sistema de estados. Este enfoque está guiado por la reflexión de que si bien la redistribución de la soberanía puede de hecho desafiar a un opresor colonial particular, no necesariamente desafiará las herramientas de su opresión. Según Taiaiake Alfred, la soberanía, como «concepto excluyente arraigado en una noción occidental de poder adversarial y coercitiva», es en sí misma profundamente problemática (Alfred, 1999: 59). Llevada al extremo, esta crítica se acerca a la de las comunidades activistas descritas anteriormente, al postular –y valorar positivamente– modos de organización social en los que «no hay autoridad absoluta, ni imposición coercitiva de decisiones, ni jerarquía, ni entidad gobernante independiente» (Alfred, 1999: 56)⁷⁶.

Política de la demanda vs. Política del acto

⁷⁶ Esto quiere decir que tanto el anarquismo clásico como la teoría política de los nativos americanos podrían beneficiarse de un mayor compromiso con la teoría postestructuralista en general y con el análisis foucaultiano del poder en particular.

Habiendo discutido tanto el rol del pensamiento hegemónico en la historia de la política radical como los desafíos recientes a este paradigma, ahora es posible especificar con precisión lo que quiero decir con el término "movimientos sociales más nuevos". Estoy hablando de formaciones orientadas a la acción directa que no son ni revolucionarias ni reformistas, sino que buscan bloquear, resistir y volver redundante tanto el poder corporativo como el estatal en contextos locales, nacionales y transnacionales. Estas formaciones no buscan efectos de irradiación en ningún espectro en absoluto, excepto quizás en el sentido de una contradicción performativa posmodernista –podrían ser vistas como motivadas por un deseo de generalizar una ausencia de momentos universalizadores, es decir, deshacer la hegemonía de la hegemonía tal como se dispersa dentro de la teoría y la práctica (neo)liberales y (pos)marxistas.

Como breve descripción de este complejo y naciente conjunto de transformaciones en la lógica de la lucha radical, quisiera introducir una distinción entre lo que llamaré política del acto y política de la demanda. Con esta última me refiero a las acciones orientadas a mejorar las prácticas de los Estados, las corporaciones y la vida cotidiana, ya sea influyendo o utilizando el poder estatal para lograr efectos de irradiación. Por pragmática que sea, y a pesar de sus éxitos durante el apogeo del Estado de bienestar en algunos países, la política de la demanda tiene un alcance necesariamente limitado: puede cambiar el contenido de las

estructuras de dominación y explotación, pero no puede cambiar su forma. Como señala Laclau, sin un centro hegemónico articulado con dispositivos de disciplina y control, no hay fuerza a la que dirigir las demandas. Pero lo contrario también es cierto: toda demanda, al anticipar una respuesta, perpetúa estas estructuras, que existen precisamente en anticipación de las demandas. Esto conduce a un ciclo de retroalimentación positiva, en el que la profundidad y amplitud cada vez mayores de los aparatos de disciplina y control crean nuevos sitios de antagonismo que producen nuevas demandas, aumentando así la cantidad y la intensidad de la disciplina y el control.

Es en este punto que se requiere una política del acto para romper el círculo vicioso. Esta política puede entenderse productivamente en términos de lo que Lacan ha llamado la ética de lo real (Lacan, 1992). Según Slavoj Žižek, la fuerza de esta ética deriva de «atravesar la fantasía», de «la distancia que estamos obligados a asumir hacia nuestros sueños más “auténticos”, hacia los mitos que garantizan la consistencia misma de nuestro universo simbólico» (Žižek, 1994: 82). Claramente, la fantasía fundamental de la política de la demanda es que la formación actualmente hegemónica reconocerá la validez de la reclamación que se le presenta y responderá de una manera que produzca un evento de emancipación. La mayoría de las veces, sin embargo, no lo hace; en cambio, difiere, disuade o proporciona una solución parcial a un problema que exacerba varios otros. Así, la

política de la demanda puede verse impulsada por una ética del deseo, en la medida en que busca principalmente reproducir las condiciones de su propio surgimiento. En este caso, trascender la fantasía significa renunciar a la expectativa de una respuesta no dominante de las estructuras de dominación; significa sorprenderse a sí mismo –y a la estructura– inventando una respuesta que excluya la necesidad de la demanda y, por lo tanto, rompa el ciclo de la perpetuación incesante del deseo de emancipación. Esto, diría yo, es precisamente lo que hacen quienes participan en las formas de acción directa que he mencionado anteriormente.

Hardt y Negri: La multitud dentro del imperio

El argumento central que se desarrolla en este capítulo es que los grupos y movimientos orientados a una política del acto no pueden ser comprendidos adecuadamente por los paradigmas existentes de análisis de los movimientos sociales y, por lo tanto, requieren el desarrollo de nuevos modos de teorización. En esta sección, abordaré las fortalezas y deficiencias de uno de los intentos recientes más influyentes para llevar a cabo esta tarea: *Empire*, de Michael Hardt y Toni Negri. *Empire* es un texto extenso, en más de un sentido. No pretendo abordar todas, ni siquiera la

mayoría, de las cuestiones que plantea ni ofrecer una visión general de su argumento⁷⁷. Más bien, centraré mi atención en las maneras en que el libro de Hardt y Negri, y los debates que ha generado, contribuyen y dificultan nuestra comprensión de la lógica política de los movimientos sociales más recientes.

Una importante contribución de Hardt y Negri es introducir en el mundo angloparlante algunos conceptos clave asociados con el marxismo autonomista italiano. La teoría autonomista sostiene que los trabajadores han creado y sostenido el capitalismo, no solo al permitir que su productividad sea capturada, sino también por sus luchas para derrocar y reformar el sistema que la captura. Cada vez que se le presenta un nuevo desafío, el capital responde ajustando sus estructuras y procesos, profundizando su sofisticación y su control sobre nuestras vidas (Hardt y Negri, 2000: 51). Aunque esto pueda sonar como una receta para la desesperación, no lo es necesariamente. Más bien, el objetivo de las luchas autonomistas es, como lo expresa tan elegantemente Nick Dyer–Witheford, "romper este movimiento recuperativo, desatar la espiral dialéctica y acelerar la circulación de las luchas hasta que alcancen una velocidad de escape en la que el trabajo se separe de la incorporación dentro del capital" (Dyer–Witheford, 1999:

77 Para una excelente y amplia colección de comentarios y críticas, véase 'Dossier on Empire', un número especial de *Rethinking Marxism* (13(3/4), 2001).

68). Esta acción de desgarramiento se denomina dentro de la teoría autonomista autovalorización y aparece en la obra de Hardt y Negri como el "poder constituyente de la multitud" (2000: 410).

El poder constituyente, diría yo, es algo muy similar a lo que he llamado acción directa; implica que comunidades de diversos tipos trabajen juntas en una circulación de luchas que se oponen simultáneamente al capitalismo y a la construcción de alternativas. En su respuesta a los autores que participaron en un número especial de *Rethinking Marxism* dedicado a las críticas al Imperio, Hardt y Negri aclaran con más detalle qué entienden por poder constituyente. Para ellos, el proyecto de la multitud implica acción en tres niveles: «resistencia, insurrección y poder constituyente». A continuación, identifican cada uno de estos elementos, respectivamente, con «prácticas micropolíticas de insubordinación y sabotaje, instancias colectivas de revuelta y, finalmente, proyectos utópicos y alternativos» (Hardt y Negri, 2001: 242). Por lo tanto, el poder constituyente 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.

Aunque parece que Hardt y Negri son conscientes y valoran positivamente lo que he llamado una política del acto, no está del todo claro cómo perciben la lógica política práctica del proyecto de contraimperio. Por un lado, la

multitud se teoriza como una multiplicidad en el sentido deleuziano, es decir, como una formación de sujetos en "movimiento perpetuo", navegando el "enorme mar" de la globalización capitalista en un "nomadismo perpetuo" (2000: 60–1). Se supone que la multitud existe como "constelaciones creativas de singularidades poderosas" (61), es decir, como algo incognoscible, intotalizable, inasible. Así, "[s]olo la multitud a través de su experimentación práctica ofrecerá los modelos y determinará cuándo y cómo lo posible se vuelve real" (411). Al mismo tiempo, sin embargo, el lenguaje de Hardt y Negri a menudo se transforma en un modo totalizador, en el que la multitud aparece como una entidad que necesita «un centro», «sentido común y dirección», un «príncipe» en el sentido maquiavélico (65). La respuesta filosófica a este enigma reside, por supuesto, en la noción spinoziana de inmanencia, mediante la cual se supone que se trasciende la dicotomía entre singularidad y totalidad. Pero la respuesta práctica parece residir en una concepción bastante ortodoxa de la lógica de la hegemonía.

Esta observación se basa en algunos pasajes dispersos de Imperio, pero refleja, en mi opinión, un impasse general en la obra conjunta de Hardt y Negri. Por ejemplo, critican duramente la lectura «revisionista» de Gramsci que hacen Laclau y Mouffe: «El pobre Gramsci, comunista y militante ante todo, torturado y asesinado por el fascismo... recibió el don de ser considerado el fundador de una extraña noción de hegemonía que no deja lugar a una política marxista»

(235, n. 26). ¿Cómo sería una lectura propiamente marxista de la hegemonía? Hardt y Negri citan con aprobación el análisis de Lenin sobre el imperialismo y le atribuyen el mérito de reconocer, al menos implícitamente, la existencia de una dicotomía fundamental en los modos de lucha radical: «o revolución comunista mundial o Imperio» (2000: 234). Resulta un tanto chocante ver a dos autonomistas recurrir a las lecturas marxistas occidentales de Gramsci para recuperar una concepción propiamente leninista de la hegemonía. Sin embargo, parece claro que el proyecto de contraimperio debe guiarse por esta concepción leninista. Es decir, aunque pueda ser internamente diferenciado y fluido, el objetivo de la multitud es contrarrestar una fuerza totalizadora con otra. Esta lectura se sustenta adecuadamente, en mi opinión, tanto en Imperio como en entrevistas y respuestas posteriores de los autores. Cerca del final de Imperio, Hardt y Negri sugieren que «las acciones de la multitud contra el Imperio» ya «afirman la hegemonía» de una «ciudad terrenal» que está reemplazando a la república moderna (2000: 411). Este tono escatológico se mantiene en una entrevista posterior, donde los autores argumentan que «un proyecto católico (es decir, global) es la única alternativa» (2002: 184). Esto no significa que caigan en la trampa de defender un partido leninista de vanguardia; afirman explícitamente que «no desean... reconstruir el Partido» (2001: 237). Y ciertamente, la corriente del marxismo autonomista italiano con la que Negri está fuertemente asociado rechaza las formas centralizadas de

organización, y se esfuerza en cambio por un «concepto policéntrico lateral de alianzas anticapitalistas en la diversidad, que conecta una pluralidad de agencias en una circulación de luchas» (Dyer– Witheford, 1999: 68).

Y sin embargo... ¿qué debemos hacer con las muchas maneras en que la multiplicidad de la multitud parece ser sobrescrita por un deseo de crear un 'proyecto coherente' (Hardt y Negri, 2001: 242), de 'dar a estos movimientos de la multitud de cuerpos, que reconocemos como reales, un poder de expresión que puede ser compartido'? (243)

Tal vez la respuesta no radique en los elementos autonomistas de la marca de marxismo autonomista de Hardt y Negri, sino en su marxismo. Tal vez para descender del ámbito de la metateoría y comprometerse con las luchas realmente existentes en su especificidad, sea necesario entregarse a un revisionismo histórico aún mayor, para remontarse no solo a Laclau y Mouffe, Gramsci y Lenin, sino también a Marx, al momento decisivo cuando 'socialismo' pasó a significar 'marxismo', y todas las demás lógicas de lucha fueron relegadas a una posición subsidiaria.

El socialismo utópico y la lógica de la afinidad

En las teorías liberales y posmarxistas de la democracia, solo cuando una sociedad civil está "mediada" externamente por una forma estatal surge la situación definitoria, y altamente deseable, del pluralismo liberal (Shalem y Bensusan, 1994). Las políticas en las que se ha eliminado esta distinción deben volverse "totalitarias" (excesivamente ordenadas) o "anárquicas" (excesivamente desordenadas), dependiendo de si es el Estado o la sociedad civil el que usurpa sus límites adecuados. Una percepción similar existe en el marxismo clásico, donde la coerción estatal se considera un mal desafortunado, pero necesario, en el camino hacia una sociedad transparente. Dentro de estos paradigmas, entonces, es imposible imaginar que se pueda lograr un orden suficiente en las sociedades (pos)modernas sin recurrir a la forma estatal.

Pero este tipo de orden sin Estado es precisamente lo que Hardt y Negri proponen mediante su noción de poder constituyente. Si bien, como he señalado, este concepto surge de la tradición del marxismo autonomista, guarda una sorprendente similitud con ciertas ramas de la teoría anarquista. Ya en 1949, Martin Buber argumentó que la característica crucial del auge del Estado no fue que desplazara las formas de asociación existentes, sino que «el principio político, con todos sus rasgos centralistas, se filtró en las propias asociaciones, modificando su estructura y

toda su vida interna» (Buber, 1958: 131)⁷⁸. Buber había identificado así, en su forma incipiente, la situación que Habermas describiría posteriormente como la colonización del mundo de la vida (1987: 301–73), y que Hardt y Negri han caracterizado como la «subsunción real» de la sociedad en el Estado (1994). El uso que hace Buber del término «principio político» marca un punto crucial de diferenciación entre la teoría anarquista y sus contrapartes (neo)liberales y (pos)marxistas: para los anarquistas, es posible y deseable que los seres humanos vivan sin la intervención del Estado, si existen modos de organización no estatales (¡y, por supuesto, no corporativos!) suficientemente fuertes como para asumir las tareas asignadas a la coerción estatal en los otros paradigmas⁷⁹. Partiendo del supuesto adicional de que el carácter de una transformación tendrá un fuerte efecto en su resultado, el pensamiento anarquista ha tendido a privilegiar las revoluciones «sociales» basadas en la construcción de afinidades (poder constituyente) por

78 De hecho, en sus momentos de intensa polémica antimarxista, Landauer suena más bien clasista. Dado que el socialismo aspira a la abolición del proletariado, argumentó, «no tenemos por qué considerarlo una institución especialmente beneficiosa para la mente» (1978: 49). Para él, el proletariado no era una clase de «revolucionarios natos», sino de «trabajadores incultos de nacimiento» (69).

79 La literatura anarquista sobre esta cuestión es mucho más rica y compleja de lo que generalmente se reconoce y va mucho más allá de simplemente "desear la desaparición" del Estado. Se centra, más bien, en cómo las sociedades humanas realmente existentes, desde las premodernas hasta las posmodernas, pueden funcionar, y de hecho funcionan, sin la intervención del Estado (o de las corporaciones).

encima de las revoluciones «políticas» basadas en el logro de la hegemonía (poder constituido)⁸⁰.

En *Senderos de Utopía* (1958), Buber presenta una genealogía del concepto anarquista de revolución social, bajo el título de lo que él llama renovación estructural. Esta línea teórica y práctica surge del llamado socialismo utópico de Saint-Simon y Fourier, y recorre Proudhon y Kropotkin hasta Gustav Landauer. Si bien los detalles de este desarrollo son importantes para las tendencias recientes en teoría social y activismo, las limitaciones de espacio me limitan a considerar cómo la teoría de Landauer se vincula con una política del acto y el poder constituyente, es decir, a mostrar cómo esta expresión de la lógica anarquista «clásica» de renovación estructural resuena con aquellos elementos de los movimientos sociales radicales contemporáneos que se guían por una lógica de afinidad⁸¹.

Poco conocido fuera de los círculos anarquistas, Landauer vivió y escribió en Alemania a finales del siglo XIX y principios

80 Lamentablemente, esta terminología podría llevar a la suposición de que los revolucionarios sociales son, o se creen, «apolíticos». Sin embargo, esto sería imposible, ya que todos los modos de transformación social deben desafiar las relaciones de poder existentes y crear nuevas. Por lo tanto, el término «revolución social» debe interpretarse en el sentido restringido de describir el cambio social logrado mediante métodos de afinidad, en lugar de hegemonía.

81 Para un análisis más extenso, véase mi libro *Gramsci Is Dead* (Londres: Pluto Press, 2005).

del XX⁸². A contracorriente tanto de la ortodoxia marxista como del revisionismo socialdemócrata, y en contra de los anarquistas más voluntaristas de su tiempo, argumentó en *Por el socialismo* (1978) que una transformación radical de la sociedad capitalista no podía lograrse ni mediante una revolución instantánea ni mediante una reforma lenta. Anticipándose a Gramsci, Landauer insistió en que las instituciones y relaciones sociales apropiadas debían estar establecidas antes de que pudiera ocurrir cualquier cambio en el orden político. Sin embargo, a diferencia de Gramsci, Landauer no dependía de las instituciones existentes de la sociedad civil como fuente de materia prima, ni de la coerción estatal para lograr la hegemonía. Para él, las nuevas instituciones debían crearse «casi de la nada, en medio del caos» (1978: 20); es decir, junto al sistema de estados y corporaciones, en lugar de dentro de él.

Para esta estrategia, las tácticas apropiadas implicaban una combinación complementaria de desvinculación y reconstrucción. «Destruyamos», sugirió Landauer, «principalmente mediante la realidad suave, permanente y vinculante que construimos» (93). En la medida en que no busca una transición abrupta y total que se aleje de los modos capitalistas de organización social, la estrategia de renovación estructural comparte con el reformismo la

82 Gran parte de la obra de Landauer está ahora disponible en inglés, en la excelente colección editada por Gabriel Kuhn, *Revolution and Other Writings: A Political Reader* (PM Press, 2010).

voluntad de coexistir con sus «enemigos». Sin embargo, la renovación estructural se asemeja más al poder constituyente, en el sentido de que no aporta energía positiva a las estructuras y procesos existentes con la esperanza de mejorarlos. Más bien, busca reducir su eficacia y alcance volviéndolos redundantes. Por lo tanto, la renovación estructural se presenta simultáneamente como una fuerza negativa que actúa contra la colonización de la vida cotidiana por parte del Estado y las corporaciones (lo que Hardt y Negri llaman insurrección y resistencia) y como una fuerza positiva que actúa para revertir este proceso (poder constituyente). Así como lo que Habermas llama «sistema» avanza al filtrarse en las relaciones cotidianas, la renovación estructural avanza a medida que (re)construimos nuestras propias conexiones con los demás y con la tierra.

Si las relaciones sociales existentes se vuelven redundantes, ¿qué las reemplazará? Al igual que Hardt y Negri, Landauer no ofrece una visión de una Nueva Armonía. Más bien, siempre se negó a decir cómo una nueva realidad socialista «debería constituirse en su conjunto» (29). «Necesitamos intentos», argumenta. «Necesitamos la expedición de mil hombres a Sicilia. Necesitamos estas preciosas naturalezas de Garibaldi y necesitamos fracasos tras fracasos y la naturaleza tenaz que no se amedrenta ante nada» (62). De nuevo, las resonancias con el sujeto del poder constituyente –un «sujeto trabajador, un sujeto afirmativo

creativo, productivo»– son fuertes (Hardt y Negri, 1994: 309). Pero donde Hardt y Negri parecen mantener la fe en lo que solía llamarse las masas, Landauer no aceptó las cualificaciones revolucionarias del proletariado como una entidad abstracta⁸³. Más bien, creía que el sujeto revolucionario solo podía crearse mediante un proceso que debía comenzar y continuar como una proliferación de un gran número de luchas pequeñas y relativamente dispares. Estas luchas podían vincularse mediante el compromiso con la construcción de alternativas socialistas no estatistas, pero nunca totalizarse –ni siquiera pluralizarse o casi universalizarse– mediante la mediación de una identidad global.

El último punto que quisiera abordar se centra en la perspectiva de Landauer sobre la naturaleza de los vínculos entre la vida cotidiana y las estructuras y procesos sociales y políticos. En una formulación que los teóricos postestructuralistas tendrían que aprobar, Landauer afirma que el capitalismo «no es realmente una cosa, sino una nada que se confunde con una cosa» (1978: 132). Es decir, entiende el capitalismo como un conjunto de relaciones entre individuos y grupos humanos, una realidad o forma de

83 De hecho, en sus momentos de intensa polémica antimarxista, Landauer suena más bien clasista. Dado que el socialismo aspira a la abolición del proletariado, argumentaba, «no tenemos por qué considerarlo una institución especialmente beneficiosa para la mente» (1978: 49). Para él, el proletariado no era una clase de «revolucionarios naturales», sino de «trabajadores incultos de nacimiento» (69).

ser en común. Landauer analiza el Estado, el derecho y la administración de la misma manera: no como instituciones en el sentido sociológico, sino como «nombres para la fuerza entre hombres [y mujeres]» (132). Para Landauer, pues, dado que el capitalismo y el Estado –y, por supuesto, también el socialismo– son modos de coexistencia humana, cambiar estas macroestructuras implica en gran medida cambiar las microrrelaciones: las nuevas formas «se hacen realidad solo en el acto de realizarse» (138). Como práctica de cambio de la realidad, de darse a uno mismo y a las propias comunidades nuevas realidades en el contexto de otros seres y comunidades, espero haber dejado claro que la renovación estructural es intersubjetiva y profundamente ética en el sentido lacaniano que he delineado anteriormente.

Para resumir y aclarar el argumento principal de este capítulo, sugiero que la lógica de la afinidad debe entenderse como el surgimiento de una tradición anarquista de teoría y práctica que rechaza la lucha por la hegemonía, tanto como dominación sobre otros a través del Estado como como dirección "consensual" de otros mediante influencia ideológica o "concienciación". Esta lógica, he argumentado, es perceptible en tácticas como IMC, RTS, FNB (Comida no Bombas), el zapatismo y el indigenismo, que tienen una amplia influencia en los círculos activistas radicales contemporáneos. Los elementos clave de esta lógica (post)anarquista de la afinidad son: el deseo de crear

alternativas a las formas estatales y corporativas de organización social, trabajando "junto" a las instituciones existentes; procediendo en esto mediante la desvinculación y la reconstrucción en lugar de la reforma o la revolución; con el fin de crear no una nueva totalidad cognoscible (contrahegemonía), sino de posibilitar experimentos y el surgimiento de nuevas formas de subjetividad; y, por último, centrarse en las relaciones entre estos sujetos, en nombre de la invención de nuevas formas de comunidad (Day, 2001b).

Conclusión

Para concluir, y en respuesta a los numerosos comentarios sobre mi trabajo, quisiera reiterar que no afirmo que los movimientos sociales de las décadas de 1960 y 1980 hayan sido completamente superados por una lógica política sin precedentes. Como siempre ocurre con un análisis genealógico, no se trata de una ruptura radical, sino de una coexistencia precaria, una serie de sutiles cambios en la alineación de fuerzas que muestran los límites de una lógica hegemónica para ciertos tipos de transformación social. Esto significa que soy plenamente consciente de (a) la existencia de un orden relativamente hegemónico y (b) la necesidad de luchas contrahegemónicas para lograr cambios

totalizadores dentro de dicho orden. Sin embargo, me distancio del (neo)liberalismo y del (pos)marxismo al sugerir que las luchas no hegemónicas también tienen su lugar, en la medida en que son más efectivas para crear nuevos mundos en los cascarones, en los márgenes y en las grietas del orden dominante actual. Para mí, no se trata de descubrir el «mejor» modo de cambio social que sea superior en cualquier momento y lugar. Más bien, defiendo y practico en mi propia vida lo que Arundhati Roy ha llamado una «biodiversidad de resistencia». El propósito de este capítulo, por lo tanto, no es establecer una hegemonía de prácticas no hegemónicas, pues eso sería claramente ridículo. Se trata, más bien, de desplazar la hegemonía de la hegemonía para dar cabida a la creación de alternativas. En mi experiencia, este es el más difícil y menos gratificante de todos los modos de cambio social. Pero también es uno de los más importantes y por eso vuelve a salir de las sombras.

Referencias

- Alfred, Taiaiake (1999). Paz, Poder, Rectitud: Un Manifiesto Indígena. Don Mills, Ontario: Oxford University Press.
- Agamben, Giorgio (1993). La comunidad venidera (trad. de M. Hardt). Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.

- Antliff, Allan (2003). 'Anarquía en el arte: Estrategias de disidencia'. *Estudios Anarquistas* 11(1):66–83.
- Bagguley, Paul (1992). «Cambio social, la clase media y el surgimiento de “nuevos movimientos sociales”: un análisis crítico». *Sociological Review* 40(1): 26–48.
- Bahro, Rudolf (1986). *Construyendo el Movimiento Verde*. Filadelfia: New Society Publishers.
- Bertram, Benjamin (1995). «Nuevas revoluciones sobre la política “revolucionaria” de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe ». *Boundary 2* 22(3): 81–110.
- Buber, Martin (1958) [1949]. *Senderos en la utopía*. Boston: Beacon Press.
- Buchanan, Ian (2002). «¿Qué es la “antiglobalización”? Prefiero no decirlo». *Revista de Educación, Pedagogía y Estudios Culturales* 24: 153–155.
- Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. (2000). *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos sobre la izquierda*. Londres y Nueva York: Verso.
- Cleaver, Harry (1998). «Los zapatistas y el tejido electrónico de la lucha». En J. Holloway y E. Peláez (eds.). *Zapatista: Reinventando la revolución en México*. Londres: Pluto Press.
- Cohen, Robin y Rai, Shirin (2000). *Movimientos sociales globales*. Londres: Athlone.

Crossley, Nick (2003). Entendiendo los movimientos sociales. Buckingham: Open University Press.

Day, Richard JF (2001a). «¿Quiénes somos este nosotros que otorgamos el don? Teoría política de los nativos americanos y la tradición occidental». Horizontes Críticos 2(2): 173–201.

— (2001b). 'Ética, afinidad y las comunidades futuras'. Filosofía y crítica social 27(1): 21–38.

Derrida, Jacques (1999). Cyber–Marx: Ciclos y circuitos de lucha en el capitalismo de alta tecnología. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

— (1994). Espectros de Marx. Londres y Nueva York: Routledge.

Eisenstein, Z. (1979). «Desarrollo de una teoría del patriarcado capitalista y el feminismo socialista». En «Patriarcado capitalista y la defensa del feminismo socialista». Nueva York y Londres: Monthly Review Press.

Firestone, S. (1970). La dialéctica del sexo: argumentos a favor de la revolución feminista. Nueva York: William Morrow.

Foucault, Michel (1972). La arqueología del conocimiento. Londres: Routledge.

Gamson, William A. (1992). «La psicología social de la acción colectiva». En A. Morris y C. Mueller (eds.). Fronteras en la teoría de los movimientos sociales. New Haven, CT: Yale University Press.

Geras, Norman (1987). «¿Posmarxismo?», *New Left Review* 163: 40–83.

Graeber, David (2002). 'Los nuevos anarquistas'. *New Left Review* 13: 61–73.

Grossberg, Lawrence (1992). *Tenemos que salir de aquí*. Nueva York y Londres: Routledge.

Habermas, Jürgen (1987). *La teoría de la acción comunicativa*, vol. 2. Boston: Beacon Press.

Hall, Stuart (1983b). «El gran espectáculo de la derecha». En S. Hall y M. Jacques (eds.). *La política del thatcherismo*. Londres: Lawrence & Wishart.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2001). «Respuesta». *Repensando el Marxismo* 13(3/4): 236–43.

— (2000). *Imperio*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

— (1994). *El trabajo de Dioniso: crítica de la forma estatal*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hawley, J (ed.) (2001). *Postcolonial, Queer: Intersecciones teóricas*. Albany: SUNY Press.

Held, David, y McGrew, Anthony (2002). *Globalización y antiglobalización*. Oxford: Polity Press.

Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: El significado de la revolución hoy*. Londres y Sterling, VA: Pluto Press.

Jordan, John (1997). «Entrevista con Naomi Klein». Los Anarchivos 4(9). <www.ainfos.ca/A-Infos97/4/0552.html>.

Jordan, Tim (2002). ¡Activismo! Acción directa, hacktivismo y el futuro de la sociedad. Londres: Reaktion Books.

Keck, Margaret y Sikkink, Kathryn (1998). Activistas sin fronteras. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kellner, Douglas (1990). La televisión y la crisis de la democracia. Boulder y San Francisco: Westview Press.

Kickingbird, K. (1984). «Soberanía india: La experiencia estadounidense». En Leroy Little Bear, Menno Boldt y J. Anthony Long (eds.). Caminos hacia la autodeterminación. Toronto: University of Toronto Press.

Klein, Naomi (2001). 'Reclamando los bienes comunes'. New Left Review 9: 81–9.

Lacan, Jacques (1992). La ética del psicoanálisis. Londres: Routledge.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985). Hegemonía y estrategia socialista. Londres: Verso.

Landauer, Gustav (1978) [1911]. Por el socialismo. San Luis: Telos Press.

Leiss, William (1972). La dominación de la naturaleza. Boston: Beacon Press.

Lorenzano, Luis (1998). «Zapatismo: Recomposición del Trabajo, Democracia Radical y Proyecto Revolucionario». En J. Holloway y E. Peláez (eds.). *Zapatista: Reinventando la Revolución en México*. Londres: Pluto Press.

Maracle, Lee (1996). *Soy mujer: Una perspectiva nativa sobre sociología y feminismo*. Vancouver: Press Gang Publishers.

Marule, Marie Smallface (1984). «Gobierno tradicional indio: Del pueblo, por el pueblo, para el pueblo». En Leroy Little Bear, Menno Boldt y J. Anthony Long (eds.). *Caminos hacia la autodeterminación*. Toronto: University of Toronto Press.

McNally, David (2002). *Otro mundo es posible: globalización y anticapitalismo*. Winnipeg: Arbeiter Ring.

Melucci, Alberto (1989). *Nómadas del presente*. Londres: Hutchinson Radius.

Milstein, Cindy (2002). "¿Qué hay en un nombre?" *Harbinger* 2(1). <<http://www.social-ecology.org/harbinger/vol2no1/name.html>>.

Mohanty, Chandra T. (2003). *Feminismo sin fronteras: Descolonizando la teoría, practicando la solidaridad*. Durham, Carolina del Norte y Londres: Duke University Press.

Monture–Angus, Patricia (1999). *Avanzando: Soñando con la independencia de las Primeras Naciones*. Halifax: Fernwood.

- Offe, C. (1985). 'Nuevos movimientos sociales: Desafiando los límites de la política institucional'. *Investigación Social* 52(4): 817–68.
- Panitch, Leo (2001). *Renovando el socialismo: democracia, estrategia e imaginación*. Boulder: Westview Press.
- Press, Andrea Lee (1991). *Mujeres viendo televisión: Género, clase y generación en la experiencia televisiva estadounidense*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Pulido, Laura (1998). *Ambientalismo y justicia económica: Dos luchas chicanas en el suroeste*. Tucson: University of Arizona Press.
- Rochlin, James F. (2003). *Vanguardias revolucionarias en América Latina: Perú, Colombia, México*. Boulder y Londres: Lynne Rienner.
- Ronfeldt, David, Arquilla, John, Fuller, Graham y Fuller, Melissa (1998). *La 'guerra social en redes' zapatista en México*. Santa Mónica, CA: Rand Corporation.
- Sassen, Saskia (1998). *El malestar en la globalización*. Nueva York: The New Press.
- Shalem, Yael, y Bensusan, David (1994). 'Sociedad civil: El paciente traumático'. *Angelaki* 1(3): 73–92.
- Smith, Jackie y Johnston, Hank (eds.) (2002). *Globalización y resistencia: Dimensiones transnacionales de los movimientos sociales*. Nueva York y Oxford: Rowan & Littlefield.

Starr, Amory (2000). *Nombrando al enemigo: Los movimientos anticorporativos confrontan la globalización*. Londres y Nueva York: Zed Books.

Tarrow, Sidney (2001). «Política transnacional: Contención e instituciones en la política internacional». *Revista Anual de Ciencias Políticas* 4: 1–20.

Touraine, Alain (1992). «¿Más allá de los movimientos sociales?», *Teoría, cultura y sociedad* 9:125–145.

Uzelman, Scott (2002). *Catalizando la comunicación participativa: el Centro de Medios Independientes y la política de acción directa* (tesis de maestría). Burnaby, BC: Universidad Simon Fraser.

Williams, Raymond (1973). «Base y superestructura en la teoría cultural marxista». *New Left Review* I 82: 3–16.

Žižek, Slavoj (1994). *Las metástasis del disfrute*. Londres: verso.

VII. LA CONSTELACIÓN DE LA OPOSICIÓN

Jason Adams

Introducción: La constelación de N30

Las protestas que tuvieron lugar en todo el mundo el 30 de noviembre de 1999 (N30) fueron verdaderamente sin precedentes. Marcaron un importante punto de inflexión en las luchas cada vez más fragmentadas de los nuevos movimientos sociales, contruidos en torno a diversas formas de política antiautoritaria, política identitaria y política ecológica, así como a la política tradicional de lucha de clases. En el resurgimiento cultural contra el universalismo posterior a la década de 1960, los nuevos movimientos sociales buscaron continuamente crear un espacio autónomo para la particularidad de la juventud, las

personas queer, las mujeres y las personas racializadas, así como para la ecología general del planeta. Si bien se han logrado enormes avances desde entonces, la desventaja ha sido que, en general, no han articulado con éxito las interseccionalidades de estas diversas opresiones y resistencias. Este fracaso ha resultado en una política fragmentada y centrada en un solo tema, sin otra opción visible que la actividad política reformista, en lugar de transformadora. Al mismo tiempo, los movimientos tradicionales de clase han estado en continuo declive debido al auge de la economía neoliberal global desde la década de 1980. Ante tales circunstancias, los sindicatos a menudo han optado simplemente por "proteger a los suyos", dejando a la mayoría de las mujeres, personas racializadas, inmigrantes y estudiantes de bajos ingresos a su suerte. A lo largo de las tres décadas posteriores a la década de 1960 y hasta bien entrados los últimos años del siglo XX, parecía que el reformismo estaba destinado a convertirse en la nueva realidad de los movimientos sociales.

El N30 marcó un punto de inflexión porque articuló por primera vez la interconexión irreducible que se experimentaba, pero no se reconocía, en la praxis de los movimientos sociales contemporáneos. Nunca antes habían convergido tantos grupos y perspectivas divergentes, aglutinando y desmantelando con éxito a un «enemigo común», como lo hicieron las decenas de miles de personas

que llenaron las calles de Seattle y de docenas de otras ciudades del mundo (de Armond, 2001: 201). [...]

La desintegración de la hegemonía

Varios años después de los acontecimientos de mayo de 1968, Michel Foucault argumentó que estos habían transformado fundamentalmente los fundamentos sobre los que se desarrollaría el juego de la guerra (Foucault, 1980: 116). En lugar de que el conflicto emergiera principalmente en el nivel macropolítico del lugar de trabajo o el Estado nacional, se produjo un desplazamiento hacia el ámbito micropolítico de la vida cotidiana, encarnado en las prácticas capilares, entrelazadas y conflictivas, de los sujetos individuales. Esta constatación empírica se entrelazó con el análisis teórico de Foucault de que, desde el siglo XVIII, la forma del poder comienza a transformarse de una de represión de sujetos individuales a una de represión y creación de sujetos individuales. En consecuencia, un movimiento para liberar a la clase trabajadora como subjetividad podría no ser realmente liberador en absoluto; sin un análisis de la red de poder, los trabajadores "emancipados" aún podrían imponer políticas autoritarias, racistas, sexistas y heteronormativas en la nueva sociedad

que crean⁸⁴. La razón es que los "trabajadores" como subjetividad han sido creados por el poder. Aunque sostuvo que el poder había estado operando de esta manera durante más de dos siglos cuando él escribía, también sostuvo que esta comprensión del poder como una red no se volvió pensable hasta los eventos de mayo de 1968. Curiosamente, para algunos esta perspectiva es fundamentalmente sombría en el sentido de que con la muerte del sujeto se dice que también hay una muerte concomitante de la resistencia; sin embargo, Foucault argumentó que lejos de limitar la resistencia, esta transformación multiplicó sus posibilidades en literalmente miles de nuevas arenas de conflicto (Foucault, 1980: 111). Estas áreas son los espacios políticos en los que los nuevos movimientos sociales surgieron como fragmentos en las décadas de 1970 y 1980, cada uno definiendo reductivamente su particularidad única en la forma de una nueva forma de universalidad.

Al igual que Foucault, André Gorz argumentó que los cambios fundamentales en la sociedad estaban llevando al desplazamiento del proletariado industrial como agente del cambio social y, en su lugar, a una "no-clase" fragmentada de no trabajadores. Sin embargo, para Gorz, el cambio era principalmente económico: el de la transición global hacia una economía de servicios neoliberal bajo la tutela global de

84 El historial empírico de la «emancipación» clasista en Rusia, China, Cuba y el resto del Imperio Soviético habla por sí solo a este respecto. Véase Marcuse (1985).

Ronald Reagan y Margaret Thatcher. Por supuesto, esto tendría grandes implicaciones, ya que la izquierda había argumentado desde sus inicios que el proletariado industrial era el pilar central del cambio social debido a su posición estratégica en la economía. En el mundo posfordista de trabajo temporal, producción justo a tiempo y automatización cada vez mayor, esta esperanza era cada vez menos factible. Sin embargo, al igual que Foucault, Gorz argumentó que, en lugar de significar el fin de la posibilidad logística del conflicto social transformador, este cambio permitiría el surgimiento libre de una amplia gama de nuevos movimientos sociales fuera de los límites normalizadores de la "lucha de clases". Estos movimientos estaban constituidos, en gran medida, por quienes ya habían sido marginados del sistema durante algún tiempo; Tales posicionamientos podrían, por lo tanto, conducir a un movimiento común en favor de la «producción autónoma» (es decir, la producción local para el consumo local) fuera de los límites del sistema de trabajo asalariado. Gorz esperaba que este cambio económico, paradójicamente, sirviera como partera de una futura sociedad «poscapitalista, posindustrial y possocialista» centrada en el tema común de «la liberación del tiempo y la abolición del trabajo» (Gorz, 1982: 2)⁸⁵.

85 La economía de subsistencia como alternativa al neoliberalismo global ha sido defendida más recientemente —y con mucho más detalle— por ecofeministas como Maria Mies y Veronka Bennholdt-Thomsenn.

Entre ambos, Gorz y Foucault contribuyeron a sentar las bases teóricas de las nuevas teorías sobre movimientos sociales que surgieron en los años posteriores. Los principales teóricos en esta línea, como Alain Touraine y Alberto Melucci, coincidieron en gran medida con estas observaciones básicas sobre la transición hacia una sociedad poshegemónica y posindustrial. Touraine, por ejemplo, argumentó que la disolución de una base principalmente económica del poder implicaba que la identidad del antiguo trabajador industrial se transformaría en la del «individuo, miembro de comunidades primarias» (Touraine, 1988: 5)⁸⁶. Estos individuos fragmentados se convertirían posteriormente en los nuevos centros de agitación social; en otras palabras, lo que había sido una sociedad más o menos cohesionada «se convierte por completo en un campo de conflictos» en la era posindustrial. Como resultado de este cambio en el centro del conflicto, se convenció de que «la era de las revoluciones [...] estaba llegando a su fin», mientras que una nueva era de conflicto permanente y democracia participativa surgiría para reemplazarla (ibid.: 148). Sin embargo, Touraine no veía estos conflictos emergentes como completamente descentralizados; de hecho, sentía que en cada período histórico surgiría una competencia entre movimientos por la posición de la hegemonía. Quizás iluminando algunos aspectos marxistas autoritarios residuales dentro de su pensamiento, extrapoló

⁸⁶ Barbara Epstein y muchos otros comentaristas han confirmado la naturaleza antiautoritaria del movimiento antiglobalización.

aún más a partir de esto que el rol del investigador era determinar previamente qué movimiento era probable que fuera para ayudar a que se desarrollara. Sin embargo, el único movimiento que nunca podría llegar a ser central para Touraine fue el anarquismo, que asoció ciegamente con el terrorismo, para justificar su rechazo a cualquier sensibilidad anarquista como un aspecto principal de los nuevos movimientos sociales (ibid.: 129). Este punto bastante problemático es precisamente donde la perspectiva más heterodoxa, antiautoritaria e igualitaria de Melucci se vuelve particularmente útil como medio para corregir las limitaciones en Touraine.

Melucci había sido alumno de Touraine y, por lo tanto, compartía varias perspectivas con él; sin embargo, como era de esperar, también rechazaba aspectos importantes del pensamiento de Touraine. Coincidió, por ejemplo, en que los nuevos movimientos sociales se desarrollaban en el espacio de la vida cotidiana y que rechazaban la aspiración de «tomar el poder» que tanto había cautivado a los movimientos que los precedieron. Sin embargo, rechazaba la idea de Touraine de que el ascenso y la caída del movimiento hegemónico resultan necesariamente en la periodización de la historia, ya que esto implicaría que existía algún tipo de jerarquía natural de opresión subyacente a la vida social. Contra este análisis esencialmente marxista, argumenta que «la idea de Touraine del movimiento central todavía se aferra a la

suposición de que los movimientos son un personaje, actores unificados que desempeñan un papel en el escenario de la historia» (Melucci, 1989: 202). También rechazó la creencia de su maestro de que el rol del investigador era "convertir" pedagógicamente a los actores a un nivel superior de comprensión de alguna manera inaccesible para ellos; al igual que Foucault, argumentó que el rol del investigador era, en cambio, de mutualidad e intercambio igualitario. Y en línea con Gorz, Melucci argumentó que, en contra del marxismo clásico, la "lucha de clases" de principios del siglo XIX no era tanto entre los recién proletarizados y la burguesía como entre las élites y las comunidades tradicionales de subsistencia no proletarizadas (ibid.: 189). Al argumentar esto, demostró ampliamente su creencia de que los "nuevos" movimientos sociales, de hecho, tenían raíces que se remontaban siglos atrás a las luchas de aquellos cuyos medios de existencia siempre habían resultado superfluos y ajenos (en lugar de fundamentales) a las estructuras oficiales del capitalismo. Al hacerlo, Melucci fue más allá de Foucault al demostrar que la micropolítica, en última instancia, tenía un efecto no sólo en las prácticas de la vida cotidiana sino también en el funcionamiento de las instituciones (ibid.: 208).

En los últimos años, las obras de Gorz, Touraine, Melucci y otros teóricos de los nuevos movimientos sociales de la década de 1980 han sido objeto de fuertes críticas por centrarse exclusivamente en la fragmentación de los

movimientos sociales y por evitar cómo esta ha conducido a nuevas formas de reduccionismo y, por consiguiente, también a la cooptación. El análisis fenomenológico de Peyman Vehabzadeh sobre los movimientos sociales contemporáneos es quizás uno de los más singulares y desafiantes que han surgido entre ellos, empleando las ideas de Martin Heidegger y Reiner Schürmann por primera vez en este campo. Su argumento se basa básicamente en que las teorías sociológicas positivistas que surgieron antes de él tendían a dar por sentadas la identidad individual, la «referencialidad última» y la democracia liberal: esta falta de espíritu crítico se considera una contradicción con lo «nuevo» de su teoría y, en última instancia, un refuerzo de la continuidad de lo actual. Esto se debe a que "no pueden ver las grandes implicaciones de su afirmación de que la sociedad como una totalidad ha llegado a su fin", que es que la sociología, en su papel histórico como legitimación de la sociedad existente, también ha llegado a su fin. La contribución de Vahabzadeh va más allá de estas "sociologías de la acción" a lo que él llama una "sociología de las posibilidades" que "se prepara para el giro" al estudiar "las entidades actuales y los arreglos fenomenales" (Vehabzadeh, 2000: 343–5). En este proyecto de redefinir la teoría de los nuevos movimientos sociales dentro de un marco más crítico y posfundacionalista, Vehabazadeh cuestiona la mayoría de los supuestos subyacentes de quienes lo precedieron; en lugar de aceptar la subjetividad de la identidad como "natural", señala que, de hecho, se

construye, ya que, como argumenta Schürmann, "la identidad no precede al conflicto, sino que nace del conflicto" (ibid.: 71).

Este nacimiento de la identidad es lo que él denomina la «articulación de la experiencia» que posibilita la acción colectiva de los movimientos sociales contemporáneos. Sin embargo, es importante recordar que la articulación de la experiencia en este sentido no es un mero acto de la voluntad, sino principalmente un reflejo de la época en la que se sitúan los sujetos. Para ilustrar esto con mayor claridad, Vehabzadeh utiliza a los zapatistas; para construir la posibilidad de un movimiento social relevante, se construyó una identidad zapatista «articulando la experiencia de injusticia y opresión» sufrida por los mayas chiapanecos. Esto fue posible gracias a la reforma agraria de 1992, que «colapsó el imaginario social hegemónico» del México de las tres culturas que habían sido ganadas por Emiliano Zapata y sus camaradas en la Revolución Mexicana. A medida que los zapatistas avanzaron hacia el nuevo imaginario social contrahegemónico, su experiencia articulada como chiapanecos mayas 'retrocedió' hacia la población general, ampliando y diversificando así la lucha. En resumen, los zapatistas pudieron romper los límites de la hegemonía del régimen neoliberal mexicano al construir un poder paralelo contrahegemónico autónomo de la oficialidad de la democracia liberal (Vahabzadeh, 2000: 259); por lo tanto, se puede ver que 'ofrecen al mundo la

primera praxis revolucionaria no teleocrática' de 'utopía sin nombre' (ibid.: 315). Este tipo de praxis transgresora es precisamente lo que Vehabzadeh ve como el aspecto más prometedor de los movimientos sociales más recientes. Al rechazar el discurso de los derechos bajo el liberalismo, los movimientos sociales contemporáneos también rechazan su transformación en sujetos del orden existente, lo que supone un paso importante más allá de los nuevos movimientos sociales en los que se centraban Gorz, Touraine y Melucci.

Ahora contamos con un breve esquema de cómo diversos teóricos han conceptualizado este cambio a nivel teórico; sin embargo, no comprenderíamos realmente su complejidad sin examinar al menos un par de ejemplos con mayor detalle. Por lo tanto, analizaremos primero la ecología profunda y luego el feminismo de tercera ola a través de la «sociología de las posibilidades» de Vehabzadeh para comenzar a visibilizar este mapa emergente. En la última década, los movimientos radicales de ecología profunda han articulado una experiencia común en un movimiento a través de la crítica «primitivista» de la civilización industrial, planteada por John Zerzan y otros simpatizantes de su visión (Zerzan, 1994: 145)⁸⁷. Los primitivistas argumentan que la totalidad de la civilización industrial debería abolirse para

87 Desde entonces, el primitivismo y sus ideologías relacionadas se han convertido en una base filosófica importante para movimientos como Earth First y el Frente de Liberación de la Tierra.

recrear el espacio en el que la humanidad y el resto de la Tierra podrían potencialmente recuperar la «naturaleza libre» que tan completamente se domesticó (ibid.: 146). Según Zerzan, esta domesticación surgió como resultado directo de la especialización y la división del trabajo, comenzando con la llegada de la agricultura y aumentando con cada desarrollo tecnológico. Por lo tanto, la especialización «funciona para disolver la responsabilidad moral a medida que contribuye al logro técnico», lo que, como ha argumentado Zygmunt Baumann, en última instancia permite que eventos como el Holocausto o la tala masiva de bosques ocurran sin oposición (Zerzan, 1999: 2). Un argumento, cuando menos, provocador, pero lo que muchos de sus partidarios no comprenden es que Zerzan basa gran parte de su crítica de la civilización en el trabajo de ecologistas profundos como Arne Naess, quienes a su vez se basan en una comprensión heideggeriana del ser. Además, Zerzan se apoya considerablemente en teóricos tempranos de la Escuela de Frankfurt, como Max Horkheimer y Theodor Adorno, en su libro *Dialéctica de la Ilustración*⁸⁸. Es a este libro, seguido de una consideración de Arne Naess, al que nos dirigimos ahora para comprender

⁸⁸ La ironía aquí es que si bien argumenta enfáticamente contra el "posmodernismo" y el marxismo a favor de un anarquismo más "anarquista", rara vez cita a pensadores anarquistas y a menudo cita a posestructuralistas y marxistas no ortodoxos para respaldar sus teorías.

algunas de las bases teóricas fundamentales del movimiento primitivista.

En este libro, Horkheimer y Adorno examinan la naturaleza de una sociedad basada en la «racionalidad» de una manera profundamente crítica que desafía muchas de las creencias básicas de la civilización occidental y expone sus usos ocultos. Señalan, por ejemplo, que filósofos de la Ilustración como Francis Bacon esperaban «desencantar» el mundo mediante una noción de racionalidad universal que, en última instancia, racionalizaba el dominio de toda la naturaleza y la realidad mediante la búsqueda del conocimiento. El resultado, afirman, es que todos los intentos de Ilustración finalmente se han visto envueltos en relaciones de dominación y falta de libertad; «el poder del sistema sobre los seres humanos aumenta con cada paso que dan para alejarse del poder de la naturaleza», ya que la naturaleza, al igual que el hombre, se reduce a aquello que es útil para el aparato económico (Adorno y Horkheimer, 2002: 31). Tras la Ilustración, todas las sociedades preagrícolas se definen como «bárbaras», ya que, en lugar de «dominar la naturaleza» en el sentido baconiano, permiten que esta autoorganice su propia abundancia y viva conscientemente dentro de los patrones de sus ciclos naturales. En contra de lo que Zerzan denomina los preceptos domesticadores de la civilización, señalan que «la abundancia no necesita ley, y la acusación de anarquía por parte de la civilización suena casi como una denuncia de la

abundancia» (ibid.: 51). La nueva dominación que emerge con la Ilustración se refuerza tautológicamente, de modo que la indefensión de las mujeres, los judíos y la naturaleza en diversos momentos de la historia simplemente naturaliza su continua explotación y opresión. Mientras tanto, el auge concomitante de la industria cultural garantiza que cualquier divergencia fuera del ámbito de la civilización que impone sea erradicada total e inmediatamente; «la existencia en el capitalismo tardío es un rito permanente de iniciación. Todos deben demostrar que se identifican plenamente con el poder que los domina» (ibid.: 124). Esta «erradicación» se produce mediante su redespliegue como ejemplos «condenados a la impotencia económica [...] del solitario excéntrico» (ibid.: 106), aunque también es cierto que incluso quienes no se resisten se ven cada vez más aislados. Un punto importante, sobre el que Zerzan se basa, es que esto ocurre mediante el avance de la tecnología y las comunicaciones; la radio, la televisión y los automóviles, irónicamente, crean sujetos que «se vuelven cada vez más parecidos. La comunicación de masas hace que las personas se conformen al aislamiento» (ibid.: 184).

Aunque la crítica es profunda e importante en su análisis de la civilización, Horkheimer y Adorno aún se aferran a la referencialidad última de Veblen; en este caso, se trata de una crítica "dialéctica" en la que la civilización reemplaza al capital como base, para reducir todas las demás opresiones "superestructurales" a una única ubicación. Esto

se hace evidente en aquellos sectores del movimiento de ecología profunda actual que no logran ver cómo las formas de ser de la flora y la fauna podrían ser de igual importancia que las formas de ser humanas y que ignoran los casos de carnicería humana masiva como un correctivo "natural" de una forma u otra. Un intento de remediar esta situación, si se toma su retórica al pie de la letra, se encuentra en el proyecto de toda la vida de Murray Bookchin, el Instituto de Ecología Social; en teoría, se suponía que era una especie de síntesis de los movimientos sociales humanos y ecológicos. Sin embargo, al igual que con Horkheimer y Adorno, la perspectiva de Bookchin es en realidad otra forma de referencialidad última; En lugar de un marco biocéntrico, se basa en uno antropocéntrico que afirma que el hombre explota la naturaleza porque el hombre explota al hombre como característica central del capitalismo (Bookchin, 1990: 24). Hoy, sin embargo, hay indicios de que esta polarización está empezando a disolverse; Arne Naess, quien acuñó el término ecología profunda en 1973, ha repudiado en los últimos años las corrientes más polarizadas del movimiento. En cambio, ha abogado por un enfoque más pragmático con la esperanza de que los movimientos sociales no se vean obligados a oponerse directamente entre sí. En una entrevista de 1997, afirmó que «no hay contradicción entre los humanos y la naturaleza» (Naess, 1997: 20), citando como prueba los miles de años de presencia humana preindustrial en Alaska. Va más allá al argumentar que, debido a la interconexión fundamental de los movimientos

sociales contemporáneos, los ecologistas del Norte no deberían esperar que la gente del Sur se involucre en políticas que amenacen su propia supervivencia. Más bien, aboga por una cooperación pragmática entre diferentes tipos de activistas en diversas partes del mundo para maximizar el potencial de transformación que conlleva (ibid.: 21). Esta afirmación, sin duda, sorprendería a algunos, ya que la definición de ecología profunda de Naess se basa esencialmente en que todas las formas de ser tienen un derecho intrínseco a existir, independientemente del llamado baconiano a arrasar la flora y la fauna simplemente para satisfacer el deseo humano. Sin embargo, es precisamente este tipo de disposición pragmática a la revisión para desarrollar una perspectiva antifundacionalista más profunda la que permitirá que las interconexiones entre los diferentes movimientos se hagan visibles y viables.

[...]

Al igual que Horkheimer y Adorno, (muchas) feministas se aferran persistentemente a una referencialidad última, en este caso el patriarcado, que sustituye a la civilización, al capital o a cualquier otra cosa que se considere la opresión fundamental, para introducir la reducción de todas las demás opresiones a un único lugar. Las consecuencias de esto se pueden ver en la forma en que Riot Grrrl fue finalmente recuperada en el espectáculo cultural estadounidense; a finales de la década de 1990, las "Riot Grrrls" domesticadas y de fabricación corporativa, como

Courtney Love, dominaban el entorno mediático construido en torno al tema. Las revistas, cada vez más dóciles, Bitch and Bust también dan testimonio del legado que dejaron los aspectos reduccionistas del movimiento. La otra cara de esto es que muchas de quienes se resistieron a esta incorporación lo hicieron solo para abrazar lo que se convirtió para ellas en un nuevo universalismo, lo que llevó a la valorización de una militancia subjetivista bastante superficial por encima del radicalismo más profundo e intersubjetivista que había sido su potencial inicial. Sin embargo, al igual que con el movimiento de la ecología profunda, en los últimos años se han traído señales de que esta polaridad corrosiva y desradicalizada ha comenzado a desmoronarse a medida que surgen nuevas formas más pragmáticas.

Un ejemplo obvio sería el movimiento Riot Grrrl⁸⁹ contemporáneo. Nomy Lamm, quien apareció en el primer libro de Naomi Klein para su fanzine, *I'm so fucking beautiful* (Soy tan jodidamente hermosa, Klein, 1999: 289)⁹⁰. Lamm se ha involucrado cada vez más en los movimientos

89 Riot grrrl es un movimiento punk feminista underground que comenzó a principios de la década de 1990 en los Estados Unidos en Olympia, Washington, y el gran noroeste del Pacífico, y se ha expandido a al menos otros 26 países. Un movimiento subcultural que combina feminismo, música punk y política. [N. d. t.]

90 Este, por supuesto, fue uno de los primeros libros en delinear la forma posible de lo que en ese momento era un movimiento antiglobalización emergente.

antiglobalización y antibélico, al tiempo que continúa su activismo en la comunidad Riot Grrrl. Y, como es bien sabido, las Lesbian Avengers se han convertido también en uno de los focos más visibles del movimiento antiglobalización en todo el continente⁹¹.

Los movimientos de ecología profunda y Riot Grrrl examinados aquí demuestran claramente cómo la fragmentación de la universalidad –caracterizada por la sustitución del economicismo por nuevas formas de referencialidad última– acabó polarizando a los nuevos movimientos sociales en una prisión dicotómica de ideología. La disyuntiva se convirtió en la cooptación mediante una creciente disposición a ceder en áreas problemáticas «superestructurales», por un lado, o la inmovilización mediante una militancia separatista no estratégica, por el otro. Richard Day ha elaborado una genealogía compleja del surgimiento del multiculturalismo oficial canadiense que arroja luz sobre algunas de las debilidades de la primera tendencia. Su argumento es que el multiculturalismo como proyecto se remonta a las clasificaciones que Heródoto, Platón, San Agustín y sus sucesores hicieron de diversos tipos humanos para convertirlos en sujetos de dominación y control (Day, 1998: 61). En el contexto canadiense, la agenda multiculturalista

91 Las Lesbian Avengers fueron fundadas en 1992 en la ciudad de Nueva York, casi al mismo tiempo que el movimiento Riot Grrrl, con el que comparten numerosos miembros y bases filosóficas.

se comprometió en este proyecto para construir un "problema de diversidad" que solo podría resolverse dentro del discurso normalizado de la unidad canadiense y la democracia liberal mediante una definición del yo anglocanadiense en términos de sus Otros. Day argumenta que la única manera real de crear un espacio político "multicultural" sería fuera de dicho discurso normalizado, dejando abierta una multiplicidad de posibilidades, incluyendo la ruptura del Estado-nación canadiense (ibid.: 23). En lugar de dar por sentada la "historia" lineal del multiculturalismo, comúnmente aceptada, Day utiliza el método genealógico de Foucault, que "fragmenta lo que se creía unificado" en la evolución de un discurso particular como herramienta. En el proceso, establece un paralelismo entre el Imperio romano y sus Otros, y el método griego de "guerra hasta el final" practicado en el exterminio de los pueblos indígenas en lo que eventualmente se convirtió en Canadá. Por supuesto, fueron precisamente actos como estos y eventos posteriores como la Crisis de Octubre de 1970 los que finalmente consolidaron el inglés como la columna vertebral cultural de lo que posteriormente se construyó como una diversidad canadiense ya lograda, lo que Day denomina una «teoría del diseño de la identidad». En los años posteriores a este evento surgió una nueva identidad canadiense, centrada en la metáfora del mosaico como una teoría de la identidad de «libre emergencia», en la que Canadá finalmente comenzó a «otorgar reconocimiento» a sus Otros no canónicos, una iniciativa

aplaudida por filósofos liberales como Taylor y Kymlicka. Este auge del mosaico se produjo mediante la separación de la lengua y la cultura, en el anuncio de Trudeau de que «aunque hay dos lenguas oficiales, no hay una cultura oficial». Sin embargo, como señala Day, cuando Canadá exige el aprendizaje de una de las dos lenguas oficiales, no puede afirmar también que la lengua y la cultura se han separado sin que ello implique que las culturas coloniales victoriosas son de alguna manera más «dignas» de reconocimiento que los inmigrantes o las Primeras Naciones (ibid.: 251). Por lo tanto, sostiene, como Vehabzadeh, que los movimientos multiculturales deben, en última instancia, ir más allá de las diversas recuperaciones democráticas liberales hacia una concepción poshegemónica de un "mosaico sin diseñador" que consiste en "asentamientos descentralizados, no jerárquicos, participativos [...] que serían capaces de defenderse [...] contra el funcionamiento de las formas estatales" (ibid.: 295). En lugar de "ciudadanos", el mosaico sin diseñador estaría habitado por "orfebres", caracterizados no por una naturaleza nómada ni sedentaria sino más bien híbrida e interactúa con ambas. El "artesano" no es el sujeto de una política de identidad particularista sino que es esa forma híbrida que va más allá de lo universal y lo particular, tomando una línea de fuga con la que escapar del imperio (ibid.: 293).

A lo largo de esta sección he demostrado que la fragmentación de la universalidad fue un desarrollo

transformador con implicaciones profundas en las dimensiones en las que los nuevos movimientos sociales llegaron a operar. Si bien, por un lado, este período introdujo un creciente empobrecimiento como resultado del desmantelamiento del keynesianismo, por otro, abrió nuevos espacios para el surgimiento de movimientos más transgresores. Estos nuevos espacios permitieron la articulación de una crítica más radical del poder centralizado, la civilización industrial, la supremacía blanca, el patriarcado, la heteronormatividad y otras múltiples opresiones. En este sentido, se podría decir que, con la caída mundial del comunismo y el keynesianismo, también cayó el pilar hegemónico del economicismo. Sin embargo, como Day ha explicado ampliamente, este período también se caracterizó por una nueva polaridad dentro de los marcos, en última instancia universalistas, que cada movimiento social había articulado por separado. Por un lado, esto significó que estos movimientos se volvieron cada vez más activistas, considerando sus diversos problemas individuales como prioritarios, lo que a su vez condujo a formas de resistencia más militantes en el proceso. Pero, por otro lado, también significó que se volvieron cada vez más vulnerables a la cooptación, ya que otras formas de dominación necesariamente tenían una importancia comparativamente menor, lo que permitió que el compromiso en estas dimensiones «externas» se aceptara más ampliamente como norma. En resumen, esta polaridad significó que los nuevos movimientos sociales en este período se volvieron

más militantes o más reformistas, pero muy rara vez se radicalizaron. Al decir esto, utilizo el término «radical» en un sentido muy específico; no me refiero simplemente a llegar a la raíz de un problema en particular. Más bien, me refiero a tomar como punto de partida la comprensión foucaultiana de que el poder es siempre represivo y creativo, y que no se concentra necesariamente en una sola dimensión, sino que siempre es multidimensional; y que, por lo tanto, la resistencia siempre está interconectada y es irreductible. Si Foucault argumentó que la red de poder existía desde el siglo XVIII, pero no se hizo visible hasta mayo de 1968, yo argumentaría que la red de resistencia existía desde entonces, pero no se hizo visible hasta noviembre de 1999.

El surgimiento de la oposición

Como demostró Day y confirmó Agamben, la recuperación de los nuevos movimientos sociales es posible gracias a que, en lugar de reducir sus opresiones particulares al ámbito clásico de la «lucha de clases», estos movimientos simplemente las redujeron a una categoría más particular, como la raza, el sexo o la civilización. En el proceso, hicieron exactamente lo que los movimientos obreros del pasado habían hecho: negaron fundamentalmente la verdadera multidimensionalidad de la singularidad y, de paso,

redujeron drásticamente importantes potencialidades. Uno de los primeros intentos de cuestionar tanto las tendencias particulares como las universales mediante una conceptualización de la interconexión de los movimientos sociales fue el libro de 1986 «Liberating Theory», compilado por Michael Albert, Noam Chomsky y varios otros vinculados a South End Press. El libro propone una teoría del cambio social que trascendería las formas particulares y universales de fundacionalismo para estar más en consonancia con las explicaciones recientes de la realidad, como la teoría del caos, sin perder el espíritu humanista de la Ilustración (Albert, 1986: 116). Específicamente, los autores argumentan que las partes "separadas" de la realidad siempre actúan juntas, como un todo interconectado e ininterrumpido, ya sea que se refiera a un ecosistema o a un movimiento social. A lo largo de la historia, afirman, los movimientos por el cambio social han sido principalmente de naturaleza "monista" (universal) o "pluralista" (particular), lo cual, según ellos, refleja las herramientas conceptuales fundamentalmente reduccionistas disponibles en ese momento. Continúan explicando que estos conceptos monistas y pluralistas surgieron principalmente dentro de cuatro teorías generales, cada una centrada en cuatro esferas sociales generales: el marxismo (la clase y la economía), el anarquismo (el Estado y la autoridad), el feminismo (el género y la familia) y el nacionalismo (la raza y el sistema-mundo) (ibid.: 12).

Cuando se utilizan por separado como teorías reduccionistas, todas se vuelven problemáticas rápidamente; esta es la perspectiva que se descarta como monista. Sin embargo, un problema similar surge en la comprensión de la pluralista; esta utiliza todas estas teorías, pero solo en la medida en que son «apropiadas» para la dinámica primaria de una situación particular. Frente a ambas, los autores proponen un «holismo complementario» para explicar por qué ni siquiera se puede comprender, por ejemplo, la economía, sin utilizar una combinación entrelazada de las múltiples críticas empleadas por feministas, anarquistas, marxistas y nacionalistas. A pesar de las tendencias de muchos activistas hacia el economicismo, argumentan, lo cierto es que el marxismo por sí solo no conducirá a perspectivas muy profundas, ya que todas las «esferas» se combinan en un todo ininterrumpido (Albert, 1986: 52). En *Liberating Theory*, los autores ilustran la importancia de las interseccionalidades entre esferas como un equilibrio precario de «autonomía dentro de la solidaridad», donde los movimientos sociales se entienden a sí mismos como movimientos autónomos de autodeterminación, por un lado, y como las diferentes facetas de un «movimiento de movimientos» aún mayor, por otro (ibid.: 144). En este sentido, el «holismo complementario» ofrece a los movimientos sociales una poderosa herramienta conceptual, ya que aborda las cuatro esferas simultáneamente, de forma compleja e interconectada, reconociendo que los movimientos dentro

de cada esfera se refuerzan continuamente entre sí de maneras que no siempre son evidentes y que deben articularse. Este concepto cobra especial importancia en el movimiento antiglobalización, donde precisamente este movimiento interconectado de movimientos ha comenzado a surgir por primera vez.

Aunque se reconoce el mérito en el ámbito de la física, existen buenas razones para sospechar que este libro también podría ser un intento de reivindicar las perspectivas de las teorías postestructuralistas de los movimientos sociales para aquellos intelectuales radicales que las valoran, pero que se niegan a ir más allá de la seguridad que ofrecen los preceptos de la Ilustración. Si bien el libro se autoproclamaba «el primero en proponer una política coherente y radical que brinda a activistas y teóricos un marco para comprender el carácter complejo e integrado de las opresiones modernas» (Albert, 1986: contraportada), tan solo un año antes, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe habían publicado un conjunto de conceptualizaciones sospechosamente similares sobre los movimientos sociales en su clásico «Hegemonía y estrategia socialista». De hecho, la mayor diferencia entre ambos libros radica en que Laclau y Mouffe no se esfuerzan por preservar la inviolabilidad de los preceptos de la Ilustración, ya que, al igual que otros posestructuralistas, los consideran una de las principales fuentes del universalismo. Otras diferencias incluyen que no se esfuerzan por justificar positivísticamente sus teorías

mediante una supuesta base científica, ni argumentan que estos movimientos puedan reducirse simplemente a cuatro esferas integrales. Sin embargo, al igual que los autores de *Liberating Theory*, Laclau y Mouffe en general respondieron a la "crisis del marxismo" que fue en gran medida resultado de los nuevos movimientos sociales posteriores a Mayo de 1968. Al no querer rechazar por completo el marxismo en este proceso, trabajaron en los puntos más finos de la teoría de la hegemonía de Gramsci para articular lo que esperaban que pudiera convertirse en una lucha común entre los movimientos de la clase trabajadora y los nuevos movimientos sociales, un proyecto que describieron como "contrahegemonía" (Laclau y Mouffe, 2002).

El impulso para esta teorización fue la creciente sensación de que existía una "necesidad de comprender que el antagonismo tiene diferentes caras; que no se puede simplemente pensar que el antagonismo de clase es el único". Contra la concepción marxista clásica de "igualdad" basada en la eliminación de toda diferencia, la contrahegemonía toma el conflicto y la pluralidad como un hecho necesario, "una lógica de lo que llamamos equivalencia". Este es un concepto importante, porque crea un espacio en el que los movimientos sociales pueden finalmente trascender las trampas gemelas del particularismo extremo marcado por la completa eliminación de la conmensurabilidad por un lado, y la homogeneidad extrema marcada por la completa

eliminación de la diferencia por el otro. La lógica de la equivalencia se articula aún más en el concepto central del "pluralismo agonístico", que se define como "una lucha real contra diferentes posiciones [...] para tener una democracia vibrante" basada en la centralidad del conflicto y la diversidad. El agonismo se diferencia del antagonismo en que este último es "el límite de la objetividad social [...] entre dos fuerzas sociales", donde las relaciones de equivalencia aún no se han articulado en forma de una contrahegemonía. Dado que el antagonismo de clase se convierte así en solo una forma entre muchas, la resolución de la lucha de clases deja de tomar la forma del "conflicto final" y se extiende así a todos los espacios sociales. Sin embargo, todo este enfoque en el conflicto no debe malinterpretarse como algo negativo; como Mouffe ha argumentado en otra parte, si no hubiera divisiones sociales, no habría libertad porque todos pensarían igual. El resultado, en cambio, es que no hay una "meta" teleológica y los movimientos sociales se centran en los medios en lugar de los fines, un punto que Melucci, Vehabzadeh y Agamben también han reconocido. El proyecto de contrahegemonía es, por lo tanto, un proceso de convertir los antagonismos en agonismos o los enemigos en adversarios. Se construye a través de "movimientos estratégicos complejos que requieren negociación entre superficies discursivas mutuamente contradictorias" (Laclau y Mouffe, 2001: 93).

Para articular dicha contrahegemonía, la creencia común de que existe alguna sociedad objetiva "ahí afuera" que no ha sido construida por el poder sería una de las primeras cosas que se deberían desafiar. La articulación de la equivalencia se basa en esta comprensión, ya que la articulación de una contrahegemonía establece una relación entre elementos que modifica así su identidad, dando como resultado un discurso compartido y un proyecto común. Pero en lugar de ocurrir a través de la noción simplista de cuatro esferas primarias, "la práctica de la articulación [...] consiste en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el significado [...] toda práctica social es, por lo tanto, [...] articuladora" (Laclau y Mouffe, 2001: 113). Las relaciones de equivalencia son, por lo tanto, necesarias para salvar la multiplicidad de diferencias que surgirán entre prácticas sociales virtualmente infinitas, ya que los movimientos sociales que han surgido de estas prácticas han adoptado una epistemología particularista. La construcción de una contrahegemonía, por lo tanto, "debería tener lugar a través de una confrontación con prácticas articuladoras antagónicas" basadas en relaciones de equivalencia en las que los antagonismos pueden transformarse en agonismos a través del reconocimiento de que cada práctica está necesariamente parcialmente fuera del todo contrahegemónico mayor que está en construcción (ibid.: 135). Esta concepción demuestra cómo los nuevos movimientos sociales hacen un nuevo uso del concepto de autonomía, el de una autonomía vinculada al pluralismo

democrático radical, o como Albert et al., lo llaman, "autonomía dentro de la solidaridad". Porque "si estas identidades dependen de ciertas condiciones sociales y políticas precisas de existencia, la autonomía en sí misma solo puede defenderse y expandirse en términos de una lucha hegemónica más amplia" (ibid.: 141). Claramente, las ideas utilizadas en *Liberating Theory* no carecían de precedentes; Este hecho lleva a preguntarse qué otras ideas relevantes sobre el proyecto contrahegemónico podrían encontrarse en las obras de otros teóricos que van más allá de los preceptos de la Ilustración del "humanismo" y el positivismo.

Ian Angus coincide con gran parte de Laclau y Mouffe; sostiene que, si bien la disolución del universalismo ha sido de importancia fundamental en la creación de nuevas posibilidades, el auge de los movimientos sociales organizados en torno a la particularidad es, en última instancia, un «rebote de la universalidad» y, sin un concepto de totalidad, la crítica cae inevitablemente en el reformismo (Angus, 2000: 29). En cambio, aboga por una especie de equilibrio pragmático entre ambos, ya que «uno no puede simplemente descartar la universalidad por la particularidad [...] sino que debe deconstruir y reformular radicalmente el propio nexo particularidad–universalidad» (ibid.: 48). La diferencia con Angus es que lo que él defiende no es estrictamente la contrahegemonía per se, sino una nueva totalidad contingente concebida como un «horizonte»

husserliano formado por las múltiples posiciones de sujeto de los nuevos movimientos sociales y las interseccionalidades que articulan. Es otra forma de conceptualizar la autonomía dentro de la solidaridad debido a la creciente sensación de que la llamada «unidad orgánica es [...] una “tiranía de la parte” elevada a una organización del todo» (ibid.: 72). En el entorno mediático actual, esta tiranía de la parte se reproduce de otra manera incluso con la disolución de esa unidad, ya que «es mucho más fácil para los nuevos apologistas pluralistas celebrar el ingenio de la “gente” para usar los productos de la cultura de masas de diversas maneras a pesar de su control por cada vez menos manos, que para los teóricos críticos definir con precisión las restricciones que excluyen las alternativas políticas» (ibid.: 133). Un problema clave, entonces, es la continua configuración del entorno mediático como un sistema centralizado y unidireccional; contra esto, Angus llama a una ética mediática transformadora que reconozca no solo el derecho a hablar, sino también el derecho a ser escuchado. Sin embargo, esta exigencia del derecho a ser escuchado no implica que el objetivo teleológico de dicho proyecto sea necesariamente el surgimiento de una «unidad orgánica». De hecho, un aspecto clave del proyecto de Angus es la construcción de una paradójica «frontera [...] que permite que el propio territorio aparezca [...] animado por un amor activo a la diversidad» (ibid.: 180).

En conexión con la noción de relaciones de equivalencia, este es el punto en el que se une a Laclau y Mouffe en el proyecto de la democracia radical; sin embargo, a diferencia de ellos, Angus ha dado un paso más en esta dirección al considerar la cuestión en el contexto del movimiento antiglobalización. Argumenta que, en este contexto, «la política de alianza» requiere un marco federalista neoproudhoniano para construir una contrahegemonía capaz de reconocer un principio levinasiano de igualdad fuera de la dicotomía particularidad/universalidad, en el que los grupos se unen con fines solidarios sin renunciar a su autonomía (Angus, 2002). Dicha política, argumenta, se centra en la formación de identidades alternativas fuera del mundo normalizado de la autorreferencialidad y la conformidad, lo que, por lo tanto, descentraliza la importancia del mantenimiento y la expansión continuos de ese mundo. Dado que ese mundo se adapta constantemente a las nuevas formas que surgen en el ámbito social, estas nuevas identidades tienden a recuperarse y, por lo tanto, deben reinventarse y reformularse continuamente para que no se endurezcan y se congelen en una forma recuperable. La nueva identidad que, según Angus, se está generando en este movimiento es la del «activista antiglobalización» que, como el «smith» de Day, también se convierte en una «persona posnacional». El activista antiglobalización mantiene así su pertenencia a una pluralidad de movimientos y comunidades y, por lo tanto, en su singularidad, configura las verdaderas interseccionalidades

entre ellos, como la apariencia ontológica de la alianza proudhoniana. Sin embargo, la noción de alianza utilizada aquí puede ser insuficiente para el tipo de democracia radical que se propone; aunque se constituye con un propósito específico, es declaradamente temporal y está abierta al cambio, para Proudhon esta alianza federalista también es formal; su definición de federalismo describe claramente grupos «contractuales» que se «vinculan» en «acuerdos». Como lo describe Angus, una alianza de este tipo implicaría la cuestión de cuándo se permitiría la adhesión de un grupo, así como la de cuándo sería expulsado. Si bien es imperativo abogar por una alianza que no subsuma la singularidad, la formulación proudhoniana es solo una posibilidad entre varias, algunas de las cuales implican menores grados de oficialidad y organización y, por lo tanto, subsumen la singularidad en un grado aún menor⁹².

Una "alianza" contrahegemónica de este tipo, con el potencial de satisfacer las exigencias de Angus sin el engorroso proceso de expulsiones, membresías y contratos, es la teorizada por Jacques Derrida. En el volátil contexto

92 Aunque el intento de introducir un marco anarquista para comprender algunas de las nuevas formas de solidaridad que surgen en el movimiento antiglobalización ciertamente tiene sentido, tanto el "movimiento de movimientos" como sus corrientes más específicamente anarquistas están actualmente atrapados en un intenso debate sobre la cuestión del "organizacionismo", lo que significa que las ideas de un teórico más reciente como Jacques Camatte podrían ser más apropiadas que las de un anarquista clásico como Pierre-Joseph Proudhon.

político del colapso mundial del comunismo de Estado, Derrida comenzó a articular el concepto de una "Nueva Internacional" en su libro de 1994, "Espectros de Marx". Frente a las demandas triunfalistas de un "exorcismo" universal de Karl Marx, Max Stirner y otros críticos del capitalismo y la democracia liberal, Derrida argumentó que el colapso de las formulaciones dogmáticas de la crítica radical presentaba, de hecho, una oportunidad sin precedentes para rescatar sus mejores elementos de entre los escombros de sus piezas desmontadas. Según su descripción, la Nueva Internacional reflejaría un espíritu ecléctico, pues ya no llevaría las marcas dogmáticas de purgas, denuncias y cultos a la personalidad que plagaron la Primera Internacional de los marxistas y anarquistas clásicos, sino que iría más allá de esto hacia un orden a partir del caos que no requeriría «administración» en absoluto. Esta Nueva Internacional sería una «alianza de una reunificación sin compañero unido, sin organización, sin partido, sin nación, sin Estado, sin propiedad» (Derrida, 1994: 29). En una elaboración más detallada, la describió como un vínculo de afinidad, sufrimiento y esperanza, un vínculo aún discreto, casi secreto, como lo era alrededor de 1848, pero cada vez más visible; tenemos más de una señal de él. Es un vínculo inoportuno, sin estatus, sin título y sin nombre, apenas público aunque no sea clandestino, sin contrato, descoordinado, sin coordinación, sin partido, sin país, sin comunidad nacional (Internacional antes, a través y más allá de cualquier determinación nacional), sin

conciudadanía, sin pertenencia común a una clase. El nombre de la nueva Internacional se da aquí a lo que llama a la amistad de una alianza sin institución. (ibíd.: 85)

La diferencia clave con Derrida, entonces, es que su conceptualización de una alianza es una que es "sin institución" y "sin organización". En este caso, la cuestión de las expulsiones oficiales de grupos no se plantearía ya que no sería técnicamente posible en una Internacional que es a la vez "sin coordinación" y "sin co-ciudadanía". Para Derrida, casi todo queda abierto tanto a la deconstrucción como a la reconstrucción con el colapso del dogmatismo; sin embargo, hay algo que no puede ser deconstruido, que es la "promesa emancipadora", que no solo no debe ser rechazada, sino que "es necesario insistir en [...] ahora más que nunca" (ibid.: 75). El cambio principal entonces, parece ser el surgimiento de una nueva actitud de aceptación mutua del pluralismo y el conflicto entre los movimientos sociales, un concepto respaldado por Angus, Laclau y Mouffe, pero extendido más allá de los supuestos de la positividad de la organización.

En los últimos años, se ha argumentado además que esta descentralización del partido, el sindicato, la alianza y otras formas de organización oficialistas se debe a su «radical inadaptación a las nuevas condiciones tele-tecnomediáticas del espacio público» (Derrida, 1994: 102). Esta línea de pensamiento refleja la teoría central de la comunicación de Angus: que el medio de comunicación dominante que define una época determinada determina

también, en última instancia, la materialidad del discurso (Angus, 2000: 12). En la época actual, pues, el principal medio de comunicación, internet, da lugar a movimientos sociales cada vez más multiplicados, cada vez más interconectados y, paradójicamente, también cada vez más descentralizados. Esto describe los problemas centrales en el tema en rápida expansión de la "guerra en red", que argumenta además que los actores contemporáneos se interconectan cada vez más a través de "formas de red de organización, doctrina, estrategia y tecnología", lo que permite múltiples posibilidades que no habrían sido pensables anteriormente (Ronfeldt y Arquilla, 1998: xi)⁹³. A pesar de ser un tema relativamente nuevo, la guerra en red se ha convertido en el foco central de un número creciente de libros, artículos y debates en un campo que abarca desde las élites temerosas de las potencialidades involucradas hasta los movimientos sociales que parecen estar entusiasmados con estas mismas potencialidades. Los teóricos del primer grupo que han publicado estudios incluyen a John Arquilla, David Ronfeldt, Kevin Kelly y Steven Johnson; aquellos que escriben desde la perspectiva de este último incluyen a Gilles Deleuze, Félix Guattari, James Der Derian, Paul Virilio y Harry Cleaver.

93 La guerra en red se entiende cada vez más como el *modus operandi* emergente del siglo XXI de los movimientos sociales, las organizaciones terroristas, las mafias internacionales, los servicios de inteligencia, los departamentos de policía y los ejércitos.

De estos, la perspectiva bastante singular que ofrece el último está directamente relacionada con la teoría de la constelación de oposición que propongo como medio para comprender por qué una noción de contrahegemonía es inapropiada para el contexto contemporáneo. Cleaver argumenta que las metáforas principales del rizoma y la red utilizadas por sus colegas son en última instancia inapropiadas, ya que, al igual que las conceptualizaciones de Angus, Laclau y Mouffe, se basan en una priorización de conveniencias formales y organizativas que luego forman los "brotes" del rizoma por un lado o los "nodos" de la red por el otro. Como ha argumentado Derrida, en los movimientos sociales contemporáneos interconectados, la organización formal, en la medida en que es un factor, suele ser solo un aspecto momentáneo e incidental y no es un rasgo central consolidado. Hoy en día, los grupos de afinidad informales, los individuos con vínculos múltiples y las formaciones callejeras espontáneas forman la base principal de la resistencia, mientras que las organizaciones formales, cada vez más anacrónicas, actúan como una mera estructura superficial, a veces facilitando y a veces obstaculizando dicha actividad.

Es por esta razón que Cleaver invoca la metáfora mucho más dinámica del agua. Al igual que la sociedad civil (entendida en el sentido más amplio), el agua es una "red omnicanal": se mueve y cambia constantemente de forma. Las mareas, las corrientes, los remolinos, la congelación, el

deshielo, el reflujo y el flujo; todas estas características permiten a teóricos y activistas ir más allá de las nociones organizacionistas de contrahegemonía y formalidad hacia una forma de pensamiento mucho más reflexiva de los movimientos sociales poshegemónicos y posorganizacionistas de la actualidad. En tales movimientos, afirma Cleaver, "la resistencia no surge de la clase unificada que busca formar una nueva hegemonía unificada, sino de una miríada de corrientes que buscan la libertad en alta mar" (Cleaver, 2002)⁹⁴. Mientras que Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Ian Angus y Jacques Derrida argumentan a favor de diferentes formaciones de contrahegemonía, de estas declaraciones se desprende claramente que para Cleaver el actual «movimiento de movimientos» es cada vez más poshegemónico en lugar de contrahegemónico. Así pues, lo que hemos trazado aquí es un espectro del organizacionismo como forma de entender la naturaleza del movimiento antiglobalización; en este sentido, la perspectiva de Angus está más cerca del posorganizacionismo que la de Laclau y Mouffe, mientras que la de Derrida está más cerca de ella que la de Angus. Sin embargo, es importante señalar que el posorganizacionismo como medio para entender la constelación de la oposición es a la vez posorganizacionista y aorganizacionista; esto significa que no rechaza la organización por completo, sino

94 Hakim Bey plantea un argumento similar respecto de la "contrahegemonía", mientras que Michael Hardt y Antonio Negri utilizan la metáfora del virus como alternativa a la torpeza de la metáfora de la red.

solo las formas actualmente dominantes en las que la toma de decisiones y la ejecución están separadas a través de diversos medios de representación (Landstreicher, 2002)⁹⁵. Aunque este argumento se ha actualizado recientemente en las nuevas formas que han comenzado a adoptar los movimientos sociales, se puede rastrear un argumento antiorganizacionista que se remonta al menos a varias décadas atrás.

Menos de un año después de las revueltas parisinas de mayo de 1968, Jacques Camatte argumentó que «la mística de la organización» condujo a una especie de pensamiento colectivo en el que el Estado se redistribuye en miniatura bajo la forma de la pandilla política. Esta pandilla política, argumentó, presenta la apariencia de una entidad democrática, sensata y abierta, conectada con las dificultades de la gente común. Sin embargo, tras esta fachada, el recluta pronto descubre el culto a la camarilla, el culto a la personalidad, un generalizado desprestigio de la persona común y una desconfianza mutua entre otros reclutas y las camarillas o personalidades dominantes. Al igual que en la industria cultural, estos rasgos se manifiestan prácticamente en propaganda banal formulada con el objetivo condescendiente de llegar a las masas al nivel del

95 El ensayo de Landstreicher es uno de los textos clave que ha ayudado a definir la corriente post-organizacionista emergente en los movimientos sociales radicales de Norteamérica; aunque este ensayo es claramente anti-organizacionista, los movimientos sociales tienden en la práctica a ser más pragmáticamente post-organizacionistas.

mínimo común denominador, con la única intención de la expansión ilimitada de la organización, mientras que el cambio social real pasa a un segundo plano. Pero en última instancia, sostuvo Camatte, la pandilla política se recupera, ya que "se seduce a sí misma con sus propias tonterías y, por lo tanto, es absorbida por el medio que la rodea" (Camatte, 1995: 27).

Las críticas de Camatte se centraron principalmente en las organizaciones marxistas ortodoxas; sin embargo, recientemente, Bob Black ha argumentado con convicción que las organizaciones anarquistas tradicionales también han estado sujetas a estas tendencias pandilleras de la izquierda tradicional, basadas principalmente en los reclamos de homogeneidad interna. En la práctica, argumentó, la democracia directa tendía a funcionar como una mera tiranía de la mayoría (como aprendió Sócrates), quizás al menos en parte porque se basa originalmente en una sociedad en la que ser esclavo significaba no poder votar (como aprendió la gran mayoría de los griegos). Esta tendencia se observa claramente en la CNT–FAI española, por ejemplo –aunque muchos anarquistas la consideran el punto culminante de su historia–, ya que contaba con ocho niveles separados de burocracia redundante y jerárquica, organizados en torno a múltiples aspectos geográficos y económicos; a la hora de la verdad, los líderes del movimiento ocupaban puestos en el gobierno (Black, 1997: 63). La historia de la CNT–FAI es tristemente típica. Durante

la primera mitad del siglo XX, los anarquistas organizacionistas se convirtieron regularmente al fascismo, como sucedió en Italia; al maoísmo, como sucedió en China; al bolchevismo, como sucedió en Rusia; o al liberalismo, como sucedió en España y México. Dada la reticencia de la mayoría de la gente hoy en día a participar en actividades formales de desarrollo organizacional o en la política parlamentaria oficial (quizás con buenas razones), es evidente por qué las ideas antiorganizacionistas están comenzando a arraigarse en los movimientos sociales emergentes tras el 30 de noviembre.

Sin embargo, a diferencia de la mayoría de los antiorganizacionistas, yo argumentaría que sería insensato precipitarse en un proyecto tan explícitamente declarado; si bien es probable que la comunidad venidera sea tan inclasificable como inorganizable, también es cierto que el momento actual es de transición, marcado por una tensión híbrida, continuamente desigual e impredecible, entre lo viejo y lo nuevo. De hecho, algunos teóricos han argumentado que esto siempre es así; que el momento presente está perpetuamente moldeado tanto por la «mano muerta» del pasado como por el «cielo abierto» del futuro. Por eso, incluso Bob Black, quien afirmaba apoyar una limpieza dentro del anarquismo de sus «residuos marxistas», cita irónicamente a docenas de marxistas no ortodoxos como Jacques Camatte, Herbert Marcuse,

Theodor Adorno, Guy Debord y Anton Pannekoek para hacerlo. Como Derrida nos enseñó en *Espectros de Marx*:

Si al menos ama la justicia, el erudito del futuro, el intelectual del mañana, debería aprenderla y aprenderla del fantasma. Debería aprender a vivir aprendiendo no a conversar con el fantasma, sino a hablar con él, con ella, a dejarlos hablar o a devolverles la palabra, aunque sea en uno mismo, en el otro, en el otro dentro de uno mismo; siempre están ahí, espectros, aunque no existan, aunque ya no estén, aunque aún no estén. (Derrida, 1994: 176)

Los espectros de los que habla Derrida no son, pues, meros fantasmas del pasado, sino también fantasmas del futuro, los cuales informan y configuran el momento vital del presente. Por lo tanto, en el contexto del tema que nos ocupa, deducimos que es en la tensa relación entre los elementos organizacionistas / contrahegemónicos y antiorganizacionistas / antihegemónicos de los movimientos contemporáneos que podemos empezar a hablar de una «constelación de oposición» tal como se manifiesta en el momento presente como posorganizacionista / poshegemónica.

Esta constelación no está constituida exclusivamente por organizaciones formales normalizadoras ni por seres cualquiera espontáneos y no codificados, sino solo por aquello que sus diversos elementos constituyentes articulan

en un momento dado, en una situación dada. Esta articulación, por supuesto, es cómo las constelaciones de estrellas con las que estamos familiarizados hoy llegaron a ser aceptadas por primera vez como dadas; si bien siempre ha habido 'cúmulos o grupos de estrellas' en el cielo nocturno, no es necesario que se hayan articulado como entidades oficiales. Estas constelaciones canónicas podrían fácilmente no haber sido articuladas como tales; en ese caso, el mundo conocería un conjunto completamente diferente de constelaciones. Entonces, en un momento dado, una constelación de oposición podría consistir principalmente en las diversas organizaciones oficialistas generadas por la clase trabajadora y los nuevos movimientos sociales (como las doce constelaciones canónicas del Zodíaco emparejadas con las 88 constelaciones semicanónicas). En otro momento, una constelación podría consistir principalmente en asambleas espontáneas informales y no oficiales, disturbios callejeros u otras manifestaciones impredecibles (las constelaciones "no oficiales" no canónicas inventadas y rápidamente olvidadas por los laicos imaginativos desde el surgimiento de la humanidad). Sin embargo, hoy en día, con mayor frecuencia, una constelación de oposición es la que se encuentra en el espacio desigual y no mapeado entre y afuera; en este caso, puede ser una realidad tácita que es abrazada por algunos y lamentada por muchos o puede ser una realidad claramente articulada que es lamentada por algunos y abrazada por

muchos⁹⁶. Dependiendo de las circunstancias, en un momento dado una constelación de este tipo puede llenar todo un cielo nocturno; en otra noche puede llenar solo una pequeña sección; puede incluir grandes estrellas, planetas distantes, un satélite que pasa. Esta es una forma útil de conceptualizar el "movimiento antiglobalización" en sus dimensiones local, regional y global; porque si bien una constelación puede ser cartografiable globalmente, en realidad es principalmente la emergencia simultánea de miles de movimientos locales, que, por lo tanto, podrían no estar, o no querer estar, en el mismo mapa. Durante el día o con tiempo nublado, la constelación puede ser temporalmente invisible, pero puede o no estar ahí, tras el silencio y la invisibilidad de circunstancias que nunca son permanentes y siempre temporales⁹⁷.

Más claramente, podríamos considerar la segunda definición del término como «una configuración de elementos, propiedades, ideas, grupos o individuos relacionados», caracterizada no por la ortodoxia interna exigida por la alianza federalista de Proudhon, sino precisamente lo contrario: una auténtica manifestación de «autonomía dentro de la solidaridad», como en la alianza

96 El primero se refiere a la posicionalidad del bloque negro en Seattle, mientras que el segundo se refiere a su posicionalidad en la ciudad de Quebec.

97 Después del 11 de septiembre de 2001, parece claro que esto es lo que ha sucedido con amplios sectores del movimiento, especialmente en el Norte; esto es lo que Melucci llamaría una "red sumergida".

posorganizacionista de Derrida o Camatte. A diferencia de las metáforas del rizoma o la red, las relaciones entre elementos no necesariamente ocurren a través de «organizaciones» per se, sino que podrían ocurrir con la misma facilidad a través de individuos, ideas o propiedades, como sugiere Angus. A diferencia de la metáfora del agua, no es necesario asumir que la transición a una política más allá de la hegemonía y la organización ya esté, de alguna manera, completamente completa. La poderosa e indecible tensión que define este concepto de constelación ha surgido repetidamente en los últimos años en grandes protestas, levantamientos y conferencias como las de Seattle, Quebec, Génova, Buenos Aires y Porto Alegre. En Seattle, la constelación se definió por la tensión primaria entre la Red de Acción Directa semioficial y el bloque negro no oficial; la tensión secundaria fue la existente entre la altamente oficialista AFL–CIO y sus formaciones de base no oficiales. Como lo confirmó el aparato de seguridad a cargo de N30, fue precisamente esta tensión entre lo oficial, lo semioficial y lo no oficial la que permitió que las protestas finalmente lograran paralizar la ciudad⁹⁸. En la ciudad de

98 La decisión final fue permitir que el desfile de la AFL–CIO se trasladara del Seattle Center al centro. Esto selló el destino de las acciones callejeras como una victoria para la Red de Acción Directa [...] varios miles de personas se separaron de la marcha, justo a tiempo para encontrarse con la renovada ofensiva policial para desalojar a la gente del Centro de Convenciones. (De Armond, 2001: 218) Los sindicalistas de base, wobblies y anarquistas que lideraron esta marcha disidente habían planeado con antelación subvertir los planes oficiales, lo que confirma la importancia de

Quebec, la constelación estuvo constituida de manera similar por una red "anticapitalista" semioficial, un bloque negro no oficial, una federación laboral altamente oficialista y elementos de base no oficiales. Es aquí donde la lógica de la constelación de oposición alcanzó su nivel más alto de expresión hasta el momento en el Norte; surgió un acuerdo general entre todos los elementos participantes para respetar una "diversidad de tácticas" a través de zonas de intensidad de conflicto codificadas por colores. En Génova, la constelación estaba compuesta de los mismos elementos, pero esta vez la policía hizo todo lo posible para perturbar y neutralizar esta poderosa tensión, incluyendo el uso liberal del asesinato, la infiltración, la provocación y la represión violenta.

Quizás aún más inspiradoras sean las constelaciones que han surgido en Sudamérica últimamente; allí, han ido más allá de las manifestaciones callejeras para derrocar gobiernos enteros, construyendo alternativas de base en el proceso. En las calles de Buenos Aires, el lema «que se vayan» "Todos deben irse" se convirtió rápidamente en el grito de guerra de una constelación tan grande y diversa que reunió a okupantes marginados, estudiantes furiosos y una masa de yuppies angustiados, apodados jocosamente el

la tensión entre lo oficial, lo semioficial y lo no oficial, que es también la tensión entre universalidad, particularidad y singularidad.

"bloque burgués"⁹⁹. Con una base tan masiva, el país ha visto desde entonces el surgimiento de una extensa red de cientos de asambleas vecinales autónomas, más de 450.000 huertos comunitarios, más de 100 fábricas colectivizadas y cientos de círculos de trueque. En Porto Alegre, Noam Chomsky describió el Foro Social Mundial de 2002 como "la realización más emocionante y prometedora de las esperanzas de la izquierda [...] de una verdadera internacional [...] sin precedentes en escala, en alcance de electorado y en solidaridad internacional" (Chomsky, 2002)¹⁰⁰. Si bien esta descripción refleja bastante bien lo que se entiende por constelación de oposición, diría que probablemente fue la forma más reservada que ha adoptado hasta la fecha, con anarquistas locales y otros indeseables excluidos deliberadamente de los comités de planificación. Sin embargo, coincido con Chomsky en que tenía un gran potencial, debido a que logró la hazaña sin precedentes de reunir a más de 50.000 activistas de base de todo el mundo para desarrollar alternativas viables al orden actual.

99 Era imposible distinguir a los manifestantes de los transeúntes. Hombres de traje y corbata con maletines en una mano y martillos en la otra, mujeres con brazaletes de oro, bolsos y tacones altos compartiendo latas de aerosol, y trajeados anónimos en su hora de almuerzo que se unían a la pelea y luego se fundían con la multitud. (Jordan y Witney, 2002)

100 Es evidente que Chomsky no había examinado la descripción que Derrida hizo de la Nueva Internacional –o tal vez sí lo había hecho y esto fue una especie de respuesta a favor de una mayor oficialidad.

Ninguno de estos eventos habría surgido de la forma tan singular en que lo ha hecho en los últimos años si los procesos descritos en este capítulo no se hubieran desarrollado de la forma en que lo han hecho: desde la deconstrucción de los movimientos obreros hasta la reconstrucción de los nuevos movimientos sociales, y desde la deconstrucción de los nuevos movimientos sociales hasta la reconstrucción de una constelación de oposición. En las últimas tres décadas han surgido varios nuevos escenarios de conflicto; las acciones que los movimientos sociales podrían emprender en este nuevo panorama serán el tema de la conclusión.

Conclusión: La constelación de la oposición y el siglo XXI

El proyecto de contrahegemonía concebido por Laclau y Mouffe sirve, por lo tanto, de puente entre epistemologías divergentes y movimientos sociales basados en la universalidad, la particularidad y la singularidad. Si bien resulta útil para explicar el momento de transición actual, la constelación de oposición que emerge hoy indica un avance mayor hacia la poshegemonía. El equilibrio entre las formaciones oficiales, semioficiales y no oficiales en la constelación contemporánea de oposición es, por lo tanto, la materialización del equilibrio entre universalidad,

particularidad y singularidad en la teoría contrahegemónica contemporánea. Si bien comenzamos con la idea clave de Foucault de que el poder está disperso e interconectado, espero que en este capítulo se haya demostrado que la resistencia actual también está dispersa e interconectada. En resumen, este estudio ofrece cinco puntos clave que considero de especial importancia para el movimiento antiglobalización en curso:

1. Los antiguos movimientos sociales organizados en torno a la clase obrera industrial deberían abandonar sus pretensiones universalistas y reconocer que representan a un grupo tan particularista como los movimientos organizados en torno a las llamadas políticas identitarias. Deberían reconocer, además, que hoy en día no están más estratégicamente ubicados en la economía que los grupos de los nuevos movimientos sociales, lo que también significa que la economía posfordista se ha desarrollado, en parte, para descartar esa misma posibilidad.

2. Los nuevos movimientos sociales organizados en torno al género, la raza, la inmigración, la sexualidad, la educación y la ecología también deberían abandonar sus pretensiones universalistas y reconocer que, al igual que los movimientos de la clase trabajadora, ellos también representan identidades particularistas que han sido construidas por el poder y, por lo tanto, las aspiraciones

universales de "liberación" desde sus nuevos fundamentos son igualmente inválidas.

3. Todos los movimientos sociales deberían reexaminar cómo y por qué los sujetos en torno a los cuales se organizan han sido contruidos históricamente por el poder en primer lugar, con el fin de buscar activamente las interconexiones que pueden volverse posibles una vez que las particularidades se hayan deconstruido en singularidades y se haya liberado la multidimensionalidad de cada elemento constituyente.

4. En este proceso de singularización y liberación de la multidimensionalidad, los movimientos sociales divergentes deberían comenzar a reconstruir espontáneamente relaciones de equivalencia entre ellos, formando así una constelación autoorganizada de oposición basada en el principio general de autonomía dentro de la solidaridad.

5. Las constelaciones que surgen a partir de estas ideas no deberían aceptarse automáticamente como constituidas únicamente por organizaciones oficialistas de particularidades o manifestaciones postorganizacionales de singularidades únicamente, sino que deberían reconocer que en la transición hacia la comunidad venidera necesariamente existirá una tensión incómoda entre ambas, que, lejos de ser

catastrófica, puede convertirse (y ha sido) una fuente de inmenso poder y posibilidad.

Referencias

- Adorno, Theodor, y Horkheimer, Max (2002). Dialéctica de la Ilustración. Nueva York: Continuum.
- Albert, Michael (1986). Teoría liberadora. Boston: South End Press.
- Angus, Ian (2002). «Globalización versus movimientos sociales: ¿Hacia una nueva alianza?». Recuperado el 28 de noviembre de 2002 de <http://poeticguerrillas.com/articles/arcade.html>.
- (2000). (Des)figuraciones: Discurso/Crítica/Ética. Londres: verso.
- Armond, Paul de (2001). Redes y guerras en red: El futuro del terror, el crimen y la militancia (J. Arquilla y D. Ronfeldt, eds.). Santa Mónica: RAND.
- Black, Bob (1997). Anarquía después del izquierdismo. Columbia: CAL Press.
- Bookchin, Murray (1990). Reconstruyendo la sociedad: Caminos hacia un futuro verde. Boston: South End Press.

Chomsky, Noam (2002). «Un mundo sin guerra». Recuperado el 20 de noviembre de 2002 de <<http://www.zmag.org/content/ForeignPolicy/chomwsf2t.cfm>>.

Day, Richard (1998). «Multiculturalismo e historia de la diversidad canadiense» (tesis doctoral). Universidad Simon Fraser.

Derrida, Jacques (1994). Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo de duelo en la Nueva Internacional. Nueva York: Routledge.

Camatte, Jacques (1995). Este mundo que debemos abandonar. Brooklyn: Autonomedia.

Cleaver, Harry (2002). «Movimientos sociales vinculados a la informática y la amenaza global al capitalismo». Recuperado el 26 de noviembre de 2002 de <<http://www.antenna.nl/~waterman/cleaver2.html>>.

Foucault, Michel (1980). Poder/Conocimiento: Entrevistas seleccionadas y otros escritos 1972–1977 (Colin Gordon, ed.). Nueva York: Random House.

Gorz, André (1982). Adiós a la clase obrera: Un ensayo sobre el socialismo postindustrial. Londres: Pluto Press.

Jordan, John y Whitney, Jennifer (2002). 'Que se vayan todos: El levantamiento popular argentino. Autopublicado.

Klein, Naomi (1999). Sin logotipo: Apuntando a los acosadores de marcas. Nueva York: Picador.

Laclau, Ernesto, y Mouffe, Chantal (2002). Entrevista realizada por Ian Angus. Públicos en conflicto. Recuperado el 29 de noviembre de 2002 de <<http://www.english.ilstu.edu/strickland/495/laclau2.html>>.

— (2001). Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una política democrática radical. Londres: Verso.

Landstreicher, Wolfi (2002). «De la política a la vida». Recuperado el 2 de diciembre de 2002 de <<http://www.infoshop.org/inews/stories.php?story=02/12/03/6279028>>.

Marcuse, Herbert (1985). Marxismo soviético: un análisis crítico. Columbia University Press.

Melucci, Alberto (1989). Nómadas del presente: Movimientos sociales y necesidades individuales en la sociedad contemporánea. Filadelfia: Temple University Press.

Naess, Arne (1997). Entrevista realizada por Ian Angus. Alternatives Journal 23(3).

Ronfeldt, David y Arquilla, John (1998). La guerra social zapatista en redes en México. Santa Mónica: RAND.

Touraine, Alain (1988). El retorno del actor: teoría social en la sociedad postindustrial. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Vehabzadeh, Peyman (2000). «Experiencias articuladas: Hacia una fenomenología radical de los movimientos sociales

contemporáneos» (tesis doctoral). Universidad Simon Fraser.

Zerzan, John (1999). *Contra la Civilización: Lecturas y Reflexiones*. Eugene: Uncivilized Books.

— (1994). *Futuro primitivo*. Brooklyn: Autonomedia.

VIII. ACRACY_RELOADED@POST1968/1989: REFLEXIONES SOBRE LAS REVOLUCIONES POSMODERNAS ¹⁰¹

Antón Fernández de Rota

Mundos y galaxias posteriores al 68–89

Escribo sin poder precisar mi localización cultural (Bhabha, 2002). Hombre, joven, blanco, universitario, trabajador precario, activista. Educación católica. Ateo. Estoy localizado. Sentado frente a un ordenador en Galicia, estado español, conectado a la red. Cíborg. Galicia@Ciberespacio. Localización: Península Ibérica, pero con constantes recordatorios de mi vida al otro lado del charco. Sufrí ataques racistas en Chicago: una vez por ser un adolescente

101 Traducido del español por Salomé Rebunal y Duane Rousselle.

blanco de clase media; otra por ser un migrante hispano. Ciudad del Viento. De vuelta a Europa y, más tarde, un viaje al Infierno. Un pueblo sureño en el sur de Illinois: cuatro meses. Drogas y desempleo por todas partes. La América profunda. De vuelta en Europa me convertí en punk rocker. Mohawk metropolitano. Costa Este: Una breve estancia invernal en el gélido New Hampshire. Visita familiar. Estancia idílica en Gainesville, ciudad universitaria: hamburguesas vegetarianas y caimanes. Amanecer del nuevo milenio. Un par de meses en el Estado del Sol, rodeado de banderas con barras y estrellas, poco después del terrible atentado del 11-S. No sabría decir si disfruté más del nuevo mundo o del viejo, del Cielo o del Infierno, de la Ciudad de los Vientos o de la Ciudad de Hielo. Creo que a cada paso que daba, el mohawk se hundía más en mí. (Ciber)punk, y luego post-punk. Universitario, camarero a tiempo parcial no declarado, primero con suerte en el amor, luego con mala suerte. Reciclaje. Posamante. Post(ciber)punk. Pirata. Recargando... Ubicación actual: Acracy 2.0@post68/89.

Desde mi perspectiva, miro hacia el pasado que no viví, pero que, curiosamente, conforma mi cuerpo cultural y deseante. Entiendo que la década de los 60 no fue tanto el «nacimiento de una contracultura» (Roszak, 1973), sino la generalización y la refundación creativa de otra cultura que latía bajo ella. Ese sustrato se había forjado con el calor de las innovaciones artísticas del primer tercio del siglo XX

(desde el dadaísmo/surrealismo hasta el jazz negro y el bebop mestizo) y la evolución de una cadena de luchas sociales. Quisieran o no, estas luchas culminaron en el surgimiento del estado del bienestar: casi pleno empleo, ciertas prestaciones y derechos sociales, etc. Estas luchas habían transformado la composición técnica y tecnológica del trabajo y, además, la forma y el contenido cultural de la propia creatividad social. 1968 simbolizó una pausa entre los períodos moderno y posmoderno, ambos ciertamente preparados con cierta antelación. España, 1968 nos obliga a pensar en la izquierda y la revolución de una manera diferente. La bohemia underground, y más tarde los hípsters, beatniks e hippies de los años cuarenta, cincuenta y sesenta; los jóvenes trabajadores que a lo largo de los años sesenta y setenta rechazaron masivamente el fordismo político y económico; los estudiantes y los intelectuales, los críticos frankfurtianos y postestructuralistas, todos ellos emergieron de los nuevos sedimentos preparados por estos estilos de creatividad y luchas antagónicas que finalmente provocaron el paso a la posmodernidad. 1968 marcó simbólicamente el amanecer masivo de una tendencia contracultural. Aproximaciones que bordean los límites de todo lo moderno. Flujos singulares en cada territorio: malestar masivo y cultural en los EE. UU., con sucesivos levantamientos explosivos en la primavera de 1964 en los guetos negros; levantamientos en Italia hasta, y especialmente en su prolongación hasta, 1977; Radicalmente imaginativo en la Holanda de los Provos,

intenso en la Alemania de los sesenta y especialmente mitopoyético en 1968, en Francia. Un elemento común a todos los levantamientos globales (desde Brasil hasta Japón) fue el rechazo generalizado al autoritarismo, a todas las burocracias, al modernismo marxista y a su dictadura proletaria. Los rebeldes, en general, apostaron por ideas y prácticas que los acercaban mucho más a las propuestas por los utopistas socialistas y anarquistas: movimientos autogestionados, política prefigurativa y asamblearia en lugar de la política de representación; democracia directa y participativa, lucha extraparlamentaria, etc.

Las organizaciones clásicas de la clase obrera, los sindicatos de masas y los partidos obreros, entraron en una profunda crisis con la proliferación de los nuevos flujos de subjetividades, deseos y valores. Nunca se recuperarían. Antes del comienzo de los años sesenta, esta crisis se veía venir. El horror de los crímenes estalinistas se hizo público con la llegada de Jruschov al poder en 1953. El aura bolchevique se desvanecía. Y para muchos militantes de las generaciones anteriores, el estalinismo no fue motivo suficiente para una mayor desilusión; desde principios de los años sesenta, el tedio causado por las burocracias político-sindicalistas y los diferentes tipos de autoritarismo liberal (la escuela, la fábrica, etc.) terminó haciendo irreconciliables la política contracultural y la vieja política de izquierda. El período posterior a 1989 marcó el fin del socialismo real,

pero el principio del fin debe buscarse en la transición a la posmodernidad política a partir de los años sesenta.

Las revueltas contraculturales de 1967/68/69 o 1977 fueron rebeliones contra la «sociedad disciplinaria», contra el panóptico, sus exclusiones y sus normalizaciones: contra el matrimonio, los psiquiatras, la escuela y la universidad, las fábricas, la cárcel, la familia, etc. (Foucault, 1984). Estas fisuras históricas significaron el fin del proletariado (industrial) en lo que respecta al «sujeto revolucionario» privilegiado. Los años sesenta y setenta también significaron la llegada de nuevos frentes de batalla, y aunque sus primeras expresiones han sido nacionalizadas y desarmadas, sus declinaciones finales (su post) siguen vivas y coleando hoy: feminismo, antirracismo, pacifismo, ecologismo, movimiento gay convertido en queer, etc. Los movimientos antimilitaristas y neoutópicos (en okupaciones urbanas o rurales) también son herederos de este período de lucha. Todos estos movimientos se unifican en un collage con –sin excluir– la subjetividad obrera tradicional: esta subjetividad ya no es más que un componente entre varios; sin embargo, esta subjetividad ha abandonado la antigua centralidad económica que monopolizaba las demás causas. Todas estas singularidades aspiran ahora a convertirse en una federación transversal; sus articulaciones emanan de diferentes singularidades antagónicas, sin el predominio de ninguna ni la subordinación de ninguna.

En cierto modo, esta configuración refleja lo que algunos han llamado la "multitud" (Virno, 2003; Negri y Hardt, 2006). Es decir, la multitud no es solo una clase social sino una clase y algo más, una composición de múltiples singularidades incompatibles que, para perseverar su singularidad, deben fusionarse horizontal y dinámicamente. Como una red. El surgimiento de la multitud significa que no será posible construir un "sujeto político" en los términos de la antigua identidad, que imponía un símbolo central (clase, proletariado) y una práctica de poder que estaba en posición de explicar el resto. De aquí en adelante, el Movimiento tendrá que lidiar con una variedad de poderes que son combatidos por una multitud de deseos e identidades incompatibles con la unidad general. La multitud es siempre diversa y plural. Una multiplicidad de fugas subjetivas y contrapoderes que abrazan el eslogan feminista "lo personal es político" hasta tal punto que se vuelve imposible localizar rivales políticos solo en las grandes instituciones (estado, escuela, etc.); el poder no descende de estas instituciones centrales sino que emana de una variedad de direcciones. En las sociedades de medios acelerados (Virilio, 1996), surcadas por una dispersión migratoria interminable y rutas transculturales (Clifford, 1999), emerge una serie larga y proliferante de subjetividades e identidades. Sociedades y movimientos sociales intensamente híbridos y heterogéneos. Multitud versus Masa. Esta multitud heterogénea, de la misma manera que no puede permitir una reducción de sus singularidades para la unidad general,

no permitirá una reducción de sus diferencias con las viejas formas unitarias de las masas: el partido, el sindicato y, en última instancia, el Estado. La crisis de la política de representación. El fin de las masas, el nacimiento de la multitud. La ambigua carne de la multitud: el movimiento antiglobalización, Reclaim the Streets y la Masa Crítica, el EZLN en Chiapas, los suburbios parisinos, la insurrección argentina de 2001, el movimiento por la cultura libre y el software libre, los hackers, las protestas globales contra la guerra, la asamblea de migrantes, la lucha de los franceses contra el Contrato de Primer Empleo en 2006, el movimiento aymara ante Evo Morales, los okupantes, las redes contra las fronteras y los campamentos de acción climática, etc.

El paso de la política de masas a la política de la multitud: la esencia de las masas es la indiferencia, su actuación conjunta bajo una burocracia representativa (el partido político o el gran sindicato), su caminar al unísono, su integración vertical, aunque solo sea bajo el lema de la democracia directa.

La esencia de la multitud es su forma de red, sus singularidades inquebrantables bajo una sola bandera y su desprecio por la política representativa. Crisis de representación. Qué se vayan ¡Todos! –gritaban en Argentina–. ¡No en nuestro nombre! –gritaban quienes se oponían a la guerra en Irak.

Líneas de fuga y excesos

Con las revoluciones y transformaciones simbolizadas por los años 56–68–77–89, y finalmente en 1999 la de Seattle, finalizó el anterior período obrerista. En el ciclo de las luchas obreristas, el espacio político se trianguló entre tres grupos con pretensiones monopolísticas: partidos/Estado, corporaciones y sindicatos de masas. Dijimos que en el modelo obrerista, el discurso se forjó a través de categorías económicas y que la subjetividad obrera subsumió al resto de subjetividades bajo la relación hegemónica. La era post-68 lo cambia todo. Subjetividades que antes eran minoritarias se convierten ahora en protagonistas del drama antagónico (subjetividades feministas, ecologistas, antirracistas, pacifistas, indígenas) y otras emergentes (queer, posfeministas, hackers). Todas ellas transformaron la composición de clase con el surgimiento de un nuevo conjunto de múltiples figuras hegemónicas: trabajadores precarios y cognoscitivos, trabajo sexual y feminizado, posiciones poscoloniales y estatus migratorio. La triangulación del espacio político rompe con la nueva invasión de nuevos actores colectivos. Surge una nueva forma de hacer política, la política de la multitud, hija de las formas que surgieron durante el inicio de la cesura posmoderna, es decir, las luchas extraparlamentarias y antiimperialistas de los años sesenta y las luchas de la Autonomía de los años setenta. En Seattle, un movimiento

heterogéneo, descentralizado y organizado en red, irrumpe definitivamente en escena.

En este nuevo escenario, la vieja esperanza de formar un sindicato masivo que liderara una revolución ya no parece tener sentido. La vía de la revolución a través de los partidos políticos tiene aún menos sentido. La idea misma de una revolución asociada a los partidos se había vuelto obsoleta hacía mucho tiempo. Las posibilidades virtuales y actuales del sindicalismo revolucionario se han reducido cada vez más, y nada nos hace imaginar que en el futuro sus expectativas mejorarán. Con cada gran conflicto que estalla, los sindicatos (¡tan revolucionarios como aquellos integrados en las lógicas de control y dominio del capital!) se ven, una y otra vez, superados. En estas luchas, la fuerza de trabajo busca, y a veces encuentra, otras formas de asociación, más acordes con los tiempos. Los piquetes y asambleas vecinales de Argentina en 2001, el movimiento Sem Terra en Brasil o las cooperativas de vivienda uruguayas, las redes por los Derechos Sociales, como el movimiento V de Vivienda, o el auge de las Oficinas de Derechos Sociales en España, la proliferación de okupaciones y centros sociales rebeldes, las Universidades Nómades y los grupos de autogestión del conocimiento son ejemplos de un nuevo tipo de biosindicalismo emergente. El sindicalismo como tal, es decir, el sindicalismo burocrático centrado en la subjetividad obrera, nunca podrá aspirar a nada más que ser un elemento más, un pequeño colectivo

más, del collage revolucionario. (Quiero aclarar las cosas. Aunque mi localización política se acerca más a las formas biosindicalistas, no creo que haya pasado la época de los sindicatos tradicionales antagónicos. No quiero descalificar al sindicalismo ni al sindicalismo de base. Mi relato histórico se limita a especificar sus posibilidades actuales, reducidas a ser un elemento más del collage. Y, del mismo modo, mi relato apunta a la necesidad de actualizar sus viejas estructuras sindicales, sus formas de comportamiento y sus teorías políticas. Esto per se, se podría decir del resto de los segmentos anarquistas modernos o del anarquismo en su conjunto. Anarquismo recargado.)

Como ya hemos dicho, fueron los excesos y los vuelos del deseo antagónico los que causaron la crisis de las formas clásicas de izquierda (anarquista o comunista). Hacia finales de los años setenta y principios de los ochenta, Félix Guattari y Michel Foucault intentaron considerar esta cesura. Guattari definió una serie de características de las nuevas luchas postsocialistas: (1) no se centrarán solo en aspectos cuantitativos, sino que cuestionarán los propósitos del trabajo, el ocio y la cultura, y politizarán la vida cotidiana y doméstica; (2) ya no se centrarán en las clases industriales, cualificadas, blancas, masculinas y adultas; (3) no se centrarán en un partido político, un sindicato o una vanguardia; (4) no se centrarán en la escena nacional, sino que sucederán globalmente; (5) no se centrarán en un solo corpus teórico; (6) Rechazarán la división entre valores de

cambio, valores de uso y valores deseantes (Guattari, 2004: 56–7). Foucault enfatizó otra serie de características. Entre otras, por ejemplo, la importancia de luchar contra las formas de poder/conocimiento (la lucha de los pacientes contra la autoridad médica o de la industria farmacéutica). Creo que todas estas características siguen siendo válidas.

Estamos rodeados de una multitud de excesos. La migración global, como consecuencia de la represión del deseo por parte de la geopolítica mundial, está creando excesos que fluyen contra las restricciones del espacio estatal, de la ciudadanía nacional y la gubernamentalidad, a la vez que teje y difunde rutas transculturales que superan los deseos nacionalistas de pureza en todas partes. Los excesos siempre implican la creación de una crisis en los dispositivos de captura de las subjetividades, de la institución que exceden, del concepto o el deseo que exceden. La crisis es un momento ambiguo que se debate entre dos polos. Un polo cancerígeno en el que el exceso del cuerpo se vuelve contra sí mismo, que lo convierte en un agujero negro (la tristeza en la filosofía de Spinoza), y un polo delirante que reinventa el cuerpo (la alegría spinoziana). El exceso migrante se debate entre un punto de reacción fascista y otro caracterizado por el espacio liso de la ciudadanía global, la supresión de las fronteras y la alegre afirmación del mestizaje. Lo mismo ocurre con el exceso de sexos y sexualidades. Los transexuales crean sexos alternativos, pero su verdadera importancia va más allá:

crean la posibilidad de considerar lo sexual en varios términos de moralismo biológico (naturaleza/antinaturaleza). Un transexual es siempre una tecno–naturaleza–cultura, es decir, un cíborg. El transexual es la nueva figura y símbolo de la encarnación en la era del ciberespacio, la biotecnología, la producción tecnopolítica de cuerpos, sexos y géneros (implantes, operaciones, hormonas y estrógenos sintéticos, etc.). Todos somos cíborgs. Capitalismo ciberpunk. Los devenires trans y cíborgs, en su exceso de dicotomías como humano/máquina, humano/animal, hombre/mujer, homo/hetero, nos exigen redefinir nuestras políticas sexuales, científicas, ecológicas y de género.

En esta época en la que la vieja izquierda no ve más que las ruinas y derrotas de lo que una vez fueron posibilidades revolucionarias, con los ojos aún llenos de lágrimas por el fin del período obrero, no son capaces de comprender las posibilidades de los excesos que nos rodean, aquellos que se produjeron en las huidas y luchas antagónicas. Comentamos las líneas de fuga relacionadas con el sexo y la sexualidad y mencionamos los excesos relativos a la moralidad del género. De la mano con lo queer, las teorías (pos)feministas, en lugar de defender un sexo natural bajo el género culturalmente construido, deconstruyen radicalmente la relación sexo/género. Entienden que por naturaleza no existen ni masculinidad ni feminidad, ni hombre ni humano, sino que estas categorías se elaboran política, cultural y

tecnológicamente, y que, de la misma manera que se produjeron, pueden reconstruirse y convertirse en algo diferente. Un buen ejemplo de ello sería la postura queer y postfeminista de Judith Butler (2006) y el trabajo de Donna Haraway (1995), con sus alegatos a favor de un feminismo cyborg, con el que las barreras entre ciencia y política, o entre lo humano y lo no humano, implosionan y se articulan y politizan de formas innovadoras.

El Gran Rechazo de los años sesenta (Marcuse, 1984), que puso en jaque las instituciones de la sociedad disciplinaria y puritana, aún hoy tiene consecuencias que se manifiestan en la «crisis de autoridad en la escuela», la «crisis de la familia», la «crisis de la figura paterna», etc., así como en la crisis de la democracia, dado que los nuevos movimientos sociales se han distanciado de la política representativa y ya no aceptan representantes unitarios que actúen como portavoces de las «masas». Los movimientos han forjado su propio espacio donde pueden ejercer y reinventar su propia política; un espacio que expresa un verdadero exceso político.

Las líneas de fuga proyectadas por las revoluciones molecular, social y cultural nos han legado toda una galaxia de mundos posibles. En los últimos años hemos visto surgir otros excesos. La productividad de la multitud también supera los dispositivos del capitalismo contemporáneo. Un ejemplo válido de ese exceso cibernético es la «piratería», el movimiento del software libre, la libre cooperación intelectual y la cultura libre para compartir: exceso y éxodo

de los mecanismos económicos de captura. Todo esto es, sin duda, bien aprovechado por ciertas ciberempresas para obtener cuantiosos beneficios. Es el caso de YouTube, o de toda esa multitud de empresas que se lucraron enormemente gracias a Linux (revistas, servicios técnicos, etc.). Sin embargo, la piratería y el software libre también suponen un gran movimiento de éxodo de los dispositivos de control capitalistas. Dicho exceso vuelve a cuestionar aquello que el socialismo clásico empezó a problematizar: la propiedad privada. El movimiento copyleft (Creative Commons, etc.) supone un intento interesante de constituir, con la huida general de la piratería, un vector político.

Enumerar todas las huidas y éxodos actuales sería una tarea enciclopédica, una obra vasta que supera las posibilidades de un capítulo como este y, por supuesto, también mis capacidades. Soy consciente de algunos errores que cometo. Uno de ellos es apartarme y apenas intentar dejar atrás mi propia localización. Este relato también es «occidental», por así decirlo. Sin embargo, es importante tener en cuenta que las líneas de fuga ocurren en todas partes, en todo el mundo, cada una con su propia singularidad según su localización geopolítica y subjetiva. De hecho, muchas de las expresiones más poderosas se encuentran fuera de lo que podría calificarse de «occidental». Los movimientos indígenas, por ejemplo, están innovando alternativas (pos)modernas en todas partes. La localización europea en la que se sitúa más o

menos este artículo ha dejado de lado las experiencias a nivel global que resultan más interesantes, como las que tienen lugar, por ejemplo, en todas esas subjetividades sudamericanas antagónicas "de abajo a la izquierda", "anónimas" tras los pasamontañas en las selvas y los barrios. Pero también en otros continentes. Desde la tradición marxista se han estudiado profusamente estos movimientos a través de los estudios subalternos y los estudios postcoloniales. En los últimos años se han presentado una serie de contribuciones que intentan considerar la política anarquista desde un ángulo que no se centra en los conocimientos y las situaciones europeas (véase, por ejemplo, Adams, 2009; Evren, 2008; Mbah e Igariwey, 2000; Alston, 2003).

En el mundo actual, hay mucho más que ruinas. La cuestión, como ha señalado Hakim Bey, es retomar el camino recorrido por los movimientos anticoloniales, los movimientos contraculturales de los años sesenta y los movimientos autónomos de los años setenta y ochenta. Se trata de alcanzar logros posteriores a 1968, 1977 y, sobre todo, 1989. Los primeros indicios prometedores se expresan en (1) la proliferación de un espacio político autónomo, independiente de la política estatal y de las instituciones paraestatales (es decir, independiente de las ONG y los sindicatos integrados en la gubernamentalidad); (2) la explosión del primer ciclo del devenir global de las luchas que tuvo lugar durante la última década; (3) el conjunto de

nuevas enunciaciones teóricas comentadas hasta ahora, aunque no puedan ser nombradas individualmente (posestructuralismo, posfeminismo, posmarxismo, posanarquismo, etc.). Los tres elementos apuntan a varios pasajes hacia la posmodernidad: posmodernización espacial, pasaje político a la posmodernidad, posmodernización del discurso del deseante y política antagónica.

Finalmente, en nuestra enumeración de las líneas de fuga y los excesos que encontramos como desafíos políticos de primer orden, deberíamos reconocer que la gestión de las luchas por un espacio autónomo/global adecuado requiere hoy más que nunca una articulación con los problemas ecológicos.

Se necesita un nuevo ecologismo transversal y no natural (más allá de la dicotomía naturaleza/cultura y el esencialismo) para articular las ecologías ambientales, psicológicas y sociales, y hacerlo en términos del poder constituyente y las revoluciones moleculares del deseo (Guattari, 1990). Tal propuesta, íntimamente encantada por la creatividad, tendrá que intercambiar la locura del produccionismo industrial por una nueva ética poiética (desirepolitik) y una poiesis material ecológica (relaciones convivenciales innovadoras con el resto de los cuerpos de la biosfera).

Anarquía recargada

Hemos rechazado la proyección utópica del anarquismo, así como su concepto de revolución. Hemos rechazado la lógica del binomio posibilidad/realización, y la idea de la «naturaleza humana» en la que se fundamentó. Podríamos preguntarnos legítimamente qué queda del anarquismo tras la crítica y la reinención que se ofrecen en este artículo. En un libro reciente, Benedict Anderson escribió:

Tras el colapso de la Primera Internacional y la muerte de Marx en 1883, el anarquismo, en sus formas característicamente variadas, fue el elemento dominante en la izquierda radical, conscientemente internacionalista. No se trató solo de que, con Kropotkin [...] y Malatesta [...], el anarquismo produjera un filósofo persuasivo y un líder activista, pintoresco y carismático, proveniente de una generación más joven, sin parangón con el marxismo convencional. A pesar de la imponente estructura del pensamiento de Marx, del que el anarquismo a menudo tomó elementos prestados, el movimiento no desdeñó a los campesinos ni a los trabajadores agrícolas en una época en la que los proletariados industriales serios se limitaban principalmente al norte de Europa. Estaba abierto a escritores y artistas «burgueses» –en nombre de la libertad individual–, algo que, en aquellos días, no era el marxismo institucional. Igualmente hostil al imperialismo, carecía de

prejuicios teóricos contra los nacionalismos «pequeños» y «ahistóricos», incluidos los del mundo colonial. Los anarquistas también fueron más rápidos en capitalizar las vastas migraciones transoceánicas de la época. Malatesta pasó cuatro años en Buenos Aires, algo inconcebible para Marx o Engels, quienes nunca abandonaron Europa Occidental. El Primero de Mayo celebra la memoria de los inmigrantes anarquistas –no marxistas– ejecutados en Estados Unidos en 1887. (Anderson, 2007: 2)

El anarquismo de finales del siglo XIX se ha representado a menudo bajo la imagen de la propaganda par le fait ('propaganda de los hechos')¹⁰². Huelga decir que rechazo esta práctica política. Lo que reivindico es esta juventud, esta apertura y esta voluntad de articulación con las diferentes subjetividades y expresiones culturales globales que Anderson señala, y que ahora más que nunca, en la posmodernidad, son necesarias para una *desirepolitik* revolucionaria. Sin esta articulación nada es posible. De igual manera, su espíritu antiautoritario del anarquismo sigue presente a lo largo de esta narrativa. La crítica al capitalismo también. Sin embargo, también sería correcto sugerir que el posanarquismo ya no es anarquismo *stricto sensu*. Lo mismo ocurre con el posmarxismo. Curiosamente, el posmarxismo a veces reivindica el tipo de anarquismo del que hablaba

102 La 'propaganda de los hechos' implicaba violencia física contra el Estado y/o las burguesías como una forma de inspirar la revuelta entre la clase trabajadora.

Anderson. En resumen, Negri y Hardt reivindican el legado de los Wobblies (la IWW) de principios del siglo XX. Negri y Hardt reivindican su apertura hacia los migrantes, su dinamismo organizativo y sus primeros experimentos con una especie de organización en red. Hoy en día, el posanarquismo y el posmarxismo tienden a converger. En mi opinión, tanto los posanarquistas (May, 1994; Call, 2002; Newman, 2001, etc.) como los posmarxistas, al menos los que he citado hasta ahora (Negri, Haraway, Lazzarato, Guattari), coinciden en dos cuestiones: la redefinición de la revolución en términos del acontecimiento, una revolución sin utopía, y la defensa de prácticas y formas políticas que pueden resumirse bajo el término multitud.

El posanarquismo (o Acracia 2.0) es, y al mismo tiempo no es, anarquista. Ya no es lo que era, aunque le debe mucho a ese pasado. Así como la revolución possocialista debe redefinirse en términos del acontecimiento y el poder constituyente, ahora la anarquía debe redefinirse también en términos de la multitud. A partir de la disputa entre Hobbes y Spinoza, autores como Antonio Negri y Paolo Virno han definido la multitud como una forma opuesta al pueblo. La multitud es un conjunto de singularidades que persisten como singularidades durante su ejercicio político y productivo. La multitud es un jardín de peculiaridades (Sepúlveda, 2002). El «pueblo» hobbesiano aborda la reducción de esta multiplicidad a Uno. El Uno: El monarca, la Soberanía, la Voluntad General, etc. Si la democracia

implica la reducción de esta multiplicidad bajo la representación del Uno, «solo la acracia se constituye en el cuerpo social como el procedimiento que garantiza las condiciones materiales de deliberación, participación y decisión que la política del movimiento necesita» (Viejo, 2005: 114). En este sentido, y solo en este sentido, es decir, en términos del poder constituyente de la multitud, «la acracia fue, es y seguirá siendo el régimen político del comunismo» (ibid.). Tanto el posanarquismo como el poscomunismo van ahora de la mano bajo sus respectivas formas posmodernas. Distinguirlos es casi imposible, porque existen tantas diferencias dentro de las dos categorías como entre ellas.

Vivimos en un momento de transición. Más que el fin de las metanarrativas, se puede confirmar que la posmodernidad es el lugar frenético de la ebullición mitopoyética possocialista. Aun así, no podemos darnos nuevos nombres. Somos pos y somos anti. Pero este nihilismo está activo, aunque no tanto como se desearía. Afirma sus nuevos valores una y otra vez, mientras los muros de Roma se derrumban. Si ya no somos lo que éramos, ¿por qué defendemos algo como el posanarquismo? Por motivos estratégicos. Prefiero la etiqueta «posanarquismo» a una simple etiqueta anarquista (sin adjetivos ni prefijo) porque nos sitúa en un período de transición. El posanarquismo es un exceso de anarquismo. Anarquía 2.0. Política de

entretiempo. El posanarquismo huye y desterritorializa a sus antecesores, pero sin detenerse a reconocer su parentesco.

Más que un estatus fijo, con esta expresión nos referimos a un flujo de intensidades. Una ruta sin fin. También, una des/re/construcción que, al mismo tiempo, preserva lo que el antiguo significado aún conserva de su fuerza simbólica y lo reformula para llevarlo al otro lado.

La posmodernidad es un intermezzo. El posanarquismo es estar en el medio, con un pie en el mundo moribundo y el otro en el mundo que viene. No debe entenderse como una mera conjunción de anarquismo y posestructuralismo, por mucho que beba de ambas fuentes. Más bien, es una bandera en torno a la cual expresar el deseo de trascender las viejas formas, de devenir–otro y de procurar nuestros cuerpos en el flujo virtual y real de la eterna diferenciación antagónica.

Dejar atrás el mundo que nos abandona, con todas nuestras hagiografías y reliquias, para crear nuevos mundos a través del despliegue real de posibilidades virtuales. Seguir líneas de fuga y recombinarlas con otras amigas para innovar en los excesos venideros. Recargar el movimiento. Galopando sobre mesetas lisas y entre alambradas afiladas de lo común a la rutina diaria. Eso es lo que significa hoy: la alegría de ser «anarquista».

Referencias

- Adams, Jason (2009). «Anarquismo no occidental: Repensando el contexto global». Recuperado el 22 de diciembre de 2009 de <http://raforum.info/article.php3?id_article=3229>.
- Alston, Ashanti (2003). «Hacia un anarquismo africano vibrante y amplio». Nueva Formulación 2(1). Recuperado el 22 de diciembre de 2009 de <<http://www.newformulation.org/3alston.htm>>.
- Anderson, Benedict (2007). Bajo tres banderas: Anarquismo y la imaginación anticolonial. Nueva York: Verso.
- Bhabha, Homi (2002). El lugar de la cultura. Buenos Aires: Manantial.
- Butler, Judith (2006). Deshacer el género. Barcelona: Paidós.
- Call, Lewis (2002). Anarquismo posmoderno. Lanham, MD: Lexington Books.
- Clifford, James (1999). Itinerarios transculturales. Barcelona: Gedisa.
- Evren, Süreyya (2008) ' El postanarquismo y el tercer mundo'. En Antón F. de Rota (ed.). Antología de Postanarquismo. Barcelona: Wordpress (en prensa).
- Foucault, Michel (1984). Vigilar y castigar. Madrid: Siglo XXI.

Guattari, Félix (2004). Plan sobre el planeta. Madrid: Traficantes de Sueños.

— (1990). Las tres ecologías. Valencia: Pre- Textos.

Haraway, Donna (1995). Ciencia, cyborgs y mujeres. Madrid: Cátedra.

Marcuse, Herbert (1984) [1955]. Eros y civilización. Barcelona: Ariel.

May, Todd (1994). La filosofía política del anarquismo postestructuralista. University Park, PA: Universidad Estatal de Pensilvania.

Mbah, Sam e Igariwey, IE (2000). África rebelde: comunismo y anarquismo en Nigeria. Barcelona: Alikornio.

Negri, Antonio y Hardt, Michael (2006). Multitud. Barcelona: Debolsillo.

Newman, Saul (2001). De Bakunin a Lacan. Lanham, MD: Lexington Books.

Roszak, Theodore (1973). El nacimiento de una contracultura. Barcelona: Kairós.

Sepúlveda, Jesús (2002). El jardín de las peculiaridades. Buenos Aires: Ediciones del Leopardo.

Viejo Viñas, Raimundo (2005). 'Del 11-S al 15-F y después: Por una gramática del movimiento ante la guerra global

permanente '. En José Angel Brandariz y Jaime Pastor (eds).
Guerra mundial permanente. Madrid: Catarata.

Virilio, Pablo (1996). El arte del motor. Buenos Aires: Manantial.

Virno, Paolo (2003). Gramática de la multitud. Madrid: Traficantes
de sueños.

Parte III

EL ANARQUISMO CLÁSICO RECARGADO

IX. COSAS QUE HACER CON EL POSESTRUCTURALISMO EN UNA VIDA DE ANARQUÍA: REUBICANDO EL PUESTO DE AVANZADA DEL POSANARQUISMO

Sandra Jeppesen

En la producción cultural del anarquismo, son importantes diversas prácticas antiautoritarias interrelacionadas. Estas prácticas están influenciadas, directa o indirectamente, por el postestructuralismo, y este también ha sido y continúa siendo influenciado por el anarquismo contemporáneo. Ambos son coextensivos en diversas formas heterogéneas. Escritores anarquistas postestructuralistas como Todd May, Saul Newman y otros los unen, pero su trabajo se ha limitado a la esfera masculina eurocéntrica: escritores que incluyen a Deleuze y Guattari, Lacan, Derrida, Foucault y similares, así

como los "anarquistas clásicos", incluidos Proudhon, Bakunin y Kropotkin. No obstante, el postestructuralismo también incluye teóricos del género, la sexualidad, la raza y la nación. Judith Butler, por ejemplo, deconstruye extensamente el binario género/sexo en *El género en disputa*; Eve Sedgwick introdujo la teoría queer en el pensamiento posestructuralista en *Epistemología del clóset*; Gloria Anzaldua deconstruye las fronteras de la identidad, el Estado nacional y el lenguaje como extensiones del posestructuralismo en *Borderlands/La frontera*; Gayatri Spivak deconstruye los aspectos coloniales del silencio y la voz en "¿Puede hablar el subalterno?"; y bell hooks deconstruye la categoría de mujer con respecto a los grupos racializados, en particular a las personas negras en Estados Unidos, en *¿No soy una mujer?* Todas estas son importantes pensadoras posestructuralistas que podrían ser leídas por anarquistas.

Además, la teoría anarquista contemporánea ha trascendido el anarquismo del siglo XIX. Los teóricos de esta categoría abarcan una amplia gama de pensadores y activistas globales que, una vez más, no son solo heterosexuales, blancos, de clase media ni hombres, como Cindy Milstein, Jamie Heckert, Ashanti Alston, Lorenzo Erven y muchos más, que se analizarán más adelante.

La omisión de cuestiones como el anarcofeminismo, el anarquismo negro, el anarquismo queer, el anarquismo de la discapacidad etc., de la teoría postanarquista, así como la

omisión de una gama tan múltiple de teóricos (escritoras postestructuralistas contemporáneas blancas y no blancas, y anarcofeministas y/o antirracistas tanto históricos como contemporáneos, etc.) resulta en una seria tergiversación de la teoría y la práctica de la filosofía postestructuralista y anarquista en los tiempos contemporáneos.

Además, entre los anarquistas existen muchos "intelectuales orgánicos" que producen teoría y acción en textos escritos y dialógicos que no son principalmente académicos, incluyendo fanzines, blogs, talleres, seminarios, contracumbres, sitios web de indymedia y otros espacios anarquistas. Sostengo que este trabajo también se nutre de, y es importante para, la formación del postestructuralismo. Por lo tanto, al considerar la teoría postanarquista, necesitamos ampliar los espacios que investigamos como postanarquistas o corremos el riesgo de ver solo una imagen parcial que no mira más allá de los anarquistas clásicos europeos masculinos a los pensadores anarquistas contemporáneos, incluyendo anarcofeministas y/o anarquistas queer y/o anarquistas racializados, ni más allá de los postestructuralistas europeos masculinos a una amplia gama de pensadores postestructuralistas feministas, queer, poscoloniales y/o antirracistas, ni a los movimientos sociales actuales en los que los anarquistas juegan un papel clave.

Dicho esto, en este breve capítulo solo puedo presentar un panorama preliminar de lo que podría incluirse en una

reflexión a fondo sobre la cultura anarquista y su integración con el posestructuralismo. Lo que haré aquí es sugerir algunos puntos de partida para la investigación, incluyendo textos y eventos teóricos, si se pretende que la teoría posanarquista sea relevante para el posestructuralismo en su sentido más amplio y para la anarquía tal como se teoriza y practica en las calles hoy en día.

Axioma X. El anarquismo no es un movimiento blanco

Para plantear mejores preguntas sobre la organización anarquista en relación con los grupos racializados, podríamos recurrir a un artículo de Elizabeth Martínez titulado "¿Dónde estaba el color en Seattle?", publicado originalmente en *ColorLines* y reimpresso en la revista *Colours of Resistance*. Martínez sugiere que las personas blancas deben desaprender las formas condescendientes en las que típicamente han intentado organizar a las personas racializadas y avanzar hacia una comprensión de la noción de organizarse "con". Dos sugerencias concretas son hacer que los grupos anarquistas sean relevantes para las personas racializadas asumiendo proyectos de organización antirracistas y asumiendo el liderazgo de las personas racializadas en sus propias luchas.

Como antirracistas, necesitamos adoptar una perspectiva global. Existen amplias redes de movimientos anarquistas en todo el mundo que no han seguido el anarquismo euroamericano, sino que han desarrollado sus propias luchas, teorías y acciones. El fanzine de Jason Adams, *Non-Western Anarchisms* (Anarquismos no occidentales), presenta un análisis histórico del desarrollo del anarquismo en muchos países dispares. La suposición entre los anarquistas (blancos) de que el anarquismo es un movimiento dominado por la población blanca tiende a ser, en el peor de los casos, una suposición racista, o en el mejor de los casos, una especie de incapacidad egocéntrica para ver más allá de la blancura y el movimiento anarquista global más amplio. Dicho esto, algunos grupos anarquistas occidentales están dominados por la población blanca, y sin duda este es un problema que debe abordarse.

Axioma VI. El anarquismo no es un movimiento de monogamia heterosexual de dos géneros

Las anarcofeministas históricas como Emma Goldman y Voltairine de Cleyre pusieron los roles de género, el sexo, el amor libre, la no monogamia, el control de la natalidad, el trabajo sexual, las relaciones y los cuerpos en la agenda política anarquista hace un siglo. El anarcofeminismo ha

crecido desde entonces para incluir la anarquía queer, y las anarquistas radicales de género queer desempeñan papeles clave en la organización anarquista. Más allá del conjunto habitual de binarios socialmente contruidos que las feministas postestructuralistas deconstruyen, incluyendo sexo (masculino/femenino), género (masculino/femenino) y sexualidad (heterosexual/homosexual), la sexualidad anarquista incluye la no monogamia, el poliamor y la monogamia radical. Los cuerpos mismos pueden ser pangénero, transgénero, intersexuales, transexuales y otras formas más allá de cisgénero o cissexuales. En el anarquismo existe toda una gama de nuevas categorías de resistencia sexo/género/sexualidad, y/o resistencias a la categorización, dos maneras diferentes de abordar la interseccionalidad. Gran parte de la teoría sobre sexo, género, sexualidad y queer deriva del postestructuralismo.

Axioma de. El anarquismo es un movimiento hacia la descolonización

Si el poscolonialismo es un terreno teórico que, al menos en algunas de sus formas, teoriza las luchas contemporáneas por la descolonización, entonces las luchas por la soberanía indígena de Turtle Island (también conocida como Norteamérica) pueden verse como un aspecto de su

práctica. Los anarquistas han formado alianzas con las luchas indígenas por la autodeterminación en lugares como Grassy Narrows, Cold Lake, Six Nations, Kanehsatake, Akwesasne y Tyendinega. Por ejemplo, en Akwesasne, un territorio que se extiende por la frontera entre Estados Unidos y Canadá, los indígenas han estado luchando contra el suministro de armas a los guardias de la Agencia de Servicios Fronterizos de Canadá porque no creen en la existencia de una frontera entre dos naciones superpuesta a tierras indígenas. Los anarquistas, como parte del Grupo de Solidaridad Indígena dentro del bloque PGA (Acción Global Popular) en Montreal, están trabajando con los indígenas en esta lucha, participando en protestas, organizando foros públicos y otras acciones de solidaridad. El movimiento de autodeterminación indígena es coherente con la política anarquista antiestatal y el compromiso con la autodeterminación y la autonomía colectiva para todos.

A nivel mundial, existen otros movimientos por la descolonización y el fin de las ocupaciones, como el movimiento Palestina Libre en Palestina-Israel, donde un grupo llamado Anarquistas Contra el Muro se organiza contra los muros del apartheid que se construyen explícitamente para impedir, perturbar y controlar el movimiento de los palestinos. Los anarquistas participan activamente en la campaña de Boicot, Desinversión y Sanciones (BDS) contra el apartheid israelí, organizando

eventos como la Semana del Apartheid Israelí en ciudades de todo Canadá.

La colonización y la ocupación se dan en el contexto del género. Gayatri Spivak es una escritora feminista posestructuralista y poscolonial, ampliamente leída por anarquistas, en particular por anarcofeministas, ya que vincula el poscolonialismo con las luchas de las mujeres, planteando la pregunta (en el contexto de la India): "¿Puede hablar el subalterno?". La vinculación de la voz con el poder proviene del análisis de Foucault sobre el discurso y el poder, del análisis de Derrida sobre la escritura y el habla como ausencia y presencia, y de numerosos análisis feministas sobre la importancia de la autorrepresentación para el autoempoderamiento y, en última instancia, la autodeterminación. Edward Said, en *Orientalismo*, también plantea interrogantes sobre las construcciones occidentales de Oriente, o lo que Spivak denomina lo subalterno, a través de la colonización cultural y la falta de autorrepresentación en la investigación académica. El anarquismo posestructuralista necesita abordar este tipo de análisis interseccional de la descolonización, tal como se aborda en los movimientos sociales contemporáneos que involucran a anarquistas indígenas y otros no blancos.

Axioma a. La anarquía no es un movimiento de personas sanas y con capacidad física.

Las personas con discapacidad y capacidades diferentes, tanto físicas como mentales, desempeñan un papel importante en la organización anarquista. Es necesario redefinir la salud y el bienestar, incluyendo la salud mental, para eliminar las suposiciones normativas que nos desempoderan. La salud y el bienestar deben ser objetivos por los que todos trabajemos y que nos apoyemos mutuamente para lograr, independientemente de nuestras capacidades, problemas de salud mental, alergias, etc.

Los activistas anarquistas de la discapacidad llaman la atención sobre el hecho de que todos tenemos discapacidades. Nadie goza de perfecta salud física o mental todos los días de nuestra vida. Muchos ocultamos nuestras discapacidades porque el mundo no las acepta y nos hará la vida más difícil que la propia discapacidad. En otras palabras, las barreras a la plena participación causadas por las discapacidades suelen ser culpa de la infraestructura y la actitud de otras personas, más que de una discapacidad física o mental. Por ejemplo, las personas en silla de ruedas podrían llegar fácilmente a su trabajo si el transporte público, los edificios, las aceras, los taxis, los baños públicos y otros espacios públicos estuvieran totalmente adaptados para sillas de ruedas. Además, las personas con ataques de ansiedad, trastornos de pánico y otros comportamientos postraumáticos no se asustarían tanto si quienes las rodean

comprendieran lo que esto significa y pudieran ayudarlas a superarlo, en lugar de usar pistolas eléctricas, como hace la policía habitualmente, o asumir que la persona está incapacitada, es disfuncional, no es inteligente, no puede trabajar, etc.

Axioma J. El anarquismo no es un nuevo tipo de marxismo.

Los anarquistas rompieron con el marxismo cuando Bakunin fue expulsado de la Primera Internacional. La controvertida propuesta de Bakunin era que no solo el capitalismo, sino también el Estado, debía ser un espacio de crítica y acción política. Tomar el poder estatal simplemente replicaría las relaciones de dominación, mientras que, para Bakunin, las organizaciones e instituciones debían ser reorganizadas, descentralizadas y reagrupadas en federaciones. Esto fue mal visto por los comunistas, quienes ejecutaron a muchos anarquistas después de la Revolución Rusa, y combatieron a Néstor Makhno, quien organizaba colectivos obreros en Ucrania. Sin embargo, el anarquismo no es la hermana pequeña, pobre y decepcionante, del marxismo.

Axioma J +. La anarquía no se trata del trabajador

La política de clase anarquista tiende a centrarse en cuestiones de lucha contra la pobreza en lugar de en el trabajo o la clase trabajadora. Muchos anarquistas viven de la okupación, el hurto en tiendas, el buceo en mesas, el vaciado de contenedores de basura, en situaciones de trabajo y/o vivienda precarios. Esto es lo que los anarquistas han comenzado a teorizar y practicar como activismo de la precariedad, activismo contra la precariedad del trabajo, de vivienda, la legalidad, la sexualidad, la ecología, los cuerpos, las relaciones sociales, la estabilidad financiera, la movilidad geográfica, la migración forzada, la criminalización y similares, al tiempo que reclaman espacio social en la esfera pública para las subjetividades precarias en autodeterminación. Si bien estos espacios a veces se ocupan de la precariedad del trabajo, no están envueltos en la identidad de ser un trabajador per se, ya que muchos otros aspectos de las vidas de las subjetividades precarias están en juego, y estos aspectos están entrelazados y se definen mutuamente, no dependen del aspecto general del trabajo.

Axioma //. El anarquismo no es un movimiento de hombres (eso es el capitalismo)

El anarquismo es un movimiento lleno de mujeres. Mujeres fuertes, mujeres luchadoras, mujeres comprometidas con la lucha. Mujeres capaces de plantar cara y soportar gases lacrimógenos, brutalidad policial, balas de goma, gas pimienta y seguir luchando. Mujeres capaces de viajar en carga, construir casas, hacer autostop, tener múltiples parejas y, a veces, incluso mantener el hogar en marcha o cuidar de sus hijos, de sí mismas y de los hijos de las demás. En las reuniones, las mujeres escuchan atentamente a los demás, buscan consenso, comparten recursos y expresan sus opiniones. A veces, las mujeres anarquistas son *wymyn*, *womyn* o *wimmin*¹⁰³, siguiendo el ejemplo del feminismo radical, eliminando la palabra "man" para que no sea un diminutivo.

La teoría anarquista tendrá que incluir el anarcofeminismo interseccional, y no como una ocurrencia de último momento o un capítulo adicional (como, ¡Ups! Casi olvido a las mujeres/queers/personas de color/pueblos indígenas/personas con discapacidades) sino en la comprensión del papel crucial que las mujeres (queers/personas de color/pueblos indígenas/personas con

103 Son grafías políticas alternativas de la palabra inglesa «woman», utilizadas por algunas feministas. Existen otras grafías, como «womban» o «womon», «wombyn»... [N. T.]

discapacidades) desempeñan en las estructuras organizativas anarquistas, el desarrollo teórico, las tácticas de acción directa, los compromisos contra la opresión, la producción cultural, etc.

Axioma &. Los anarquistas usan el lenguaje de manera diferente.

La conciencia del lenguaje y de cómo este construye lo posible, determina normas y constriñe nuestras vidas de tantas maneras, lo que Guattari identifica como «subyugación semiótica», es fuerte en los círculos anarquistas. En nuestra vida cotidiana, los anarquistas usamos el lenguaje de forma diferente. Abundan los ejemplos. Usamos el término «normal» cuando nos referimos a que la forma en que una persona es/está bien, en lugar del término «normal» con el opresivo discurso psicoanalítico de normatividad que implica. Como hemos visto anteriormente, usamos el término «queer» como un término positivo para referirnos a revolucionarios de género, desviándolo de su uso original para significar raro o excéntrico, aunque esto también podría incluirse y recuperarse en el término. De hecho, los anarquistas rechazan las normas, como hemos visto, y esto también se aplica a las normas corporales, en términos de

configuraciones, formas y tamaños corporales. También hay palabras que se aplican a lo que hacemos y a quiénes somos en relación con los demás, ambas prácticas radicalmente transformadas por los anarquistas. Usamos la palabra “espectacular” no para significar que algo fuera realmente grandioso, sino exactamente lo opuesto, tomando el significado de los situacionistas (teóricos franceses que también eran activistas políticos): a menudo sugerimos que todo fue simplemente un gran espectáculo recuperado sin posibilidad de participación para la gente común.

Axioma ~. La anarquía tiene que ver con la producción cultural

Los anarquistas hacen cosas, cosas que no son teoría ni práctica. Los anarquistas hacen arte, e incluso pueden enviarlo a viajar por todo el país, como la muestra de arte Drawing Resistance que viajó como una banda punk por los Estados Unidos en un autobús de gira. Los anarquistas hacen fanzines y cómics y los intercambian con otros anarquistas, o los venden en ferias del libro por una tarifa nominal. Los anarquistas hacen antologías, de modo que el privilegio de publicación se desjerarquiza, en libros como *Drunken Boat*, *Resist!*, *Quiet Rumors*, *Our Culture Our Resistance* u *Only a Beginning*. Los anarquistas escriben poesía y se la leen en

voz alta a sus amigos como cuentos para dormir o alrededor de la fogata, o en cafés públicos de gatos negros, espectáculos punk, Reclaim the Streets, festivales comunitarios o lecturas radicales. Los anarquistas escriben historias sobre luchas por la libertad política y personal. La noción de Bourdieu de consagración por parte de la vanguardia es de interés aquí, ya que los anarquistas a menudo participan en la producción de arte experimental de vanguardia.

Axioma ^. La anarquía no es un movimiento de protesta

El movimiento anarquista actual no se reduce en absoluto al llamado movimiento antiglobalización, ni es ese el espacio del que ha surgido, ni busca ser un actor central en él. La anarquía no consiste en confrontar el liderazgo centralizado del Banco Mundial, el gobierno estadounidense o la Unión Europea, aunque los anarquistas puedan optar por participar en protestas contra estas formas de opresión y dominación. Pero los movimientos anarquistas no se basan en la protesta: los anarquistas no ceden el poder a nadie ni nos preocupa participar en la negociación de los términos de nuestra propia opresión al ser incorporados a los procesos de toma de decisiones del Fondo Monetario Internacional o del Área de Libre Comercio de las Américas.

Cuando los anarquistas protestamos, no aceptamos las directrices estatales sobre cómo protestar («Cómo ser un buen manifestante», de Bill Clinton), sino que protestamos en nuestros propios términos. Esto se llama acción directa. No es una forma de protesta, es una forma de vida.

Axioma >2. El anarquismo no es violento/no violento, ni legal/ilegal.

El postestructuralismo puede ser útil aquí para deconstruir las binariedades legal/ilegal y violento/no violento. Peter Gelderloos, en su libro *How Non-violence Protests the State* (Cómo la no violencia protesta contra el Estado), argumenta que no es fácil definir qué es violento y qué es no violento, pero que, no obstante, este discurso ha sido movilizado por algunos activistas o manifestantes a favor de la "acción directa no violenta" para, en efecto, desmovilizar a los activistas y limitar sus tácticas. En la organización que condujo a las protestas contra el ALCA en la ciudad de Quebec, en lugar de violencia versus no violencia, este debate se enmarcó como una "diversidad de tácticas". Las personas que querían participar en modos de protesta similares a los festivales, incluyendo teatro y títeres, fueron acomodadas en la zona "verde", la acción directa no violenta, como los bloqueos callejeros sentados, tuvo lugar

en la zona "amarilla", y la acción directa sin restricciones tuvo lugar en la zona "roja", altamente móvil. La división de estas diversas tácticas en tres zonas demuestra ya que el debate entre violencia y no violencia es una falsa dicotomía. Esta cuestión también ha sido abordada en otros contextos por académicos como Ward Churchill, por ejemplo, en *Pacifismo como patología*, donde argumenta a favor de la lucha armada como posible táctica de descolonización, o Frantz Fanon, quien, de forma similar, defendió las tácticas «violentas» como respuesta adecuada a la violencia física, emocional y mental sistémica de la pobreza y la colonización, tal como se experimenta en países como Argelia. Las teorías (del postestructuralismo) que desafían las dicotomías conviven cómodamente con el activismo y los pensadores activistas.

Axioma E. La anarquía trata de eventos

Los anarquistas organizamos eventos; de hecho, organizamos literalmente miles de eventos cada año, desde fiestas callejeras hasta producciones teatrales, desde ferias del libro hasta solidaridad con cárceles y tribunales, desde proyecciones de películas hasta presentaciones de libros, protestas urbanas de acción directa y bloqueos de carreteras para la tala de árboles en zonas rurales. Los anarquistas

hacen que las cosas sucedan. Queman, explotan, clausuran, construyen, interactúan y participan. Zonas autónomas temporales, reuniones radicales, ferias anarquistas del libro y la libertad, partidos de fútbol anarquistas, fiestas callejeras anarquistas: estos eventos son nuestras vidas y las transforman. Nos convertimos en participantes en lugar de consumidores. Conocemos a otros participantes con quienes compartir estos eventos, con quienes compartir nuestras vidas. La teoría anarquista debe considerar la importancia de este tipo de eventos y textos en la configuración de la cultura, la teoría y la práctica anarquistas.

Axioma deshacer. El anarquismo se trata de desaprender.

La organización anarquista, como toda organización radical, y de hecho toda la sociedad, está plagada de opresiones internas. Todos hemos internalizado modos de dominación, que usamos inconscientemente en nuestras interacciones diarias, debido a nuestra crianza en una sociedad racista, capitalista, sexista, heterosexista y capacitista que nos enseña a ejercer poder sobre los demás para conseguir lo que queremos. Necesitamos desaprender todo esto. Desaprender es un proceso que dura toda la vida. Muchas de las cosas que necesitamos desaprender nos

llegan en binarios como los que se han deconstruido anteriormente. Pero los pensadores posestructuralistas también abordan temas críticos para desaprender y reconstruir, cruciales para lo que llamo sostenibilidad social, como la amistad, la revolución del lenguaje poético, desaprender el racismo, el sexismo, la heteronormatividad y el capacitismo, y vivir en relaciones amorosas y respetuosas.

Estos axiomas no son exhaustivos ni constituyen una directiva. Son, más bien, unas pocas observaciones sobre las múltiples facetas de la anarquía en la práctica y su relación con el posestructuralismo. También son un llamado a todos los anarquistas y posestructuralistas para que sigan reflexionando y sintiendo sobre estas cuestiones, para que pongan por escrito sus pensamientos y sentimientos y pongan a disposición de todos, en forma cultural, esta riqueza material que vivimos.

Cada texto, evento y debate anarquista desafía la producción cultural hegemónica mediante una reorganización de las prácticas. Surgen diversas características de la práctica cultural antiautoritaria, entre ellas: relaciones sociales antijerárquicas y transformadoras; responsabilidad mutua entre textos, acciones y la comunidad; la desestabilización de las binariedades (productor/consumidor, escritor/lector, legal/ilegal, violento/no violento, personal/político) en multiplicidades heterogéneas y conectadas; autoría no profesional antiautoritaria; producción y distribución colectivas;

distanciamiento del capitalismo; y la eliminación de la mediación.

Ninguna de las luchas o ideas que he esbozado ocurre independientemente de las demás; más bien, son nodos interrelacionados en una red rizomática.

Además, debería haber tantos teóricos como sea posible, trabajando juntos o por separado; de hecho, cada persona es un teórico de la anarquía, lo cual expresa al plasmar sus ideas y creencias en acciones sociales, políticas y culturales transformadoras.

Estos debates también deben continuar de forma oral, en talleres, grupos de lectura, reuniones radicales, conferencias anarquistas, mesas de cocina, cenas compartidas, ferias del libro, talleres, talleres de reparación de bicicletas y escuelas libres anarquistas.

Con tantos teóricos potenciales, también debería haber tantas teorías anarquistas como sea posible. Podríamos decir que hay mucho trabajo por hacer, pero, siguiendo a Barthes y Heckert, digamos más bien que hay mucho juego por hacer.

La teoría anarquista, como la práctica anarquista, en sus redes rizomáticas, se trata de juego. Desde jugar al fútbol anarquista hasta el juego de sexo y género, pasando por jugar con las palabras, jugar con diversas tácticas, jugar con

la legalidad de cruzar fronteras o jugar con fuego, el juego siempre ha sido una práctica antiautoritaria.

Lectura adicional

Anarquismos no occidentales: Repensando el contexto global.
Johannesburgo: Zabalaza, 2001

Alston, Ashanti. Pantera Anarquista. Autopublicado, sin fecha.

Anzaldúa, Gloria. Tierras fronterizas/La frontera. San Francisco:
Libros de la tía Lute, 1999.

Bell Hooks. Todo sobre el amor: Nuevas visiones. Nueva York:
William Morrow, 2000.

Blechman, Max (ed.). Barco ebrio: Rebelión artística y anarquía.
Nueva York: Autonomedia, 1994.

Block, Diana. Arma el Espíritu: El viaje subterráneo de una mujer y
su regreso. San Francisco: AK Press, 2009.

Brown, L. Susan. «Más allá del feminismo: anarquismo y libertad
humana». En Howard J. Ehrlich (ed.). Reinventando la
anarquía, otra vez. San Francisco: AK Press, 1996.

Butler, Judith. El género en disputa. Nueva York: Routledge, 1990.

— Cuerpos que importan. Nueva York: Routledge, 1993.

Churchill, Ward. Un pequeño asunto de genocidio: Holocausto y negación en las Américas, de 1492 a la actualidad. Luces de la ciudad, 1998.

— El pacifismo como patología: Reflexiones sobre el papel de la lucha armada en Norteamérica. Winnipeg: Arbeiter Ring, 1998.

Cohn, Jesse, y Shawn P. Wilbur. '¿Qué hay de malo en el postanarquismo?'
<http://www.anarchiststudies.org/publications/theory_politics>.

Colores de Resistencia. Colores de Resistencia (zine). Autopublicado, 2000. <<http://zinelibrary.info/colours-resistance>>.

CrimethInc. Días de guerra, noches de amor: Crimethink para principiantes. Olympia: CrimethInc, 2000. Colectivo de trabajadores.

Colectivo Estrella Oscura (ed.). Rumores Silenciosos: Una Lectura Anarcofeminista. San Francisco: AK Press, 2002.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia, vol. 2. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Dunbar-Ortiz, Roxanne. Mujer Forajida: Memorias de los años de guerra 1960–1975. San Francisco: City Lights, 2002.

Ehrlich, Howard J. (ed.). Reinventando la anarquía, otra vez. San Francisco: AK Press, 1996.

Ervin, Lorenzo Komboa. Anarquismo y la Revolución Negra. Toronto: Ediciones Piratas de la Tercera Fuerza, 2005.

Fanon, Frantz. Los condenados de la tierra. Nueva York: Grove, 1968.

Gelderloos, Peter. Cómo la no violencia protege al Estado. Boston: South End Press, 2007.

Goldman, Emma. Viviendo mi vida, vols. 1 y 2. Nueva York: Dover, 1970 [1931].

— Anarquismo y otros ensayos. Nueva York: Dover, 1969 [1917].

Guattari, Félix. Subversiones blandas. Nueva York: Semiotext (e), 1996.

— Caosofía. Nueva York: Semiotexto (e), 1995.

Hansen, Ann. Acción directa: Memorias de una guerrilla urbana. Toronto: Between the Lines, 2001.

Heckert, Jamie. «Sexualidad/Identidad/Política». En Jonathan Purkis y James Bowen (eds.). Anarquismo cambiante: Teoría y práctica anarquistas en una era global. Manchester: Manchester University Press, 2004.

— ¿No soy una mujer?: Mujeres negras y feminismo. Boston: South End Press, 1981.

Leeder, Elaine. «Que nuestras madres nos muestren el camino». En Howard J. Ehrlich (ed.). Reinventando la anarquía, otra vez. San Francisco: AK Press, 1996.

Martínez, Elizabeth (Betita). "¿Dónde estaba el color en Seattle?",
Color Lines 3(1). Primavera de 2000.

May, Todd. La filosofía política del anarquismo postestructuralista.
Pittsburgh: Prensa de la Universidad Estatal de Pensilvania,
1994.

McCann, Anthony. 'Siempre-ya hago la diferencia'.
<<http://www.anthonymccann.com/craftinggentleness.html>>.

McQuinn, Jason. 'Anarquía post-izquierda: dejando atrás a los
abandonados'.
<http://theanarchistlibrary.org/HTML/Jason_McQuinn__Post-Left_Anarchy__Leaving_the_Left_Behind.html>.

Newman, Saul. 'La política del postanarquismo'.
<http://theanarchistlibrary.org/HTML/Saul_Newman__The_Politics_of_Postanarchism.html>.

— De Bakunin a Lacan: Antiautoritarismo y la dislocación del poder.
Oxford: Lexington, 2001.

Nguyen, Mimi (ed.). Evolución de un disturbio racial, vol. 1.
Berkeley: autopublicación, 2000.

— Race Riot 2. Berkeley: autoeditado, 2003.

— Directorio del Proyecto de Disturbios Raciales. Berkeley:
autopublicación, 2003.

Said, Edward. Orientalismo. Toronto: Random House, 1978.

Sedgwick, Eve Kosofsky. Epistemología del clóset. Berkeley: University of California Press, 1990.

Shakur, Assata. Assata: una autobiografía. Westport, CT: L. Hill Books, 1987.

Smith, Linda Tuhiwai. Metodologías descolonizadoras: Investigación y pueblos indígenas. Londres: Zed Books, 1999.

Spivak, Gayatri. "¿Puede hablar el subalterno?". En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), Marxismo y la interpretación de la cultura. Champaign, IL: University of Illinois Press, 1988.

Staudenmaier, Peter. 'Anarquistas en el País de las Maravillas: El mundo patas arriba de la anarquía posizquierda'. <http://www.anarchistsstudies.org/publications/theory_politics>.

Sycamore, Matt Bernstein (ed.). ¡Qué asco! Estrategias queer para resistir la asimilación. Brooklyn: Soft Skull, 2004.

X. ANARQUÍA, PODER Y POSTESTRUCTURALISMO

Allan Antliff

Como corolario del elogio de Todd May al ataque contundente del anarquismo a la dominación en todas sus formas, May argumentó que el anarquismo (teóricamente) no estaba a la altura de alcanzar su potencial político. Citando figuras «clásicas» del ala europea del movimiento en el siglo XIX, May sugirió que los anarquistas aún no habían asimilado el poder como una base positiva para la acción. El proyecto anarquista, argumentó, se basa en la falaz noción «humanista» de que «la esencia humana es una esencia buena, que las relaciones de poder suprimen y niegan». Esta noción empobrecida del poder, siempre opresivo y nunca productivo, fue el talón de Aquiles de la filosofía política anarquista (May, 1964: 62). De ahí el llamado de May a un nuevo y mejorado «anarquismo postestructuralista». El

anarquista postestructuralista no rehuiría el poder: se despojaría de la cáscara del humanismo para ejercer mejor el poder "tácticamente" dentro de una práctica ética guiada por la teoría universalista de la acción comunicativa de Habermas (ibid.: 146).

Mi propósito no es promover la postura de May sobre el anarquismo como posestructuralista. Más bien, me interesa la afirmación de que el anarquismo «clásico» –y, por extensión, el anarquismo contemporáneo– fundamenta su política en una concepción errónea del poder y su relación con la sociedad. Partiendo de esta premisa, May ha instado a los teóricos de orientación anarquista a perseverar sin mirar atrás, y algunos, en particular Lewis Call y Saul Newman, lo han hecho¹⁰⁴. Pero, sin duda, si uno afirma estar revisando a fondo una tradición política, tiene la obligación de familiarizarse con sus fundamentos teóricos. Este es mi modesto objetivo: ofrecer una breve reflexión correctiva sobre el anarquismo «clásico» y el poder.

Comencemos con el resumen final de los principios anarquistas de Emma Goldman (1869–1940), alrededor de

104 Véase, por ejemplo, Lewis Call, *Postmodern Anarchism* (Lanham, MD: Lexington Books, 2002), pp. 15–24 y Saul Newman (2005: 107–26). Para una versión más extensa del mismo argumento, véase Newman, *From Bakunin to Lacan: Anti–Authoritarianism and the Dislocation of Power* (Lanham, MD: Lexington Books, 2001).

1900, de su ensayo 'Anarquismo: lo que realmente representa':

El anarquismo, entonces, representa realmente la liberación de la mente humana del dominio de la religión; la liberación del cuerpo humano del dominio de la propiedad; la liberación de las ataduras y restricciones del gobierno. El anarquismo defiende un orden social basado en la libre agrupación de individuos con el propósito de producir verdadera riqueza social, un orden que garantice a todo ser humano el libre acceso a la tierra y el pleno disfrute de las necesidades vitales, según sus deseos, gustos e inclinaciones individuales. (Goldman, 1969: 62)

La afirmación de Goldman confirma sin duda el punto de vista de May sobre cómo el anarquismo amplía el campo político (May, 1994: 50). Goldman critica la religión por oprimirnos psicológicamente, la economía capitalista por poner en peligro nuestro bienestar físico y el gobierno por coartar nuestras libertades. También afirma que el propósito del anarquismo es liberar a la humanidad de estas tiranías. Dicho esto, es inútil buscar cualquier sugerencia de que los individuos liberados de Goldman sean, como sostiene May, a priori buenos. Más bien, ella postula una política situada en la que la individualidad se diferencia infinitamente, según los deseos, gustos e inclinaciones de cada sujeto.

Goldman contaba al anarquista-comunista Peter Kropotkin (1842–1921) entre sus influencias más importantes, por lo que resulta apropiado recurrir a él para profundizar en el tema anarquista. En su ensayo de 1896, «Anarquismo: su filosofía e ideal» (Kropotkin, 1970: 143), Kropotkin escribió que el anarquismo era sinónimo de «variedad, conflicto». En una sociedad anarquista, el comportamiento «antisocial» surgiría inevitablemente, como ocurre en la actualidad; la diferencia radicaba en que este comportamiento, si se juzgaba reprensible, se trataría según los principios anarquistas, como argumentó en su «Moralidad anarquista» de 1891 (ibid.: 106). Más positivamente, la negativa libertaria a «modelar a los individuos según una idea abstracta» o a «mutilarlos por la religión, la ley o el gobierno» permitiría que floreciera un tipo de moralidad específicamente anarquista (ibid.: 113). Esta moral implicaba el incesante cuestionamiento de las normas sociales existentes, reconociendo que la moral es una construcción social y que no existen absolutos que guíen el comportamiento ético. Citando al «anarquista inconsciente» Jean-Marie Guyau (1824–1882), Kropotkin caracterizó la moral anarquista como «una superabundancia de vida que exige ser ejercitada, darse a sí misma... la conciencia del poder» (ibid.: 108). Continuó: «Sé fuerte. Desborda de energía emocional e intelectual, y difundirás tu inteligencia, tu amor, tu energía de acción entre los demás. A esto se reduce toda enseñanza moral» (ibid.: 109). ¿Reminiscencias de Friedrich Nietzsche? Kropotkin cita un

pasaje de *Esquisse d'une morale sans prison, ni sanction* (Esbozo de una moral sin sanción ni obligación, 1884) de Guyau, un libro que también influyó en el concepto de "superhombre" de Nietzsche y la idea relacionada de ir "más allá del bien y del mal"; una confluencia interesante, como mínimo, dada la deuda del posestructuralismo con el filósofo alemán¹⁰⁵. Más concretamente, el sujeto de Kropotkin, que ejerce el poder moldeando sus propios valores para que concuerden con una "superabundancia" de vida, es antitético a la afirmación de May respecto al anarquismo "clásico": "la esencia humana es una esencia buena, que las relaciones de poder suprimen y niegan". Kropotkin, contra May, incrusta el poder en el sujeto y configura el desencadenamiento de ese poder sobre la moralidad como el marcador de la liberación social, prediciendo que generará un comportamiento tanto "antisocial" (que debe debatirse y resolverse) como "social" (socialmente aceptado) en el proceso.

De hecho, cabe destacar que el poder del sujeto anarquista, situado socialmente, no es reactivo, sino

105 Hans Erich Lampl, *Zweistimmigkeit–Einstimmigkeit? Friedrich Nietzsche und Jean–Marie Guyau (Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction)* (Cuxhaven: Junghans–Verlag, 1990), *passim*. Para obtener más documentación sobre la propiedad y el interés de Nietzsche en este libro, consulte <http://muse.jhu.edu.ezproxy.library.uvic.ca/journal_of_the_history_of_ideas/v058/58.4brobjer_append01.html>, consultado el 10 de enero de 2006. Sobre Nietzsche y el postestructuralismo, consulte Alan D. Schrift, *Nietzsche's Legado francés: una genealogía del posestructuralismo* (Londres: Routledge, 1995), *passim*.

generativo. Kropotkin desea que el poder se desborde; es necesario para la realización de un orden social libre. La teoría social anarquista se desarrolla desde esta perspectiva.

Una vez más, una lectura de la teoría anarquista expone las caracterizaciones erróneas de los anarquistas postestructuralistas. En «El anarquismo y la política del resentimiento», Saul Newman afirma que el anarquismo «clásico» asume que «la sociedad y nuestras acciones cotidianas, aunque oprimidas por el poder, están ontológicamente separadas de él» (Newman 2004: 120). Pero si el poder está separado de la sociedad, ¿por qué se ha dedicado tanta teoría a las condiciones sociales mediante las cuales se puede alcanzar la influencia libertaria? Los anarquistas postestructuralistas aún no han reconocido, ni mucho menos abordado, esta cuestión.

¿Cómo explicamos el punto ciego «clásico» en su campo de visión? Conjeturaría que surge de una genealogía particular. Como relata Jonathan Purkis, en la década de 1960, los teóricos clave del postestructuralismo surgieron y reaccionaron contra el ala radical de un movimiento estructuralista dominado por el marxismo. Tras adoptar la crítica estructuralista del sujeto de la Ilustración como unitario y absoluto, rechazaron la jerarquía marxista de fuerzas sociales que determinaba, en última instancia, la

formación del sujeto (Purkis, 2004: 50)¹⁰⁶. En su afán por desarrollar una noción más dinámica del sujeto descentrado, a la vez que profundizaban en su crítica del autoritarismo en todas sus formas, los postestructuralistas recurrieron, en primer lugar, a Nietzsche como la alternativa a Marx poco estudiada (véase Purkis, 2004: 51–2). El anarquismo, al parecer, nunca se vislumbró en el horizonte político. Quizás esto pueda atribuirse a una persistente interpretación errónea del sujeto anarquista como una variante más del individuo humanista, autónomo de las fuerzas sociales, que el estructuralismo atacó¹⁰⁷. Esta, después de todo, fue la acusación que Marx y Engels formularon en sus polémicas contra los anarquistas de su época, en particular Bakunin y Max Stirner (1806–1856)¹⁰⁸. Resulta irónico, pues, que los anarquistas postestructuralistas formulen la misma afirmación más de 150 años después.

106 Purkis se refiere a Jean–François Lyotard, Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Julia Kristeva y la obra posterior de Roland Barthes.

107 Sobre el sujeto antihumanista y el postestructuralismo, véase Callinicos (1990: 62–91).

108 Las teorías anarquistas de la subjetividad y el individualismo se critican extensamente en el capítulo 3 de la polémica de Karl Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, escrita entre 1845 y 1846 y publicada póstumamente. Véase Karl Marx y Federico Engels, «San Max», *Obras completas*, vol. 1.5 (Nueva York: International Publishers, 1976).

Sea como fuere, el anarquismo «clásico» ofrece algunas vías prometedoras de exploración, como revela un breve análisis de la teoría y la práctica anarquistas en Moscú durante la Revolución Rusa (1917–1921). Desde su fundación en 1917 hasta su prematura desaparición, el centro de la actividad anarquista en la capital rusa fue la Federación de Grupos Anarquistas de Moscú. La Federación se fundó en marzo de 1917 tras la abdicación del zar ruso y finalmente se disolvió alrededor de 1919 debido a los repetidos ataques (redadas, arrestos, etc.) del gobierno comunista bajo el liderazgo de Lenin¹⁰⁹. Durante su corta existencia, el secretario de la Federación, Lev Chernyi, fue el principal teórico de la organización. Chernyi expuso un anarquismo "asociativo" basado en el manifiesto antiestatista de Max Stirner, *El único y su propiedad* (1915), y esta rama del anarquismo también fue discutida en el periódico de la Federación, *Anarkhiia*¹¹⁰.

109 Sobre la fundación de la Federación, véase Avrich (1967: 179). Los comunistas fueron implacables. Avrich escribe que el ciclo de arrestos, ejecuciones y encarcelamientos de anarquistas se intensificó en 1919, y que para 1920 la redada había barrido todo el país, aplastando eficazmente el movimiento anarquista en Rusia (en Ucrania, el ejército insurgente anarquista de Néstor Makhno continuó disputando la hegemonía comunista hasta el verano de 1921). Avrich (1973: 138; 1967: 177).

110 El libro de Chernyi sobre 'Anarquismo asociativo' incluye dos capítulos que tratan del egoísmo anarquista y el colectivismo; Lev Chernyi, *Novoe Napravlenie contra Anarkhizme: Asosiatsionnii Anarquismo* (Moscú, 1907; 2ª ed., Nueva York, 1923).

Stirner postuló que un orden social anarquista se basaría en asociaciones voluntarias («uniones») de «egoístas» que actuaban cooperativamente (Stirner, 1915: 414–15). Desde esta perspectiva, podemos empezar señalando que la Federación creció reuniendo a grupos dispares para «sindicalizarse» sobre la base de una criminalidad compartida. Su sede, «La Casa de la Anarquía», era el antiguo Club de Comerciantes, confiscado y comunalizado en marzo de 1917. A partir de ahí, se expandió espontáneamente a medida que los anarquistas se organizaban en clubes, se unían a la Federación y comenzaban a contribuir al bienestar colectivo. Para fomentar la ayuda mutua dentro de la Federación, destacamentos de «Guardias Negras» continuaron realizando expropiaciones –principalmente ocupaciones de edificios– hasta la primavera de 1918 (Avrich, 1967: 179–80; 184–5). En abril de 1918, estas actividades servirían de excusa para que el gobierno comunista de Lenin llevara a cabo una serie de redadas policiales contra la Federación. El objetivo oficial era arrestar y acusar a las bandas de ladrones dentro de las filas anarquistas –una afirmación del poder del Estado comunista sobre la acción directa anarquista–, pero las autoridades rápidamente ampliaron el alcance de la ilegalidad, anunciando que grupos contrarrevolucionarios enteros se habían unido a la Federación con el objetivo de llevar a cabo acciones encubiertas contra el poder [gubernamental] soviético (Antliff, 2001: 200). Siguiendo esta lógica, el desmantelamiento de la estructura

organizativa de los opositores más decididos del Estado "casualmente" iba de la mano con la aplicación de la ley. Desde una perspectiva anarquista, por supuesto, las redadas equivalían a una "ejecución" de la libertad, parafraseando a los editores del periódico anarquista Burevestnik (El Petrel) (ibid.). Ciertamente, subrayaron el marcado contraste entre el ejercicio anarquista del poder social y el poder estatal en su forma marxista. Tras el ataque en Moscú y otras redadas similares en San Petersburgo, la legalidad de la actividad anarquista quedó sujeta a los caprichos de la policía estatal y la Cheka. La criminalización puso fin al anarquismo como movimiento visible dentro de los territorios controlados por el Partido Comunista, y el último ejemplo de resistencia de inspiración libertaria en marzo de 1921 –un levantamiento de obreros, soldados y marineros en la Fortaleza de la Isla de Kronstadt– estaba destinado a ser reprimido en una "orgía de derramamiento de sangre"¹¹¹.

El único y su propiedad identificó al proletariado –los individuos «inestables, inquietos y cambiantes» que no deben nada al Estado ni al capitalismo– como el único segmento de la sociedad capaz de solidarizarse con aquellos «vagabundos intelectuales» que se acercaban a la condición del egoísmo anarquista (Stirner, 1915: 148–9). La liberación

¹¹¹ El levantamiento duró 18 días y fue sofocado con un coste aproximado de 10.000 muertos, heridos o desaparecidos del lado soviético. No existe una estimación fiable del número de muertes en Kronstadt, pero fue considerable. Véase Paul Avrich (1974: 211).

del proletariado no residía en su conciencia de sí mismos como clase, como afirmaba Marx. Solo llegaría si los trabajadores adoptaban la actitud egoísta del «vagabundo» y se desprendían de las convenciones sociales y morales que los ataba a un orden explotador. Una vez iniciada la lucha por un nuevo orden sin Estado, la vastedad de la clase obrera aseguró la derrota de la burguesía. «Si el trabajo se libera», concluyó Stirner, «el Estado se pierde» (ibid.: 152).

Esta orientación clasista se reflejaba en la composición de los clubes y comunas de la Federación, la mayoría de los cuales se ubicaban en los barrios obreros de Moscú (Avrich, 1967: 180). De hecho, la conceptualización de la individualidad libre por parte de la Federación se basaba en la teoría de clases de Stirner (una cuestión que se deja de lado en gran parte del pensamiento posestructuralista) (Callinicos, 1990: 121–162). Entre los anarquistas moscovitas, A. L. y V. L. Gordin se distinguieron en este aspecto. Los Gordin eran ultramaterialistas que sostenían que la religión y la ciencia eran creaciones sociales, no verdades eternas. *El Manifiesto Pananarquista*, una colección publicada en 1918, comenzaba con la siguiente declaración:

El gobierno del cielo y el gobierno de la naturaleza – ángeles, espíritus, demonios, moléculas, átomos, éter, las leyes de Dios–cielo y las leyes de la naturaleza, fuerzas, la influencia de un cuerpo sobre otro– todo esto

es inventado, formado y creado por la sociedad. (Gordin, 1918: 5–7)

Aquí los Gordin tomaron ejemplo de Stirner, quien condenó la metafísica y descartó la idea de la verdad absoluta como una quimera. Stirner argumentó que el pensamiento metafísico que sustentaba la religión y las nociones de verdad absoluta que estructuraban una amplia gama de teorías sentaron las bases para la división jerárquica de la sociedad entre quienes tenían conocimiento y quienes no. De aquí surgió toda una serie de desigualdades económicas, sociales y políticas, todas ellas antitéticas al anarquismo. El egoísta, replicó, no reconocía reinos metafísicos ni verdades absolutas separadas de la experiencia; el «conocimiento», por lo tanto, estaba en constante cambio y variaba de un individuo a otro (Stirner, 1915: 421). Los Gordin coincidieron, argumentando que la «inventiva» individualista de la clase trabajadora contrastaba marcadamente con el «razonamiento abstracto» de la burguesía y su «deshumanización criminal» del individuo (Gordin, 1918: 28)¹¹².

Stirner también estableció distinciones entre insurrección y revolución, argumentando que mientras que las revoluciones simplemente cambiaban quién estaba en el

112 Stirner sostuvo que los segmentos “cultos” privilegiados de la sociedad se distinguían de los “incultos” oprimidos sobre la base de un supuesto conocimiento superior (1915: 94–5).

poder, la insurrección señalaba una negativa a ser subyugado y una determinación de imponer repetidamente el egoísmo sobre el poder abstracto, como un Estado. «El insurgente», escribió Stirner, «se esfuerza por volverse aconstitucional», una formulación que el programa de la Federación de Moscú puso en práctica (1915: 287). Autogobierno autónomo, federación voluntaria, la expansión horizontal del poder: estas fueron las características de su insurgencia. Como resultado, dondequiera que la Federación ejerciera influencia, el poder permaneció fluido, sin las limitaciones de la autoridad central y siempre creativo en sus manifestaciones.

No es de extrañar que los comunistas, apasionados por el Estado, se sintieran obligados a erradicar eso. Se consideraban los disciplinadores de vanguardia del proletariado, construyendo el socialismo moldeando a las masas bajo la égida de la dictadura estatal. Como lo expresó Lenin durante el asalto a Kronstadt:

El marxismo enseña... que solo el partido político de la clase obrera, es decir, el Partido Comunista, es capaz de unir, formar y organizar una vanguardia del proletariado y de toda la masa trabajadora... y de guiar todas las actividades unidas de todo el proletariado, es decir, de dirigirlo políticamente, y a través de él, a toda la masa trabajadora. (Lenin, 1921: 327)

La dictadura del proletariado se estableció para combatir las inevitables vacilaciones de esta masa hacia el anarquismo durante el levantamiento revolucionario inicial y para crear una sociedad socialista tras él (ibid.: 326–7). La labor práctica de construir nuevas formas de economía requería un Estado, razonó Lenin (328), porque siempre que la “anarquía pequeñoburguesa” asomaba, un gobierno férreo, revolucionariamente audaz, veloz e implacable, debía reprimirla (Lenin, 1972: 291). Y la reprimió.

Complementando el poder del insurreccionalismo social, el egoísmo stirneriano también exigía nuestro empoderamiento psicológico mediante el cultivo de una conciencia crítica que, metafóricamente, devoraría la opresión. En *El único y su propiedad*, Stirner consideraba la creencia en un ego inmutable y trascendente como una forma alienante de autoopresión. El «egoísmo» libertario, escribió Stirner, «no es que el ego lo sea todo, sino que el ego lo destruye todo. Solo el ego que se autodisuelve... el ego finito, soy realmente yo. [El filósofo] Fichte habla del ego «absoluto», pero yo hablo de mí, el ego transitorio» (Stirner, 1915: 237). Al igual que el anarquista moralizador de Kropotkin, la «sensualidad libre y rebelde» del egoísta liberado rebosaba de ideas: «No soy un mero pensamiento, pero al mismo tiempo estoy lleno de pensamientos», una multiplicidad fecunda que desafiaba los absolutos (453). Stirner caracterizó la internalización de la psicología autoritaria como una forma de olvido de sí mismo, un deseo

de escapar de lo corpóreo que encontró su máxima expresión en los delirios ultramundanos de inmortalidad prescritos por el cristianismo (451–453). El ego liberado, por otro lado, jamás se subordinaría a una verdad abstracta, pues era consciente de su finitud y se fortalecía gracias a este conocimiento.

El compromiso del anarquismo ruso con las dimensiones psicológicas de la teoría de Stirner apenas ha sido documentado, y los hilos históricos y teóricos son demasiado complejos para recapitularlos aquí¹¹³. Por ahora, bastará señalar que durante el último intento del movimiento por alcanzar el poder en marzo de 1921, los rebeldes de Kronstadt emitieron dos declaraciones, «Por qué luchamos» y «Socialismo entre comillas», protestando no solo contra la opresión política y económica, sino también contra «la servidumbre moral que los comunistas han inaugurado» al «imponer también sus manos sobre el mundo interior de los trabajadores, obligándolos a pensar a la manera comunista»¹¹⁴. Mientras el poder estatal crecía,

la vida del ciudadano se volvió desesperanzadoramente monótona y rutinaria. Se vivía según los horarios establecidos por los poderosos. En

113 Analizo las dimensiones artísticas de esta cuestión en *Art and Anarchy: From the Paris Commune to the Fall of the Berlin Wall* (Vancouver: Arsenal Pulp Press, 2007), 71–96.

114 ‘Por qué luchamos’ (8 de marzo de 1921) en Avrich (1974: 241).

lugar del libre desarrollo de la personalidad individual y una vida laboral libre, surgió una esclavitud extraordinaria y sin precedentes. [...] Tal es el brillante reino del socialismo al que nos ha conducido la dictadura del Partido Comunista¹¹⁵.

La subjetividad anarquista era una amenaza para el régimen porque la libertad era, y es, su esencia.

En conclusión, la historia de la Revolución Rusa deja meridianamente claro que el anarquismo «clásico» posee una teoría positiva del poder. Además, ofrece una base alternativa para teorizar las condiciones sociales de la libertad y una comprensión crítica del poder y la liberación como elementos que se entremezclan constantemente con, y se inscriben en, un proceso de autointerrogación y autosuperación pluralista, individualista, materialista y social. Finalmente, cuenta con la ventaja de un registro histórico: esta teoría se ha puesto en práctica, a veces a gran escala.

Podría decirse, entonces, que los radicales contemporáneos harían mejor en movilizar al anarquismo para criticar el posestructuralismo, en lugar de lo contrario. Tal como están las cosas, la continua repetición de las caracterizaciones espurias de May en un intento de teorizar

115 'El socialismo entre comillas' (16 de marzo de 1921) en Avrich (1974: 245).

"más allá" del anarquismo no ha hecho más que instaurar un adjetivo de falso dios "posestructural", a costa de silenciar al sujeto ostensible.

Coda

Desde la primera publicación de este ensayo (2007), se ha producido un cambio sutil en el discurso posanarquista. La afirmación de May de que el anarquismo «clásico» carece de una teoría del poder ha sido abandonada discretamente. Ahora, el término «pos» simplemente señala la intención de integrar el anarquismo con las corrientes posestructuralistas contemporáneas (Newman, 2008: 101). Por supuesto, este tipo de teorización tiene muchos precedentes (la influencia histórica de Nietzsche es un claro ejemplo). Queda por ver si conduce a una reelaboración crítica del posestructuralismo.

Referencias

Antliff, Allan (2001). *Modernismo anarquista: arte, política y la primera vanguardia estadounidense*. Chicago: University of Chicago Press.

Avrich, Paul (1974). *Kronstadt 1921*. Nueva York: Norton.

— (ed.) (1973). Los anarquistas en la Revolución rusa. Ithaca: Cornell University Paperbacks.

— (1967). Los anarquistas rusos. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.

Callinicos, Alex (1990). Contra el posmodernismo: una crítica marxista. Londres: St. Martin's Press.

Engels, Federico; Marx, Karl; Lenin, Vladimir Illich (1972). Anarquismo y anarcosindicalismo. Moscú: Editorial Progreso.

Goldman, Emma (1969). «Anarquismo: Qué representa realmente». En Anarquismo y otros ensayos (Richard Drinnon, introducción). Nueva York: Dover Press.

Gordinii, Brat'ia (1918). Manifiesto de Pananarckhistov. Moscú. Citado en Avrich (1967: 177–8).

Kropotkin, Peter (1970). Los panfletos revolucionarios de Kropotkin: una colección de escritos (Roger N. Baldwin, ed.). Nueva York: Dover.

Lenin, Vladimir Illich (1972) [1918]. «Las tareas inmediatas del gobierno soviético» (Pravda, 28 de abril de 1918). En Engels, Marx y Lenin (1972).

— (1921). «Anteproyecto de Resolución del Décimo Congreso del PCR sobre la desviación sindicalista y anarquista en nuestro partido». En Engels, Marx y Lenin (1972).

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

Newman, Saul (2008). 'Editorial: Postanarquismo '. Estudios Anarquistas 16(2): 101–5.

— (2004). «El anarquismo y la política del resentimiento». En «¡No soy un hombre, soy dinamita! Nietzsche y la tradición anarquista» (John Moore y Spencer Sunshine, eds.). Nueva York: Autonomedia.

Purkis, Jonathan (2004). «Hacia una sociología anarquista». En Jonathan Purkis y James Bowen (eds.). Anarquismo cambiante: Teoría y práctica anarquistas en una era global. Manchester: Manchester University Press.

Stirner, Max (1915) [1848]. El único y su propiedad (trad. de S. T. Byington; intro. de J. L. Walker). Londres: A. C. Fifield. Texto disponible en línea en <www.lsr-projekt.de/poly/enee.html#secondii2>.

XI. POSTANARQUISMO: UNA VISIÓN PARCIAL ¹¹⁶

Benjamin Franks

El anarquismo no fue una preocupación importante para la teoría/filosofía política desde la década de 1930 hasta la caída del Muro de Berlín. Fue solo con la desintegración de la Unión Soviética y el correspondiente declive de la hegemonía del marxismo ortodoxo que otros movimientos socialistas radicales, incluido el anarquismo, fueron (re)descubiertos por la academia. Junto a este renovado interés en el anarquismo, también se ha producido un pequeño pero significativo cambio con el desarrollo de un

116 Esta es una versión revisada del artículo «Postanarquismo: Una Evaluación Crítica», publicado en el Journal of Political Ideologies 12(2), junio de 2007. Se ha reimpresso con autorización del editor (Taylor & Francis Group, <http://www.informaworld.com>). Agradezco a Lesley Stevenson, Stuart Hanscomb, David Graeber y al revisor anónimo su atenta lectura y sus pertinentes sugerencias para el artículo original; a Duane Rousselle su ayuda en esta versión; y a los participantes de la Conferencia de la PSA (2006) su valioso asesoramiento.

movimiento "postanarquista" identificable, que incluye, entre otros, a Lewis Call, Todd May y Saul Newman, polemistas como Bob Black y Hakim Bey, y muchos de los colaboradores posmileniales de *Perspectivas sobre la Teoría Anarquista* del Instituto de Estudios Anarquistas y revistas como *Anarchist Studies*. Se pueden encontrar artículos inspirados en el postanarquismo en la colección "Changing Anarchism" de Jonathan Purkis y James Bowen, y sus defensores aparecen en foros y grupos de discusión¹¹⁷. Esta «industria artesanal del "posanarquismo"» (Creagh, 2006) es producto de artesanos que trabajan individual y colectivamente, a través de asociaciones como la Red Académica Anarquista y la Red de Estudios Anarquistas (2008), un grupo especializado de la Asociación de Estudios Políticos. También existe una útil recopilación de autores clave en el sitio web «¿Qué es el posanarquismo?» (Anónimo, 2006).

El énfasis en el posanarquismo se ha centrado en el rechazo del esencialismo, la preferencia por la aleatoriedad, la fluidez, la hibridez y el repudio a las tácticas de vanguardia, lo que incluye una crítica a los supuestos occidentales en la formulación del anarquismo (Adams, 2004; Anderson, 2005). A pesar de las numerosas y excelentes características de los escritos posanarquistas, en

117 Véase, por ejemplo, *Is Postanarchism a Good Idea?* (2006) de Urban 75 y los debates sobre posmodernismo y anarquismo que se encuentran en *Post-anarchism Listserv* (2006).

particular su brío, sofisticación y la apertura de nuevos terrenos para la investigación crítica y participativa, existen, no obstante, diversas inquietudes que este artículo pretende articular y ayudar a resolver. La primera es determinar la posición del posanarquismo en relación con las otras versiones «ortodoxas» o «clásicas» del anarquismo. La segunda preocupación de este análisis del posanarquismo es ilustrar que, a pesar del compromiso de los posanarquistas con prácticas no vanguardistas y antijerárquicas, muchos reconstruyen una supremacía estratégica sobre determinados tipos de acción y pasan por alto o subestiman ciertas formas de opresión y resistencia. Estas lagunas son especialmente relevantes a la luz de las políticas actuales de las potencias dominantes. El argumento presentado es que, si bien el posanarquismo identifica con precisión ciertas deficiencias en tipos específicos de anarquismo clásico, no supone una superación del anarquismo tradicional. El posanarquismo representa las respuestas particulares de grupos subordinados específicos en un contexto histórico limitado. Los conjuntos de conceptos (y sus estructuras) que caracterizan las principales corrientes del posanarquismo indican que forma parte de la familia ideológica más amplia del anarquismo, en lugar de representar una ruptura sustancial¹¹⁸, de la misma manera que el anarquismo ambiental (también conocido como «anarquismo verde») no supone una superación del

118 Una explicación de la “ideología” basada en Freeden (1996: 53–4).

anarquismo, sino una reorganización y un reenfatizamiento de ciertos principios (y la desestimación de otros) como resultado de cambios culturales más amplios¹¹⁹.

Dada la desconcertante gama de interpretaciones del «anarquismo», no sorprende que el término «postanarquismo» sea también muy controvertido. El prefijo «post» de «postanarquismo» se ha referido tanto al «postestructuralismo» como al «posmodernismo», o a ambos. Tanto «posmodernismo» como «postanarquismo» son también denominaciones problemáticas: como señala el teórico crítico Jon Simons, no es fácil dividir a los pensadores en estas categorías claramente diferenciadas (Simons, 2002: 16). Sin embargo, la definición de «posmodernismo» de Terry Eagleton, publicada en *After Theory*, constituye un buen punto de partida para desentrañar los múltiples significados del «postanarquismo». Eagleton interpreta lo posmoderno como el movimiento de pensamiento contemporáneo que rechaza las totalidades, los valores universales, las grandes narrativas históricas, los fundamentos sólidos de la existencia humana y la posibilidad del conocimiento objetivo. El posmodernismo es escéptico respecto a la verdad, la unidad y el progreso, se opone a lo

119 Podría plantearse la pregunta de si el anarquismo verde es un híbrido entre ambientalismo y anarquismo. La explicación de Freeden sobre la hibridez y la ausencia de límites absolutos resulta útil en este caso; el anarquismo, al igual que otras ideologías, es fluido y el anarquismo verde comparte muchas de las historias y conceptos centrales del anarquismo no prefaciado (1996: 87–8).

que considera elitismo cultural, tiende al relativismo cultural y celebra el pluralismo, la discontinuidad y la heterogeneidad. (Eagleton, 2004: 13)

La definición de Eagleton resulta útil tanto por su alcance como por su brevedad, ya que contextualiza históricamente el posmodernismo en el marco económico y político más amplio del auge del neoliberalismo, sin las limitaciones de un conjunto de valores colectivistas opuestos. Sin embargo, su breve descripción fusiona el ámbito de la teoría (principalmente) académica con los movimientos y fenómenos sociales más amplios.

Por lo tanto, para fines heurísticos, podría ser mejor separar el "postestructuralismo" del "posmodernismo". El primero, el término preferido por los teóricos posanarquistas más prominentes, como Adams, May y Newman¹²⁰, está estrechamente asociado con los escritos de Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, Félix Guattari, Jacques Lacan y Jean Lyotard¹²¹. El

120 Véase el título del libro de May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (1994), y los comentarios de Newman en su libro (2001: 14–15). La preferencia de Call por el término «posmodernismo», que utiliza para referirse al «movimiento filosófico o crítico» en contraposición a la «condición posmoderna» cultural más amplia (2002: 13). Véase también J. Purkis (2004: 39–54, esp. 50–1).

121 Adams cita a Foucault, Deleuze y Guattari y Paul Virilio; May prioriza a Deleuze, Foucault y Lyotard; Newman destaca a Derrida, Deleuze y Guattari, Foucault y Lacan; Call se centra principalmente en Foucault y Baudrillard (Adams, 2006).

último término, "posmodernismo", puede referirse a la gama de movimientos que adoptan los tropos identificados por Eagleton en la cita anterior (y en otras partes de su libro), es decir, un compromiso con la contingencia, la discontinuidad, la fluidez, la hibridez y el pluralismo (Eagleton, 2004: 13, 16, 117–119). Como tal, el posmodernismo puede considerarse como una referencia a fenómenos culturales más amplios en lugar de solo a la teoría académica. Además, la defensa que el posmodernismo hace de las identidades sexuales polimorfas y de la diversidad cultural fue vista con frecuencia como una alternativa menos radical a la resistencia a las relaciones de poder hegemónicas y al desafío a las desigualdades materiales; por lo tanto, el posmodernismo puede considerarse más conservador que la teoría crítica que lo precedió (Simons, 2002: 10).

Quienes participan y construyen prácticas coherentes con el posmodernismo no necesitan basarse en la teoría posestructural. Sin embargo, quienes identifican, explican y (en raras ocasiones) evalúan estos fenómenos posmodernos, especialmente para un público mayoritariamente académico, suelen aplicar métodos, conceptos y perspectivas filosóficas derivadas del posestructuralismo. Así como los desarrollos de la cultura posmoderna en general no se basaron necesariamente en la teoría posestructural, aunque esta última ha ayudado a clarificar y evaluar estos desarrollos recientes, el canon

posanarquista más amplio suele centrarse en la aplicación de los principios anarquistas al contexto cultural contemporáneo. El posanarquismo, por lo tanto, considera cuestiones y formas de acción que se consideran ajenas al anarquismo tradicional, como el ambientalismo, los derechos de lesbianas y gays y las campañas antinucleares (Bowen y Purkis, 2004: 5). Esto, por lo tanto, da lugar a algunas distinciones dentro del posanarquismo, que evocan las diferencias dentro del posmarxismo.

La relación del posanarquismo con el anarquismo comparte características clave con la del posmarxismo con el marxismo, como sugiere Newman (2003), en particular una mezcla potencialmente desconcertante de disposiciones, perspectivas y metodologías presentes en esta particular combinación de prefijo y raíz. La combinación de anarquismo y posestructuralismo es potencialmente menos problemática que la que se intenta en el posmarxismo. El anarquismo, en su mayor parte, no se ha reducido a un único dogma identificable con una estrategia singular, como sí lo ha hecho el marxismo ortodoxo, errónea pero popularmente, en un determinismo económico vulgar, con la singular estratagema partidista.

Podemos identificar tres tipos de posanarquismo. Primero, un posanarquismo lyotardiano estridente, que rechaza las preocupaciones anarquistas tradicionales y, en cambio, propone la adopción de nuevos enfoques y tácticas críticas que escapen al ámbito de la ortodoxia anarquista,

basándose en los teóricos posestructuralistas antipáticos al anarquismo tradicional. Segundo, un posanarquismo redentor, que busca la adopción de la teoría posestructural en el anarquismo para enriquecer y revitalizar las prácticas existentes, y que considera el «anarquismo» actual como deficiente, pero susceptible de cambio. Tercero, y finalmente, un anarquismo posmoderno (que corresponde a la última versión del posmarxismo), que reaplica los análisis y métodos anarquistas a la nueva economía política globalizada y se centra en las acciones de los sujetos oprimidos.

Call, Newman y May se sitúan principalmente en las dos primeras interpretaciones. Priorizan los desarrollos teóricos del posestructuralismo por encima de la mera reaplicación de los principios anarquistas a los fenómenos culturales posmodernos. Newman, por ejemplo, se refiere al posanarquismo como la construcción de una intersección entre los discursos anarquista y posestructuralista (Newman, 2004). Dewitt, en conversación con May, considera el posanarquismo como una «injertación del pensamiento posestructuralista francés en el anarquismo» (Dewitt, 2000). En contraste, los artículos sociológicos, por ejemplo, de Karen Goaman, se inclinan por la tercera explicación, la «posmoderna», del posanarquismo, al centrarse en las características anarquistas de fenómenos relativamente recientes, como los movimientos de globalización alternativa que se fusionaron para formar

carnavales anticapitalistas. Otros, como Graeme Chesters, Ian Welsh y Purkis, combinan las diferentes versiones. Presentan una reevaluación teórica del anarquismo a través de un análisis de los movimientos culturales contemporáneos (Welsh y Purkis, 2003; Chesters, 2003, 2005). Además, algunos comentaristas presentan el posanarquismo de una forma u otra, pintándolo en un mismo artículo, en ocasiones como una reaplicación y aclaración de principios anarquistas de larga data, en otras como un desarrollo del anarquismo y en otras como una transformación y negación¹²².

Sin embargo, otro destacado posanarquista, Jason Adams, ofrece una perspectiva alternativa. Considera que el posestructuralismo surgió de un entorno antiautoritario mucho más amplio, que participó activamente en la aplicación de la teoría antiautoritaria a los movimientos políticos de las décadas de 1970 y 1980. Por lo tanto, el posestructuralismo no requirió incorporar teorías sociales radicales ni reaplicarlas a movimientos radicales; siempre formó parte de su orientación. Para Adams, sin embargo,

122 Véase, por ejemplo, Morland, quien, al igual que Newman (2004), considera el «postanarquismo» no solo como una reaplicación de temas anarquistas clave en el contexto contemporáneo, sino también como una «evolución»; es decir, los postanarquismos son variantes más desarrolladas que descartan un marxismo inapropiado (Morland, en Purkis y Bowen, 2004: 23–38, esp. 24–5). Esta confusión puede deberse a que la intención principal del texto no es ubicar teóricamente el postanarquismo, sino centrarse en describir las principales características o aplicaciones de los postanarquismos para contribuir a las luchas prácticas.

esta teoría radical transformada sigue superando a los anarquismos más cerrados e ideológicos del pasado, que Adams identifica como anarcosindicalismo y comunismo anarquista (2006). Pero todavía se puede aceptar la premisa inicial de Adams de que el postestructuralismo y, en consecuencia, el postanarquismo son parte de una progresión a partir de teorías y prácticas antiautoritarias anteriores sin aceptar su conclusión respecto de su superioridad última sobre todos los anarquismos anteriores.

Una postura alternativa a la de Adams y los posanarquistas lyotardianos es viable y coherente. Este enfoque del posanarquismo es mucho más modesto y contextual. Considera que ciertas formas de posanarquismo son afines con las formas más coherentes del anarquismo práctico «clásico». Si bien el posanarquismo ha resaltado algunas debilidades en ciertas formas y tradiciones dentro del anarquismo, y lo ha reaplicado a nuevas formas sociales, a menudo resulta menos adecuado para desarrollar una explicación convincente de la opresión, priorizando su propia perspectiva y discurso institucional pos-Pruitt-Igoe¹²³ sobre los de otras identidades de sujeto igualmente

123 Pruitt-Igoe fue un gran proyecto urbanístico desarrollado entre 1954 y 1955 en la ciudad de San Luis, Misuri, Estados Unidos. Poco tiempo después de haberse construido, las condiciones de vida en Pruitt-Igoe comenzaron a decaer; y en la década de 1960, la zona se encontraba en pobreza extrema, con altos índices de criminalidad y segregación. A las tres de la tarde del 16 de marzo de 1972, menos de 20 años después de su construcción, el primero

contemporáneas. En diferentes entornos, formas alternativas de anarquismo podrían ser más apropiadas para proporcionar un discurso y un repertorio de identidades que el posanarquismo. Por lo tanto, las versiones trascendentes del posanarquismo son culpables de universalizar un conjunto particular de identidades radicales y tácticas discursivas. Es mejor, por tanto, considerar al postanarquismo como otra modificación de los principios y discursos anarquistas, como parte de una «familia» anarquista más amplia, no como una nueva forma superior que reemplaza a todo lo anterior.

Quienes adoptan la postura postanarquista trascendente más estridente han sido objeto de numerosas críticas. Estas críticas al postanarquismo se dividen en dos grupos principales. El primer tipo de evaluación crítica del postanarquismo, de Sasha K. Villon (2003) y Jesse Cohn y Shawn P. Wilbur (2003), sostiene que, al adoptar una demarcación separada, simplemente reivindica una distinción sin diferencia: que el anarquismo y el postanarquismo son idénticos en todos los aspectos fundamentales, y que para mantener una diferenciación, los postanarquistas tergiversan el anarquismo clásico, ya sea como una filosofía esencialista o como una que se corresponde con el reduccionismo económico leninista. El segundo tipo, de la Federación Anarquista Comunista

de los 33 gigantescos edificios fue demolido por el gobierno federal. Los otros 32 restantes fueron derruidos en los siguientes dos años. [N. T.]

Zabalaza de Sudáfrica (ZACF, 2003), adopta un enfoque diferente. Sostiene que existen diferencias sustanciales entre el anarquismo y el postanarquismo, en las que este último es inferior, ya que o bien recrea el liberalismo o, al estar tan aferrado a los supuestos culturales posmodernos, es incapaz de responder a los cambios en el clima político actual.

Una serie de respuestas a los posanarquistas es que tergiversan las características epistemológicas y programáticas del anarquismo clásico. Críticos como Villon y Cohn destacan cómo algunos posanarquistas reducen el anarquismo clásico, considerándolo como promotor de una visión esencialista del individuo (como fundamentalmente bueno), y, por lo tanto, como promotor de una estrategia política simplista y altamente regresiva. En consecuencia, estos críticos argumentan que existe un rechazo al esencialismo presente en el anarquismo «clásico» y que la diversidad de tácticas, característica del postanarquismo, ya era una característica existente del anarquismo.

En una reseña del influyente libro posanarquista de Newman, *De Bakunin a Lacan*, Villon identifica el texto de Newman con el tipo de postanarquismo que corresponde al posmarxismo descrito por Sim (sf), con una superación del anarquismo (una trascendencia), en lugar de su mera reaplicación o actualización. La explicación de Newman sobre su propia postura es más compleja y potencialmente más desconcertante; afirma que el anarquismo se

beneficiaría enormemente de la adopción del posestructuralismo y argumenta que el posanarquismo también representa, en realidad, un nuevo paradigma, uno que ya no está ligado a un humanismo ilustrado limitado (Newman, 2003). Esto se resuelve afirmando que el posanarquismo es un intento de rescatar la idea central del anarquismo clásico, expresada como la autonomía de lo político, es decir, una resistencia continua al control jerárquico en sus múltiples e irreducibles formas (ibid.). Estas formas de oposición se distinguen, sin embargo, del anarquismo clásico porque, según Newman, esta forma anterior de lucha libertaria está ligada a una epistemología limitada que se centra únicamente en ámbitos de poder limitados. En otras palabras, Newman postula que el anarquismo clásico tiene un compromiso fundamental y absoluto con un esencialismo humanista, y que el posanarquismo, que rechaza este principio, representa una morfología de conceptos y prácticas completamente diferente.

El anarquismo clásico es, pues, para Newman, un movimiento inherentemente autoritario debido a su debilidad epistemológica. Esta deficiencia –a saber, la existencia de una forma ideal del individuo, que fundamenta el proyecto anarquista clásico– es, según Newman, común a otras teorías políticas de la Ilustración (Newman, 2003; 2001: 38–49). Esta perspectiva también la comparte May (1994: 63–5). Al considerar al individuo como naturalmente

rebelde (Bakunin) o esencialmente cooperativo (Kropotkin), este rasgo predeterminado limita la libertad, fijando el ideal para toda la humanidad, y restringe la acción política legítima a la oposición al poder para permitir la expresión de la «bondad natural». Recrea, como señala Villon, una batalla estratégica «maniquea» entre las fuerzas del bien (la naturaleza) y aquellos poderes antinaturales (el Estado o el capitalismo) que buscan subvertirla (Newman, 2001: 47–8; Villon, 2003). Así, los viejos conflictos, identificados por Newman, de Estado versus individuo (Bakunin) o proletariado versus capitalismo (Marx), no solo están obsoletos, sino que también recrean jerarquías, en las que solo ciertas identidades subjetivas específicas tienen prioridad en la batalla por la liberación (Newman, 2001: 23–9).

El argumento de Villon es que Newman, y por implicación Call y May, han tergiversado el anarquismo clásico como casado con un esencialismo primitivo. Villon argumenta que tal posición no es común ni crítica para todos los anarquismos clásicos, y como resultado el posanarquismo no se distingue de ellos. El argumento de Villon es que la elección de Newman de las citas de Kropotkin, Bakunin y Godwin es demasiado selectiva y deshistorizada y que hay interpretaciones de Kropotkin que lo ven como 'rompiendo la naturaleza humana con su crítica' (Villon, 2003)¹²⁴. William

124 Cohn y Wilbur contribuyen a esta crítica de Newman (pero también la extienden a May y Call) argumentando que la selección de teóricos es

Godwin también es citado por Cohn y Wilbur como rechazando explícitamente una explicación esencialista de la agencia y que 'ontológicamente [...] todo lo que Proudhon, Bakunin y Kropotkin realmente requieren [es]: la posibilidad de la libre cooperación' (Cohn y Wilbur, 2003). El anarquismo no requiere una certeza metafísica fija, como le asigna el postanarquismo, y por lo tanto la crítica antiesencialista que el postanarquismo hace del anarquismo no está justificada.

Si bien existen ejemplos de esencialismo en el anarquismo que merecen crítica, estos no representan la totalidad del canon libertario no postanarquista. Concentrarse solo en estos aspectos corre el riesgo de pasar por alto las diversas políticas del anarquismo «clásico». De hecho, también se pueden encontrar esencialismos que reaparecen en ciertos textos postanarquistas. Por ejemplo, en la colección de Purkis y Bowen hay referencias a rasgos humanos definitorios tanto «creativos inherentes» como «críticos» (Gore, 2004: 145–161, esp. 156, 146)¹²⁵, o apelaciones a una «humanidad» compartida que inspira la resistencia anticapitalista (D. Graeber en Goaman, 2004: 165).

demasiado estrecha, omitiendo a aquellos autores como Gustav Landauer y Emma Goldman que no encajan perfectamente en el marco postanarquista del "anarquismo" anterior (Cohn y Wilbur, 2003).

125 Como la “curiosidad natural” y la “preocupación natural”, que sustentan el comportamiento de los niños (Gribble, 2004: 183).

Mil Mesetas de Deleuze y Guattari es particularmente popular entre los postanarquistas (Adams, 2006; Bowen y Purkis, 2004: 14; Call, 2002: 1, 123–124; Chesters, 2003: 192–193; Gordon, 2005; May, 1994: 96–197; Newman, 2001: 105–197; Purkis, 2004: 50). Como un rizoma, el poder funciona a través de "conexión y heterogeneidad" (diferencia). Sus raíces se entrecruzan y a veces se fusionan (Deleuze y Guattari, 1998). En consecuencia, como múltiples formas de poder no operan de manera uniforme, o en el mismo grado en diferentes puntos, se desarrollan diferentes identidades políticas. Así, los postanarquistas argumentan que el terreno social se construye a partir de una multitud de prácticas jerárquicas que se entrecruzan, en lugar de una única raíz de poder opresivo. Además, el análisis rizomático propone que no existe una lucha política central ni un grupo universal que represente todas las luchas. Por lo tanto, las estrategias basadas en un grupo con una identidad singular que impugna una única fuente de poder heterónomo, como los relatos leninistas del proletariado que desafía el dominio burgués, están destinadas a ser incompletas, ya que ignoran otras opresiones o recrean formas de dominación (May, 1994: 20–3).

Este rechazo de una única esfera de conflicto y la consiguiente negación de una única identidad universal de vanguardia de resistencia, según los postanarquistas, distingue su teoría trascendente del anarquismo clásico. El anarquismo clásico, argumentan, considera un conjunto de

opresiones como el origen principal de todos los tipos de dominación y, por lo tanto, prioriza la lucha de un tipo de agente oprimido sobre otras formas de opresión. Para los posanarquistas, el anarquismo clásico privilegia oposiciones singulares, ya sea la lucha contra el Estado o la oposición de los trabajadores al capitalismo (May, 1994: 43; Morland, 2004: 37; Newman, 2001: 106–109; Purkis, 2004: 50)¹²⁶.

De nuevo, siguiendo la línea crítica de Villon, Cohn y Wilbur, se podrían señalar aquellos aspectos del anarquismo clásico que no identifican una fuente única para todas las opresiones ni otorgan centralidad estratégica a un único agente de cambio. Emma Goldman, por ejemplo, en algunas ocasiones priorizó las dinámicas sexuales y en otras la lucha de clases (Goldman, 1969: 177–94). Otros ejemplos de una multiplicidad de vectores y ámbitos de lucha incluyen a los primeros anarquistas judíos inmigrantes de *Der Arbeiter Fraind* (El Amigo de los Trabajadores), quienes crearon grupos culturales y autodidactas y se enfrentaron a las jerarquías religiosas, además de crear sindicatos radicales para impugnar las jerarquías económicas (Fishman, 1975). Además, hay una disposición ambiental significativa, que caracteriza las obras de los defensores del sindicalismo, como Kropotkin, una perspectiva que siguió siendo central

126 Para un ejemplo del enfoque centrado en el Estado, véase Alan Carter (2000); para un ejemplo de un análisis anarquista centrado en la clase, véase Yaroslavsky (2006).

para el "obrerista" Murray Bookchin (Kropotkin, sin fecha: 24–7; ver por ejemplo Bookchin, 1997: 31–6).

Los primeros anarquistas clásicos de la "lucha de clases" no tendían a ser los deterministas económicos retratados por muchos de los posanarquistas, ni tampoco lo son sus contemporáneos, sino que ven una multitud de opresiones interactuantes e irreductibles¹²⁷. Por lo tanto, la "salvación" del anarquismo por parte de Newman no solo es innecesaria, sino también potencialmente engañosa. Sin embargo, los anarquistas, tanto clásicos como contemporáneos, se preocupaban (y se preocupan) a menudo principalmente por el conflicto económico, por una buena razón: la dominación de clase, en los ámbitos en los que operaban, era (y es) una de las principales formas de control. Esta conciencia de la importancia de la lucha económica conduce a la segunda categoría de crítica al posanarquismo: que, en lugar de representar una trascendencia, es una reformulación inapropiada del anarquismo. En consecuencia, se condena al posanarquismo trascendente por restablecer las jerarquías del liberalismo.

127 Véase, por ejemplo, la autodescripción de la Federación Anarquista de Gran Bretaña e Irlanda: «Otro principio importante de la AF es que no solo es necesario abolir la explotación y la opresión de clase. Aunque no utilizamos necesariamente el concepto de patriarcado, creemos que la opresión de las mujeres es anterior al capitalismo y no desaparecerá automáticamente con su fin.» (2006: 16)

Sin embargo, al rechazar con razón el reduccionismo económico leninista, algunos posanarquistas rechazan erróneamente el análisis de clase en su conjunto. En otras palabras, al rechazar la clase como determinante único, ignoran erróneamente su influencia por completo. Esto conlleva el riesgo, como los acusa la ZACF, de caer en un liberalismo ingenuo o de afirmar una agencia alternativa inapropiada, y a menudo elitista, para generar cambios sociales. Las deficiencias de las teorías alternativas posanarquistas sobre la agencia se ven resaltadas por los cambios recientes en el panorama político. En parte, la alteración del panorama político se debe a la respuesta opresiva de las agencias estatales dominantes a los movimientos respaldados por los posanarquistas (ZACF, 2003).

Siguiendo a Bey y Black y su denuncia del "izquierdismo" dentro del anarquismo (Bey, 2003: 62–3; Black, 1997), muchos postanarquistas destacan su rechazo del análisis de clase como el desacuerdo que los diferencia del anarquismo clásico. Por ejemplo, Bowen afirma que su anarquismo no es un "movimiento de clase" (Bowen, 2004: 118) y Gordon demarca su anarquismo contemporáneo, marcado por la influencia de Foucault, del anarquismo obrero de la "vieja escuela" (Gordon, 2005: 76). Estos son indicativos de una trayectoria en secciones significativas del postanarquismo. Así, mientras que las opresiones de raza, género, sexualidad, especie o (dis–)capacidad se destacan correctamente en el

postanarquismo, la clase está en gran medida ausente. Como proclama Call: «El anarquismo posmoderno parte de una premisa: una postura marxista o anarquista clásica «radical» que insiste en la primacía de la economía y el análisis de clase carece de potencial revolucionario significativo» (Call, 2002: 21). O, como lo expresa Sandra Jeppesen de forma más prosaica: «La anarquía no se trata del trabajador» (Jeppesen, 2006; véase también Black, 1988).

Parte de la razón de esta negación de la clase como vector principal¹²⁸ reside en la historia de la hegemonía leninista, y posteriormente estalinista, en la que el discurso de la «opresión de clase» fue monopolizado y llegó a simbolizar el discurso oficial del comunismo de Estado, el cual cumplió la función ideológica de intentar legitimar la opresión estructural sistemática. Como explicó Glen Rhys, escribiendo a finales de la década de 1980 en la revista anarquista clasista *The Heavy Stuff*: «Cuanto más se habla de lucha de clases, más estalinista» (Rhys, 1988: 26)¹²⁹. Goaman, de manera similar, asocia el discurso y las

128 Un término utilizado por Alan Carter en su descripción del “anarquismo analítico” para describir la influencia y dirección de formas particulares de interés estatal; estos vectores se intersecan para crear “un paralelogramo de fuerzas” (2000: 244).

129 Véase también los comentarios de Call sobre la importancia simbólica que tiene para el anarquismo posmoderno evitar el lenguaje de la “economía política burguesa”, en contraste con el marxismo y el anarquismo clásico (2002: 23).

imágenes de clase con una actitud patriarcal machista hacia la lucha (anti)política (Goaman, 1995: 165–168). Como resultado de esta hegemonía patriarcal y reduccionista, muchos anarquistas sentían que incluso adoptar un discurso clasista equivalía a identificarse con la opresión estatal o el sexismo. Otra faceta del rechazo de la clase como categoría explicativa es que los posanarquistas coinciden con sus oponentes leninistas en su interpretación de Marx, considerándolo un historicista y un reduccionista económico.

El rechazo postanarquista de la "clase", con sus connotaciones marxistas, es comprensible al crear una distancia importante con el legado leninista y con aquellos sectores del anarquismo que siguieron un discurso tan totalitario. Sin embargo, al hacerlo, corre el riesgo de ignorar no solo los extremos de la opresión económica que persisten tanto en el ámbito occidental como en el oriental, sino también las formas más sofisticadas y de mayor alcance de opresión económica y dinámica de clase que tienen lugar más allá del ámbito de la producción inmediata. Deleuze y Guattari, en su poderosa metáfora del rizoma, reconocen que en algunos contextos existen estructuras de codificación más poderosas. Los flujos no tienen la misma fuerza, como indica su otra metáfora del sistema de canales de Ámsterdam: en algunos puntos, ciertos canales madre son más significativos que otros (Deleuze y Guattari, 1998: 15).

Una debilidad potencial más significativa es que, inadvertidamente, los postanarquistas comienzan a priorizar ciertas formas elitistas de resistencia y agentes de cambio. Habiendo pasado por alto a los trabajadores como posibles sujetos revolucionarios, Bey, Call y Jeppesen, en consonancia con la influencia de Deleuze y Guattari, promueven un agente nómada de cambio: uno que puede desaparecer, que no está atado por el lugar o las experiencias pasadas (Bey, 2003: 128; Call, 2002: 128; Jeppesen, 2006). Estos individuos fugaces y a la deriva representan, para estos tres teóricos en particular, el ideal postanarquista (Bey, 2003: 126; Call, 2002: 24; Jeppesen, 2006). Sin embargo, las identidades nómadas priorizan prácticas específicas, a saber, aquellos métodos más adecuados para individuos económicamente independientes. No todos son capaces de ir a la deriva; Hay quienes están limitados física, social o económicamente o tienen responsabilidades hacia localidades particulares o hacia otras personas más vulnerables¹³⁰.

El llamado a los modelos nómadas pasa por alto los diferentes constructos sociohistóricos que crean individuos, las diferencias en las relaciones de poder y los nexos sociales de responsabilidad y dependencia. Rosi Braidotti, en su

130 Robert Young (2003: 53) critica la idea de nomadismo de Deleuze y Guattari, porque esas existencias sin tierra, en lugar de ser una indicación de liberación y transgresión, son a menudo una identidad impuesta a las personas por la opresión y el despojo.

crítica al nómada deleuziano, señala que esta fugaz y fugitiva "identidad radical" presupone una equivalencia entre clases, géneros y (dis)capacidades que es poco diferente del agente abstracto del liberalismo, ciego al género, la raza, la clase y la (dis)capacidad (Braideotti, 1993: 49). El nomadismo, en lugar de proporcionar una estrategia antijerárquica, puede en cambio, a través de su énfasis excesivo por parte de los posanarquistas, recrear una élite de vanguardia.

Hemos presenciado un cambio drástico en las operaciones de poder, en contraposición a la suposición de Bey de que el Estado «debe [...] seguir licuándose» (Bey, 2003: 132). Con el pretexto de combatir el «terrorismo», los anticapitalistas y los ambientalistas radicales se han visto sometidos a una mayor vigilancia estatal y privada, así como a un control legislativo más estricto. Así, se han socavado muchos de los supuestos culturales que subyacen a muchas teorías posanarquistas. Como reconoce Newman, en lugar de disolverse, el Estado ha virado hacia un paradigma más opresivo, con mayor control centralizado, poder ejecutivo y autoridad concentrada en manos de militares y policías (Newman, 2003; 2004). La nomenclatura heroica del posmodernismo, de flexibilidad, apertura, pluralismo y asunción de riesgos, ha evolucionado hacia una disposición política y filosóficamente más conservadora, en la que la terminología política dominante enfatiza la seguridad, la protección, la identidad fija y los valores «universales» compartidos. Frente a este giro autoritario, la táctica

favorita de los postanarquistas, buscar la huida en lugar de la contestación (véase Bey, 2003: 130–2; Newman, 2001: 99–100), parece inadecuada, ya que el éxodo no siempre es posible ni deseable.

El deseo de escapar del Estado también influye en la reticencia, en algunos sectores, a participar en un escrutinio crítico de las prácticas, compromisos y consecuencias del Estado¹³¹. En las formas más relativistas del posanarquismo, que Gavin Grindon identifica en las obras de Bey, la evasión toma la forma de ver al Estado como una mera simulación (un modelo mítico sin conexión con los poderes reales) (Grindon, 2004: 158–9). La consecuencia del análisis baudrillardiano de Bey es que ignora las consecuencias personales y sociales del poder estatal, ya sean la tortura de Abu Ghraib, la Bahía de Guantánamo, los vuelos de entrega o la ordenanza de corte de margaritas. Por lo tanto, se convierte en un análisis que es indicativo de una posición de élite particular (bastante cómoda), en lugar de una que busca alianzas de los oprimidos para crear nuevas relaciones sociales antijerárquicas.

Las grandes fortalezas del posanarquismo han residido en la identificación de los esencialismos y dogmatismos de los anarquismos clásicos, abriendo áreas originales para el

131 Aunque debe notarse que hay algunos ejemplos de análisis postanarquistas altamente perspicaces de las técnicas y estrategias estatales; véase por ejemplo Antliff y Milwright (2005), Evren (2005) y Gemie (2005).

escrutinio crítico, empleando nuevas amalgamas de análisis y reflexionando también sobre las prácticas de investigación institucional. Hoy en día, se requiere una versión más modesta del posanarquismo: una que se considere a sí misma como (otra) modificación del anarquismo, más pertinente para contextos sociales y culturales particulares, pero menos en otros, en lugar de una superación categórica. Los posanarquismos encarnan los intereses de sujetos radicales particulares, en una época particular, por resistir (y transformar) las relaciones de poder heterónomas; pero los discursos, modos de organización y tipos de identidad que caracterizan a los posanarquismos pueden ser menos relevantes y perjudiciales para la creación de relaciones sociales no jerárquicas en otros contextos. Priorizar universalmente las prácticas del posanarquismo sería recrear vanguardias y jerarquías, estructuras que tanto el posanarquismo como el anarquismo más tradicional rechazan.

Referencias

Adams, J. (2006). ' El postanarquismo en pocas palabras'. Interactivista Infoexchange. Consultado el 30 de mayo de 2006 en <http://info.interactivist.net/article.pl?sid=03/11/11/1642242>.

Anarquismos no occidentales: repensando el contexto global.
Johannesburgo: Zabalaza Books.

Federación Anarquista de Gran Bretaña e Irlanda (2006).
«Pensamiento y Lucha». Anarkiisto Debato 0 (revista de la
Internacional de Federaciones Anarquistas).

Red de Estudios Anarquistas (2008). Grupo especializado de la PSA
para el estudio del anarquismo. Sin título. Recuperado el 26
de marzo de 2008 de <[http://www.anarchist-studies-
network.org.uk/](http://www.anarchist-studies-network.org.uk/)>.

Anderson, B. (2005). Bajo tres banderas: Anarquismo y la
imaginación anticolonial. Londres: Verso.

Anónimo (2006). «¿Qué es el posanarquismo?». Recuperado el 20
de marzo de 2006 de
<[http://www.geocities.com/ringfingers/postanarchism2.h
tml](http://www.geocities.com/ringfingers/postanarchism2.html)>.

Antliff, A., y Milwright, W. (2005). 'La humillación pública de
Saddam Hussein'. Estudios Anarquistas 13(1): 78–82.

Bey, H. (2003) [1990]. TAZ: La Zona Autónoma Temporal, Anarquía
Ontológica, Terrorismo Poético (2ª ed.). Brooklyn, Nueva
York: Autonomedia.

Black, B. (1997). Anarquía después del izquierdismo. Columbia,
MO: Columbia Alternative Library Press.

— (1988). 'La abolición del trabajo', Vague 20.

Bookchin, M. (1997). *Ecología social. El lector de Murray Bookchin*. Londres: Cassell.

Bowen, J. (2004). «Objetivos Móviles: Repensando las Estrategias Anarquistas». En Purkis y Bowen (2004).

— y Purkis, J. (2004). «Introducción: Por qué los anarquistas siguen siendo importantes». En Purkis y Bowen (2004).

Braidotti, R. (1993). 'Devenires discontinuos: Deleuze sobre el devenir-mujer de la filosofía'. *Revista de la Sociedad Británica de Fenomenología* 24(1).

Call, L. (2002). *Posmodernismo y anarquismo*. Oxford: Lexington Books.

Carter, A. (2000). 'Anarquismo analítico: algunos fundamentos conceptuales'. *Teoría política* 28(2): 230–53.

Chesters, G. (2005). «Complejidad y movimiento(s) social(es): Proceso y emergencia en la acción planetaria». *Teoría, Cultura y Sociedad* 22(5): 187–211.

— (2003). 'Cambio de forma: Sociedad civil, complejidad y movimientos sociales'. *Estudios Anarquistas* 11(1): 42–65.

Cohn, J., y Wilbur, S. (2003). "¿Qué tiene de malo el postanarquismo?", Instituto de Estudios Anarquistas. Recuperado el 20 de marzo de 2006 de <<http://www.anarchist-studies.org/article/articleview/26/2/1/>>.

- Creagh, R. (2006). Foro de Investigación sobre el Anarquismo. Grupo especializado en el estudio del anarquismo. Recuperado el 20 de marzo de 2006 de <http://raforum.apinc.org/article.php3?id_article=3482&lang=en>.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1998). Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia. Londres: Continuum.
- Dewitt, R. (2000). «Anarquismo postestructuralista: Una entrevista con Todd May». Instituto de Estudios Anarquistas. Recuperado el 31 de marzo de 2006 de <<http://perspectives.anarchist-studies.org/8may.htm>>.
- Eagleton, T. (2004). Después de la teoría. Harmondsworth: Penguin.
- Evren, S. (2005). 'El espectáculo de la tortura'. Estudios Anarquistas 13(1): 70–8.
- Fishman, W. (1975). Radicales judíos del East End 1874–1914. Londres: Duckworth.
- Freedon, Michael (1996). Ideologías y teoría política: un enfoque conceptual. Oxford: Oxford University Press.
- Gemie, S. (2005). 'Ocupación e insurrección en Irak'. Estudios Anarquistas 13(1): 61–70.
- Goaman, K. (2004). «El circo ambulante anarquista: Reflexiones sobre el anarquismo contemporáneo, el anticapitalismo y la escena internacional». En Purkis y Bowen (2004).

— (1995). 'Corrientes activas'. Estudios Anarquistas 3(2).

Goldman, E. (1969) [1911]. «El tráfico de mujeres». Anarquismo y otros ensayos. Nueva York: Dover.

Gordon, U. (2005). Anarquismo y teoría política: problemas contemporáneos (tesis de doctorado). Mansfield College, Oxford.

Gore, J. (2004). «Según el observador: ¿Niño, loco o artista?». En Purkis y Bowen (2004).

Gribble, D. (2004). «Buenas noticias para Francesco Ferrer: Cómo los ideales anarquistas en la educación han sobrevivido en todo el mundo». En Purkis y Bowen (2004).

Grindon, G. (2004). 'Carnaval contra el Capital: Una comparación de Bajtín, Vaneigem y Bey'. Estudios Anarquistas 12(2).

Jeppesen, S. (2006). «Viendo más allá de la avanzada del posanarquismo: Anarquía axiomática». Instituto de Estudios Anarquistas. Recuperado el 20 de marzo de 2006 de <http://www.anarchist-studies.org/article/articleview/55/1/1>.

Kropotkin, P. (s.f.). «Sindicalismo y anarquismo». Black Flag 210: 24–7.

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

Morland, D. (2004). 'Anticapitalismo y postanarquismo '. En Purkis y Bowen (2004).

Newman, S. (2004). «¿Existe una universalidad postanarquista? Una respuesta a Michael Glavin». Instituto de Estudios Anarquistas. Recuperado el 31 de marzo de 2006 de <<http://www.anarchist-studies.org/article/articleprint/87/-1/9>>.

— (2003). «La política del postanarquismo ». Instituto de Estudios Anarquistas. Recuperado el 21 de marzo de 2006 de <<http://www.anarchist-studies.org/article/articleprint/1/-1/1/>>.

— (2001). De Bakunin a Lacan: Antiautoritarismo y la dislocación del poder. Oxford: Lexington Books. sobre postanarquismo (sin fecha). Consultado el 26 de marzo de 2006 en <<http://groups.yahoo.com/group/postanarchism>>.

Purkis, J. (2004). 'Hacia una sociología anarquista'. En Purkis y Bowen (2004).

— y J. Bowen (2004). Anarquismo en transformación: Teoría y práctica anarquistas en una era global. Manchester: Manchester University Press.

Rhys, G. (1988). 'Guía básica de la izquierda en la lucha de clases'. Guerra de clases: El tema pesado 2.

Sim, S. (ed.) (s.f.). «Introducción: Espectros y nostalgia – Posmarxismo/Posmarxismo». En «Posmarxismo: Una lectura». Edimburgo: Edinburgh University Press.

Simons, J. (ed.) (2002). «Introducción». En Teóricos críticos contemporáneos: de Lacan a Said. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Urban 75 (2006). ¿Es el posanarquismo una buena idea? Recuperado el 26 de marzo de 2006 de <<http://www.urban75.net/vbulletin/showthread.php?t=141865&highlight=postanarchism>>.

Villon, S. (2003). '¿Post-anarquismo o simplemente post-revolución?' <http://theanarchistlibrary.org/HTML/sasha_k__Post-Anarchism_or_Simply_Post-Revolution_.html>.

Welsh, J., y Purkis, J. (2003). «Redefiniendo el anarquismo para el siglo XXI: Algunos comienzos modestos». Estudios Anarquistas 11(1): 5–12.

Yaroslavsky, E. (2006) [1937]. «Historia del anarquismo en Rusia». Recuperado el 28 de marzo de 2006 de <http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/worldwidemovements/anarchisminrussia6.html>.

Young, Robert (2003). Poscolonialismo: Una breve introducción. Oxford: Oxford University Press.

ZACF (2003). Federación Anarquista Comunista Zabalaza de África Austral. «Sucking the Golden Egg: A Reply to Newman». Interactivist Information Exchange. Consultado el 20 de marzo de 2006 en <<http://slash.autonomedia.org/article.pl?sid=03/10/10/1220218>>.

Parte IV

LÍNEAS DE VUELO

XII. BUFFY, LA CAZAVAMPIROS POSTANARQUISTA

Lewis Call

La publicación de *Post-Anarquismo: Una Lectura* confirma lo que muchos hemos sospechado (y cautelosamente esperado) estos últimos años: ha llegado una especie de momento postanarquista. Benjamin Franks ha argumentado que este momento ya ha permitido el surgimiento de un pequeño pero identificable movimiento postanarquista; con bastante sensatez, nombra a Todd May, Saul Newman, Bob Black, Hakim Bey y a mí como miembros de este movimiento (2007: 127). La leyenda dice que Bey inició todo esto en la década de 1980, cuando abogó por una «anarquía postanarquista» que se basara en el legado del

situacionismo para revitalizar el anarquismo desde dentro (1985: 62). Curiosamente, Bey identificó el entretenimiento popular como un vehículo para la «reeducación radical» (ibid.). Es con este espíritu que ofrezco mi lectura postanarquista del popular programa de fantasía de Joss Whedon, *Buffy la Cazavampiros*. Mi texto tratará sobre la cuarta temporada de Buffy. Esta temporada representa, sin duda, el momento anarquista de Buffy; argumentaré que la cuarta temporada también ofrece a su público una política postanarquista accesible y a la vez sofisticada.

Pero ¿cómo se ve una política postanarquista? Newman ha señalado que el postanarquismo no es una "posanarquía" ni busca descartar la tradición anarquista clásica; más bien, el postanarquismo intenta radicalizar las posibilidades de dicha tradición (2008: 101). En términos generales, los postanarquistas creen que una política anarquista eficaz debe abordar no solo las formas modernas de poder económico y estatal, sino también las formas de poder más generalizadas e insidiosas que acechan a nuestro mundo posmoderno. Estas incluyen lo que Foucault llamó biopoder (1978: 140ss.), y lo que Deleuze y Guattari llamaron sobrecodificación o imperialismo del signo (1983: 199ss.). Los tipos de poder que los estructuralistas y posestructuralistas han ubicado en el ámbito del lenguaje son de particular importancia para el postanarquismo. Por ejemplo, Newman (2001) ha demostrado que el concepto lacaniano del orden simbólico es crucial para el proyecto

posanarquista. Para Lacan, lo simbólico es el lugar del lenguaje y, por ende, de la ley; el orden simbólico nos crea como individuos, estructura nuestros deseos y determina los límites dentro de los cuales puede surgir la resistencia. Esto tiene serias implicaciones para el pensamiento radical: si el modelo lacaniano es correcto, la teoría anarquista debe ofrecer una explicación de lo simbólico. Además, si lo simbólico es el lugar donde acontece la ley, y si la ley es el discurso del Estado, los anarquistas deberían buscar subvertir el orden simbólico. En otras palabras, si realmente queremos hacer algo con respecto a la ley, debemos encontrar una salida a lo simbólico. De lo contrario, solo estamos luchando contra las leyes, una propuesta perdida.

Lo que realmente digo es que simplemente queremos dejar que el anarquismo tome su giro estructuralista, porque creemos que nos llevará a un lugar fascinante y posiblemente liberador. Este deseo está motivado por lo que Franks ha llamado una de las "grandes fortalezas" del posanarquismo: su capacidad para detectar los "esencialismos y dogmatismos" de los anarquismos clásicos, y su capacidad para abrir áreas originales para el escrutinio crítico (2007: 140). Sin embargo, Franks y otros también han señalado un serio problema potencial con el posanarquismo: a menudo rechaza o ignora el concepto de clase y, por lo tanto, ignora importantes formas de opresión (ibid.: 137). Parece que un elitismo peligroso acecha dentro del posanarquismo. Mi giro hacia la cultura popular fue

motivado, en parte, por mi deseo de purgar el proyecto de este elitismo. Después de todo, es cierto que los trabajadores no leen mucho a Lacan. Tienen mejores cosas que hacer. Pero en nuestro mundo posmoderno, todo el mundo ve la televisión. A medida que las ideas posanarquistas se presentan en la televisión, se vuelven accesibles a un público amplio, que incluye a muchos televidentes de clase trabajadora. La cultura pop en general, y la televisión en particular, pueden sacar al posanarquismo de su torre de marfil burguesa y difundirlo en las salas de estar de todo el mundo.

Aquí es donde entra Buffy la cazavampiros. Buffy es un fenómeno de la cultura pop. La serie duró siete temporadas. Su spin-off, Angel, duró cinco. Ambas narrativas han continuado en formato de cómic. Buffy tiene una audiencia numerosa, leal y dedicada. Esa audiencia incluye a muchos académicos burgueses: David Lavery (2004) ha descrito los Estudios Buffy como un culto académico, y yo soy un miembro de pleno derecho de ese culto. Pero Buffy no es solo para fanáticos académicos; es para todos. El personaje más obrero de Buffy, Xander Harris, comienza la cuarta temporada declarando su imperativo ético. Resuelve sus dilemas morales preguntándose: "¿Qué haría Buffy?" (4.1)¹³². La respuesta, argumentaré, es que Buffy lanzaría un

132 Las citas de los diálogos provienen de la excelente base de datos de diálogos de Buffyverse en <<http://vrya.net/bdb/>>. He realizado pequeñas correcciones en algunos diálogos. Los episodios se citan por número de temporada y número de episodio; por ejemplo, (4.1) para el primer episodio

asalto anarquista clásico contra el complejo científico-militar, seguido de un ataque postanarquista total contra lo Simbólico. Y luego tomar chocolate caliente.

No todo el mundo está de acuerdo; las críticas a Buffy, especialmente en sus primeros años, a menudo han negado el potencial revolucionario de la serie. Jeffrey Pasley equiparó a Buffy y a sus amigos cazadores de demonios con los «rebeldes primitivos» y los «bandidos sociales» de la tradición izquierdista, pero concluyó que acabaron ofreciendo solo una resistencia «fragmentada», no una revolución (2003: 262–3). Al leer el programa a través de la lente de la historiografía marxista, Pasley no logró ver los elementos más radicales de la resistencia anarquista en Buffy. Aún menos plausiblemente, Neal King (2003) negó que hubiera algo antiautoritario en la «pandilla de Scooby» de Buffy; para él, Buffy y sus amigas (principalmente mujeres) no eran más que «faldas pardas» fascistas. Esta postura se basaba en gran medida en una interpretación tortuosa de las tres primeras temporadas de Buffy; para la cuarta temporada, se había vuelto bastante imposible identificar a Buffy con cualquier tipo de política fascista.

La cuarta temporada nos muestra el primer año de Buffy en la Universidad de California, Sunnydale. Como Mussolini

de la cuarta temporada. Para ver la lista completa de episodios, consulte <<http://vrya.net/bdb/ep.php>>. Gracias a Peggy Q por prestarme los DVD de la cuarta temporada.

ha señalado, esta es la misma UC que nos trajo el arsenal nuclear estadounidense (2005; párrafo 16). Buffy comienza a salir con Riley Finn, su joven y atractivo asistente de enseñanza. (¡Ups!) Buffy pronto descubre que Riley es en realidad un soldado de las fuerzas especiales que trabaja para el proyecto secreto de caza de demonios del gobierno de los EE. UU., la Iniciativa. Buffy intenta trabajar con la Iniciativa, pero pronto descubre que no puede manejar sus jerarquías militares y estructuras de poder autoritarias. Así que la cuarta temporada en realidad establece la política de Buffy como antifascista. Wall y Zryd han argumentado convincentemente que la "manera crítica de Buffy de pensar sobre la Iniciativa fascista y de estructura militar" facilita la transformación de Riley de soldado leal a anarquista autoproclamado al final de la temporada (2001: 61). El «anarquismo» de Riley, según afirman, no es riguroso, sino que representa una «alternativa abreviada a la lógica institucional», similar a la utilizada por quienes se oponen a la globalización (ibid.). Sin embargo, el hecho de que no sea riguroso o posracional puede ser una ventaja. Bussolini señala el importante punto de que las famosas protestas masivas contra la Organización Mundial del Comercio, posteriormente conocidas como la «Batalla de Seattle», tuvieron lugar durante la emisión original de la cuarta temporada en noviembre de 1999 (2005; párrafo 29). Bussolini enfatiza, acertadamente, que las políticas antiglobalización contemporáneas a la cuarta temporada critican el tipo de política jerárquica y estatal que motiva la

Iniciativa (ibid.). La serie presenta el anarquismo al estilo Seattle como una opción real y legítima para un joven granjero de Iowa como Riley Finn, o para un carpintero de clase trabajadora como Xander Harris. De este modo, la serie convierte el anarquismo en una opción para diversos públicos no burgueses. Mientras las calles de Seattle se llenaban de personas que creían que otro mundo era posible, Buffy transmitía un respaldo radical a esa creencia... ¡en una cadena de televisión!

Si la cuarta temporada de Buffy "solo" hubiera retratado una forma relevante de la política anarquista contemporánea de una manera altamente positiva, eso por sí solo le habría asegurado a la serie un lugar en la historia de la cultura popular. Pero esta temporada hizo mucho más que eso. Además de su convincente narrativa sobre el surgimiento de una conciencia anarquista clásica, la cuarta temporada ofreció una audaz visión posanarquista. Kenneth Hicks ha acusado recientemente a la cuarta temporada de asumir que "el gobierno es incompetente porque es incompetente"; Hicks considera esta suposición "poco concluyente e insatisfactoria" (2008: 69). Pero existe, de hecho, una razón perfectamente convincente para los fracasos de la Iniciativa. Richardson y Rabb han interpretado, con acierto, el rechazo de Riley a la Iniciativa como un rechazo a la "militarización de la razón y el conocimiento científico por parte de la humanidad" (2007: 70). El "anarquismo" de Riley, por lo tanto, es en parte una

crítica anarquista a lo que Habermas y otros han llamado racionalidad instrumental.

Este es el punto de entrada de Buffy al posanarquismo. Una crítica habermasiana de la racionalidad instrumental, si bien radical para los estándares de la televisión abierta, habría permanecido ligada a la postura modernista de la Escuela de Frankfurt. Para evitarlo, la serie debe adoptar un giro posestructuralista. Sorprendentemente, esto es precisamente lo que hace. La segunda mitad de la cuarta temporada se centra en las operaciones de poder en el ámbito del lenguaje y la ley. Buffy siempre ha mostrado una fuerte fascinación por el lenguaje (véase M. Adams, 2003), pero aquí esa fascinación adquiere una forma específicamente política. La serie representa una huida de lo que Fredric Jameson llamó la «prisión del lenguaje» (1972). Esta huida comienza con el episodio mudo «Silencio» (4.10), que representa la eliminación de lo Simbólico para escenificar un retorno muy posanarquista a lo Real Lacaniano. El episodio de realidad alternativa «Superstar» (4.17) reescribe el orden simbólico para convertir a un personaje secundario en la estrella del programa. El proyecto posanarquista de Buffy culmina en el final de la cuarta temporada, «Restless» (4.22). Este episodio es un recorrido por el mundo onírico, el mundo que subyace a lo racional. Como cualquier artefacto simbólico, «Restless» se acerca al mundo irrepresentable que Lacan llamó lo Real.

Así, la cuarta temporada de Buffy no solo ofrece una representación inteligente y vibrante de una praxis anarquista que era real y relevante cuando el programa se emitió en 1999.

El programa también modela una política posanarquista muy viable, basada en una subversión radical del régimen simbólico dominante. Esta política es heredera del situacionismo de los años 60 y de la «anarquía ontológica» de los 80. Se basa en el teatro callejero radical y las intervenciones simbólicas asociadas con el Carnaval contra el Capitalismo y otros movimientos anarquistas contemporáneos.

Y lo más importante, este posanarquismo desafía la hegemonía del lenguaje. Localiza los lugares donde la acción revolucionaria efectiva aún es posible: en el espacio donde no hay discurso y en el espacio místico del inconsciente.

Lacan denominó a este último espacio lo Real. Nunca podremos representarlo, pero si nos acercamos a él, incluso indirectamente, contribuimos a nuestra liberación de la tiranía del lenguaje. Esto es lo que haría Buffy. Sería anarquista, sin duda: después de todo, Riley y todos los demás chicos lo hacen. Pero ser anarquista significa algo específico en el momento milenial de Buffy. Significa que será Buffy, la cazavampiros posanarquista.

Tenemos un trabajo importante aquí. Hay que archivar mucho y ponerle nombre a las cosas.

Temas postanarquistas en la cuarta temporada de *Buffy*

Jacques Lacan es justamente famoso por su prosa incomprensible, pero su versión estructuralista del psicoanálisis es, no obstante, crucial para muchos proyectos intelectuales contemporáneos, incluido el posanarquismo. Afortunadamente, existe una rica literatura secundaria sobre Lacan. Marini (1992) ofrece un útil resumen de la revolución conceptual de Lacan. En 1953, Lacan reemplazó el sistema freudiano tradicional por un sistema estructural que dividía la realidad humana en un reino simbólico de lenguaje y cultura, un Real irrepresentable e incognoscible, y un Imaginario compuesto por nuestras fantasías de la realidad (ibid.: 43). Lacan reformuló el complejo de Edipo; lo convirtió en nuestra entrada a lo Simbólico, que era el «universo de la ley» (ibid.). El modelo lacaniano debería ser de enorme interés para los anarquistas contemporáneos, pues es posible que Lacan ubicara el lugar donde acontece la Ley. Ese lugar es lo Simbólico, al que accedemos primero a través del nombre del Padre. Como ha señalado Elizabeth Grosz, el modelo lacaniano implica que «solo el lenguaje es capaz de posicionar al sujeto como un ser social» (1990: 99). El lenguaje logra esto al desplegar las reglas, estructuras y jerarquías de lo social. Dado que estas también son los

canales por los que fluye el poder político, el lenguaje impulsa la agenda estatista. Esto convierte a lo Simbólico en un objetivo legítimo para el posanarquismo.

Si lo Simbólico es el enemigo natural del posanarquismo, lo Real es su aliado natural. Fue Saul Newman quien primero reconoció este importante punto: «esta brecha, este excedente de significado que no puede significarse, es un vacío en la estructura simbólica: lo “Real”» (2001: 139). Lo Real garantiza que la hegemonía de lo Simbólico nunca sea completa. Reflexionar sobre lo Real nos ayuda a encontrar puntos de fisura en las estructuras de poder posmodernas. Lo Real es un premio gordo para los posanarquistas, ya que sugiere que «siempre falta algo en la totalidad social, algo que escapa a la significación social: una brecha sobre la que la sociedad se funda radicalmente» (ibid.: 147). Sin duda, es un alivio darse cuenta de que la sociedad y sus innumerables estructuras de poder siempre deben permanecer incompletas. La sociedad puede parecer monolítica y omnipotente, al igual que el Estado que afirma representarla. Pero ambos se construyeron sobre esta brecha en el sistema de significación: sus cimientos son huecos.

Newman utiliza esta noción lacaniana de la brecha «para teorizar un exterior no esencialista al poder» (2001: 160). Esto es el posanarquismo en pocas palabras, o en una bomba, como diría Jason Adams (2003). El posanarquismo busca un espacio fuera del poder y se esfuerza por utilizarlo

como escenario para un proyecto de liberación radical. Al igual que Newman, creo que este espacio se encuentra en lo Real lacaniano. Por supuesto, lo Real no es un destino al que podamos llegar; siempre se nos escapará. Pero podemos pensar en lo Real. Podemos desarrollar conciencia de sus efectos. Podemos sentir su presencia en nuestras vidas. Al hacer esto, desafiamos la autoridad de lo Simbólico. Cuestionamos su jurisdicción, en el sentido más literal: cuestionamos su derecho y su capacidad para expresar la Ley. ¿Qué podría ser más anarquista que eso?

Buffy da su paso al posanarquismo hacia la mitad de la cuarta temporada, en el célebre episodio mudo de Joss Whedon, «Hush» (4.10). En este episodio nominado al Emmy, una banda de monstruos especialmente aterradora desciende sobre Sunnydale. Los Caballeros son pulcros, ordenados y de apariencia victoriana. También son completamente silenciosos. Y en cuanto llegan a Sunnydale, roban las voces de todos. En términos lacanianos, los Caballeros desgarran el orden simbólico y lo encierran en una caja. En una excelente lectura lacaniana de «Hush», Kelly Kromer señala que Buffy normalmente actúa como la Ley en Sunnydale: crea el mundo clasificando a las criaturas como malas o buenas (2006: 1). Buffy ejerce el poder del Nombre, un arma tan potente como su fiel estaca, el Sr. Pointy. Desde una perspectiva posanarquista, por supuesto, este poder es problemático, ya que es precisamente el tipo de poder que sustenta el Estado posmoderno. Pero Buffy,

como todas las cazadoras, es mujer. Y como Luce Irigaray (1985) ha señalado, las mujeres están conectadas a lo Simbólico de una manera tenue en el mejor de los casos. Como argumenta Irigaray, las mujeres aseguran la posibilidad de lo Simbólico sin ser receptoras de él: "su falta de acceso a lo simbólico es lo que ha establecido el orden social" (ibid.: 189). El género de Buffy es importante aquí. Como mujer, está acostumbrada a que se le niegue el acceso a lo Simbólico. Esta negación de acceso se literaliza en "Beer Bad" (4.5), cuando la cerveza mágica hace que Buffy se convierta en una mujer de las cavernas¹³³. Al final del episodio, es incapaz de formar oraciones de varias palabras. Xander le pregunta qué lección ha aprendido sobre la cerveza; ella responde, "espumosa". Cuando el mujeriego Parker le pide perdón por su uso y abuso de Buffy, ella está más allá del lenguaje, y solo puede golpearlo en la cabeza con un garrote. En este punto nos damos cuenta de que, en realidad, Buffy a menudo se encuentra fuera de lo Simbólico. Así, cuando lo Simbólico desaparece repentinamente de Sunnydale en 'Hush', ella puede sobrellevarlo mejor que un viejo patriarca como Giles o uno joven como Riley. En el silencioso Sunnydale, lo Real reina supremo y, en

133 Resulta que el dueño de la taberna, de clase trabajadora, le puso algo a la cerveza para vengarse de los estudiantes arrogantes y elitistas de clase alta que frecuentan su pub. «Beer Bad» recrea así una lucha de clases en un bar entre estudiantes burgueses y gente de pueblo de clase trabajadora. Películas convencionales como «El indomable Will Hunting» ya lo han intentado, pero Buffy lo lleva mucho más lejos al despojar a la arrogante élite intelectual de sus armas de racionalismo.

consecuencia, la Ley social comienza a desintegrarse (Kromer, párrafo 8). Estas son malas noticias para Buffy, pero buenas noticias para los posanarquistas. La vida sería realmente buena si tan solo lo Real pudiera ser domesticado (Marini, 1992: pág. 43). Al menos, así es como el Estado ve las cosas. Pero 'Hush' argumenta con contundencia que esta domesticación jamás podrá lograrse. De hecho, 'Hush' realiza el polo opuesto de esta domesticación: una liberación radical de lo Real.

En 'Hush', lo Real es dramáticamente erótico. Es comprensible, ya que Eros siempre contiene el exceso de significado que caracteriza a lo Real. Los gestos eróticos, por lo tanto, se acercan a lo Real de una manera que el lenguaje jamás podría. 'Hush' comienza con una ensoñación. Buffy está en su clase de psicología. El profesor Walsh (el científico loco que dirige la Iniciativa) está dando una conferencia sobre comunicación, lenguaje y la diferencia entre ambos. Como parte de una demostración, Walsh le pide a Riley que bese a Buffy. «Si te beso, haré que se ponga el sol», advierte Riley. Lo hace, y lo hace. Claramente, este beso tiene poderes performativos que el lenguaje no puede igualar. Por supuesto, lo Simbólico intenta inmediatamente reafirmarse. «La fortuna favorece a los valientes», observa Buffy. No suele citar a Virgilio, por lo que esto parece la voz del Imperio hablando a través de Buffy; en este caso, un Imperio de Signos, como diría Barthes. 'Hush' gira en torno al beso. Riley se queja a Forrest de que le cuesta hablar con Buffy.

«Entonces, empieza a besarte», responde Forrest con sensatez. Pero lo realmente interesante de Buffy y Riley es que, en realidad, no pueden besarse ni de lejos en lo Simbólico. Su primer beso ocurrió en lo Imaginario, en la ensoñación de Buffy. Su segundo beso ocurre en lo Real. Desprovistos de habla, los dos héroes mudos se encuentran en el centro de Sunnydale, que se ha convertido en un caótico mundo de nadie. Se abrazan. Cada uno comprueba, en silencio, que el otro esté bien. Oyen ruidos de violencia cercana. Preparándose para cumplir con su deber, empiezan a alejarse el uno del otro. Lo piensan mejor, se dan la vuelta y se besan. Todo el beso se negocia y se consume sin palabras, lo que le confiere una gran fuerza. Este beso se convierte en la base de su relación. Buffy y Riley nunca consiguen dominar la conversación. Pero cuando luchan juntos contra sus demonios, y después, cuando hacen el amor, se mueven con una gracia natural. Buffy y Riley no necesitan hablar; de hecho, se sienten visiblemente mejor sin él. Nos demuestran que podemos operar mucho más cerca de la Realidad de lo que solemos creer.

El otro gran suceso erótico de "Hush" es un encuentro entre dos personas del mismo sexo, que marca el comienzo de la primera relación lésbica de Willow. En "Hush" conocemos a una joven bruja llamada Tara. Cuando Sunnydale se queda en silencio, Tara busca a Willow, la única persona que podría entender lo que está sucediendo. Tara y Willow son atacadas por los Caballeros. Se ven obligadas a

atrincherarse en la lavandería del dormitorio. Mientras los Caballeros golpean la puerta, Willow intenta usar su magia para colocar una máquina de refrescos contra la puerta. Es demasiado pesada y no lo consigue. Entonces Tara toma la mano de Willow. Sus dedos se entrelazan. Se miran. En un movimiento muy bien coreografiado, giran simultáneamente hacia la máquina de refrescos, que vuela por la habitación y bloquea la puerta. (Esta escena reaparecería más tarde en los créditos iniciales de la serie). Willow y Tara no dejan de tomarse de la mano después de que su hechizo termine, y son prácticamente inseparables desde ese momento. Su poder mágico compartido ilustra la naturaleza de su relación: vital, enérgica y mucho mayor que la suma de sus partes. Todo esto se logra sin lenguaje. De hecho, «Silencio» nos hace comprender que si los Caballeros no hubieran llegado a Sunnydale, Willow y Tara quizá nunca se habrían conocido. Willow es una nerd hiperexpresiva, y Tara tartamudea, lo cual empeora cuando está nerviosa. En tiempos normales, ambas viven en dos márgenes muy diferentes de lo Simbólico. Nada de eso importa en la lavandería. Aquí no hay lenguaje, solo una Realidad hecha de poder y amor.

'Hush' argumenta constantemente que el amor surge donde no hay lenguaje. Naturalmente, Buffy finalmente encuentra su voz, y su grito destruye a los Caballeros. La Ley regresa a Sunnydale. Pero nadie está realmente contento con eso. 'Hush' concluye con unabrillante reflexión sobre la

miseria de lo Simbólico. Durante el reinado del silencio, Buffy y Riley han descubierto sus identidades secretas. Al final del episodio, Riley visita a Buffy en su dormitorio. Se sienta torpemente en la cama de Willow. "Supongo que tenemos que hablar", empieza. "Supongo que sí", asiente Buffy. Los dos se sientan entonces en completo silencio, mirándose fijamente a través del abismo entre las dos camas. Su anhelo es palpable, y es un anhelo por lo Real. Su difícil situación sugiere que deberíamos resistirnos a lo Simbólico no solo porque es lo correcto, sino también porque podría ser la única forma de encontrar la felicidad.

'Superstar' (4.17) de Jane Espenson explora las tendencias fascistas de lo Simbólico. El avance nos muestra una típica cacería de monstruos, con un giro extraño: Buffy no puede con la situación, así que tiene que pedir ayuda a... ¿Jonathan Levinson? Este friki y alienado graduado del instituto Sunnydale se ha transformado, de alguna manera, en un James Bond súper suave. La situación empeora rápidamente: Jonathan incluso ha colonizado la secuencia de créditos iniciales, donde aparece tanto como cualquier Scooby. Esto es un gran problema, porque significa que Jonathan ha escapado del espacio narrativo del Buffyverso. Los créditos son la parte del programa que se considera un programa de televisión. En los créditos, Jonathan no solo forma parte de la historia; forma parte del artefacto cultural del mundo real que llamamos Buffy, la cazavampiros. A los diez minutos de este asombroso 'Espensode', Jonathan ha

tomado el control de lo Simbólico en el Buffyverso y también en nuestro mundo.

A lo largo de 'Superstar', la imagen de Jonathan prolifera por todas partes. Vemos filas y filas de pósteres idénticos de Jonathan que cubren las paredes de Sunnydale. La estética es inequívocamente fascista: infinitas copias del rostro triste y tímido de Jonathan observan a la población desde arriba. Jonathan se ha convertido en todo para todos: músico brillante, cazavampiros, escritor, jugador de baloncesto. Es protagonista de cómics y cromos. Jonathan anuncia artículos deportivos en vallas publicitarias. Un póster en la parte trasera de la puerta del dormitorio de Riley muestra a Jonathan como una superestrella del baloncesto, como Michael Jordan, solo que bajo y judío. Esta infinita propagación de Jonathans se desliza con fluidez hacia una crítica muy inteligente de la cultura de consumo. He aquí un ataque radical al logotipo corporativo, para quienes quizá nunca lleguen a leer a Naomi Klein. En este mundo extraño y perturbador, solo hay un logotipo, y es Jonathan. Su imagen ha monopolizado el sistema simbólico con mayor eficacia que el logo de Nike. Y ahora vemos hacia dónde se dirige el capitalismo de consumo: hacia un Simbólico árido y totalitario, un mundo con un solo signo. Aquí el Nombre se ha destilado hasta su esencia más básica y opresiva. Esa esencia es Jonathan.

Naturalmente, la magia que Jonathan usó para reescribir el orden Simbólico resulta ser inestable. Una cosa es

perturbar la narrativa de la serie, pero la magia de Jonathan amenaza con desbordarse a nuestro Simbólico, y eso no funcionará. Esto es televisión, después de todo, y el nombre de la serie debe ser idéntico al de su protagonista. Así que el hechizo se rompe. Jonathan vuelve a ser un don nadie, y Buffy vuelve a la cima del mundo. Pero el daño ya está hecho. Los espectadores de Buffy ya no pueden dar por sentado lo Simbólico. «Hush» ya nos ha enseñado que lo Simbólico va y viene en el Buffyverso. Ahora sabemos que nuestro Simbólico no es más seguro que el de Buffy.

El escenario está listo para la culminante batalla postanarquista de la cuarta temporada. Para derrotar a Adam, los Scoobies deben usar un hechizo que combina las fortalezas de Buffy, Willow, Xander y Giles. Es un momento de misticismo radical. «Somos eternos», declara Combo Buffy. Aquí vemos una poderosa expresión del argumento típico de Buffy: Buffy necesita a sus amigos y siempre está mejor con su ayuda. Puede que sea una superheroína stirneriana increíble, pero no puede hacerlo sola. Un fuerte espíritu colectivista yace en lo más profundo de Buffy. Quizás a esto se refería Fredric Jameson cuando describió el intento de disolver el sujeto en lo Simbólico como una conciencia del «incipiente carácter colectivo de la vida» (1972: 196). Al final de la cuarta temporada, Buffy era post-Seattle y postestructuralista. El programa apuntaba cada vez más hacia una política radicalmente colectivista y

encontraba cada vez más espacio para esa política en el lugar más allá de lo Simbólico.

Esta tendencia culmina en «Restless» (4.22) de Joss Whedon, el desenlace de la cuarta temporada¹³⁴. Resulta que el hechizo de unión que creó a Combo Buffy tiene un precio, como suelen tener este tipo de hechizos. Los Scoobies intentan dormir para recuperarse de los efectos del hechizo, pero sufren pesadillas inquietantes. Estos sueños revelan una necesidad persistente de superar el lenguaje y abrazar lo Real. Willow sueña con «tareas» que le exigen cubrir cada centímetro de la piel de Tara con una misteriosa caligrafía. En este sueño, Tara está sobreinscrita. Está completamente contenida y constreñida por lo Simbólico. Esto reitera el argumento de «Hush»: Tara siempre está mejor sin lenguaje. De hecho, todos los Scoobies lo están. Dream–Giles dirige una obra de teatro. Da un discurso inspirador justo antes de que suba el telón y alegremente instruye a su compañía a «mentir como perros». Aquí se ridiculiza el discurso público, se lo descarta como un montón de mentiras. Poco a poco, los Scoobies empiezan a comprender la naturaleza de su dilema. "¡Están sucediendo muchísimas cosas, y todas a la vez!", observa Giles. Y tiene razón: a medida que lo Simbólico se erosiona, todo se vuelve

134 La estructura narrativa de la cuarta temporada es única, ya que es la única temporada de Buffy que presenta un desenlace. Todas las demás temporadas concluyen con una batalla culminante entre Buffy y el actual villano. Pero en la cuarta temporada, esta batalla ocurre en el penúltimo episodio de la temporada, «Primeval».

simultáneo. Los Scoobies están entrando en el eterno Ahora de lo Real. Este mundo es seductor; es difícil abandonarlo. Willow y Giles empiezan a comprender que una fuerza primigenia los persigue. Xander se resiste: "¡No me hables de forma lineal, tío!". No quiere volver a entrar en lo Simbólico; ¿quién querría? Eso significaría pasar de nuevo por todo el proceso edípico. "Inquieto" literaliza el miedo edípico a través del deseo pseudoincestuoso de Xander por la madre de Buffy y de su agresión hacia su padre borracho, que hace una aparición inusual y violenta en el sueño de Xander.

El sueño de Buffy supone el mayor desafío a lo Simbólico. Buffy se encuentra con Riley en una sala de conferencias de la Iniciativa. Viste saco y corbata, como corresponde a su nuevo rango: «Me nombraron Cirujano General». En el mundo onírico, la crítica de Buffy a la racionalidad instrumental puede alcanzar nuevas cotas de hermoso absurdo. Resulta que Riley está elaborando un plan para dominar el mundo con Adam (el «Gran Malo» de la cuarta temporada, ahora en forma humana). «¿El elemento clave?», revela Riley: «Cafeteras que piensan». Es una maravillosa parodia absurdistas, en la tradición del situacionismo, el dadaísmo o el surrealismo. Cuando Buffy cuestiona este plan para alcanzar la apoteosis del poder estatal, Riley responde: «Cariño, somos el gobierno. Es lo que hacemos». Es importante destacar que Riley no participó en el hechizo de unión y no forma parte de este

viaje onírico. Lo que vemos aquí es la percepción inconsciente que Buffy tiene de Riley. Esta es la forma en que la serie explica cómo Riley podía llamarse anarquista sin comprender realmente lo que eso significaba. Aunque Riley ha rechazado las estructuras de poder externas que una vez lo gobernaron, aún no ha eliminado su fascismo interior. Riley sigue siendo un estatista, y de un estatista especialmente desagradable. Despide a su novia: «Buffy, tenemos trabajo importante aquí. Mucho archivar, ponerle nombre a las cosas». El trabajo que menciona, archivar y ponerle nombre, es la esencia destilada de la burocracia. El sueño de Buffy se convierte en una pesadilla cuando Riley abraza el poder simbólico. El sueño nos revela que la educación política de Riley no ha terminado. Puede que se llame anarquista, pero ahora necesita aprender a ser un posanarquista.

Finalmente, Buffy se encuentra con la misteriosa fuerza primigenia que la ha estado persiguiendo a ella y a sus amigas por el mundo de los sueños. Esta fuerza resulta ser el espíritu de la Cazadora original, la mujer que asumió por primera vez la responsabilidad de ser cazadora en el mundo antiguo. Tara aparece para mediar entre Buffy y la muda Cazadora Primigenia. Como dice Tara: «Alguien tiene que hablar por ella». Esta antigua mujer tribal confirma la interpretación de Irigaray, pues está definitivamente fuera de lo Simbólico. «Que hable por sí misma», exige Buffy. Buffy sigue siendo la voz de la Ley aquí, intentando

constantemente reafirmar el orden Simbólico. «Hazla hablar», insiste Buffy. El habla es un imperativo aquí, pues el orden Simbólico está en crisis. La Cazadora Primigenia es una criatura de lo Real radical. Si no se la puede obligar a hablar, amenaza con socavar todo el régimen Simbólico. Hablando a través de Tara, la primera Cazadora insiste en su posición fuera del lenguaje: «No tengo habla. No tengo nombre». Vivo en la acción de la muerte, el grito de sangre, la herida penetrante. Soy destrucción. Absoluta... sola.' Ella es pura acción, y no tiene nada que ver con el lenguaje. Buffy reafirma lo Simbólico una vez más, con un discurso centelleante que sale de la lengua de Sarah Michelle Gellar como una cascada en primavera: 'Camino. Hablo. Compro. Estornudo. Voy a ser bombero cuando las inundaciones retrocedan. Hay árboles en el desierto desde que te mudaste. Y no duermo en un lecho de huesos. Ahora devuélveme a mis amigos'. Esto finalmente es suficiente para obligar a la primera Cazadora a hablar. '¡No... amigos! Solo la matanza. Estamos... ¡solos!' Pero es la posición de Buffy la que prevalece. Derrota a su antiguo antepasado, todos despiertan y todo vuelve a la normalidad.

Espera un minuto. ¿Eso no significa simplemente que lo Simbólico siempre gana al final? ¿Qué tiene eso de revolucionario? Buffy sigue siendo la voz de la Ley, y el espacio fuera del lenguaje se ha desvanecido una vez más. Pero aquí tenemos que mirar el panorama general. Baudrillard observó una vez que los eventos de mayo de

1968 crearon una grieta en el orden Simbólico que permaneció abierta durante años (1976: 34). Los eventos de 'Restless' tienen un efecto similar en el Buffyverse. 'Restless' apareció casi exactamente a la mitad de la narrativa de siete temporadas de Buffy. Las temporadas cinco, seis y siete se centran principalmente en la búsqueda de Buffy para comprender la naturaleza primordial de su poder. En cierto modo, Buffy nunca despierta de su sueño. Ahora sabe que lo Real está ahí fuera. Sigue viviendo en lo Simbólico como debe ser, como todos debemos ser. Pero ha aprendido que su poder proviene de un lugar fuera del lenguaje. 'Necesito saber más. Sobre mi origen y sobre las otras cazadoras, le cuenta a Giles al comienzo de la quinta temporada (5.1). En una jugada inesperada, Buffy se convierte en una estudiosa de la historia. Estudia las antiguas historias de la línea de las cazadoras, buscando el lugar donde todo comenzó, en la época anterior a lo Simbólico.

Buffy finalmente encuentra lo que busca hacia el final de la séptima y última temporada de la serie. En "Get it Done" (7.15), Buffy visita el tiempo del sueño una vez más. Esta vez regresa al principio para recrear el evento que creó a la primera Cazadora. Aquí, Buffy examina su propio mito de creación. Dado que las cazadoras parecen representar el orden Simbólico, esto también permite a la serie examinar el mito fundacional de nuestra cultura. Buffy conoce a los Hombres de la Sombra, los antiguos patriarcas que crearon a la Cazadora Primordial. Encadenan a Buffy, prometiéndole

mostrarle la fuente de su poder. Buffy protesta. "La Primera Cazadora no hablaba mucho", comenta un Hombre de la Sombra. Ella tampoco podía, pues aún no había creado el orden Simbólico. Los patriarcas le muestran a Buffy la energía demoníaca que otorga a las cazadoras su poder. Ella se niega, pero no la escuchan. De repente, se da cuenta de que está sufriendo una violación. Estos hombres introdujeron esta esencia demoníaca en una joven contra su voluntad. Estos ancianos padres violaron a su hija; de esta violación nació lo Simbólico. Como conjeturó Lacan, la Ley se origina en el crisol del deseo edípico.

Pero Buffy ha estado coqueteando con lo Real desde hace un tiempo, y está lista para recuperar esta antigua noche. Derrota a los Hombres de las Sombras y les rompe el bastón. "Siempre es el bastón": Buffy reconoce un falo lacaniano cuando lo ve. Durante el resto de la serie, Buffy persigue la destrucción de este Simbólico primigenio y patriarcal. Y finalmente lo consigue. Al final del programa, Buffy y sus amigos cambian el mundo. Buffy reúne a su ejército de potenciales cazadoras y pronuncia su discurso del "Día de San Crispín" antes de la gran batalla: "En cada generación nace una cazadora porque un grupo de hombres que murieron hace miles de años inventó esa regla" (7.22). Buffy rechaza su propio mito fundacional. Rechaza la lógica edípica que estableció lo Simbólico. Reconoce que los antiguos patriarcas "eran hombres poderosos". Pero insiste en que su mejor amiga, Willow, es «más poderosa que todas

juntas». Y, de hecho, Willow hace honor a su fama. La joven bruja realiza un hechizo que convierte a todo «potencial» en un cazador de vampiros hecho y derecho. De esta forma, el poder de Buffy se difunde por toda una comunidad. Es una decisión radicalmente democrática. Buffy ya no es «Cazavampiros, coma, La». La Ley se ha fragmentado por completo. De hecho, tras esta ruptura en lo Simbólico, ya no existe una Ley monolítica. Hay, en cambio, un juego de fuerzas y flujos, un toma y daca. Buffy ha creado una comunidad de cazadores de vampiros posanarquistas.

La conclusión del programa demuestra que Buffy es todo menos una fascista de falda marrón. Al final de la séptima temporada, Buffy tiene el mando nominal sobre un ejército de cazadoras. Pero los cómics de la octava temporada de Buffy revelan que este "ejército" es en realidad una colección diversa de riot grrrls de libre pensamiento, feministas de tercera ola y separatistas lesbianas. Ahora todas son "chicas sexys con superpoderes" (7.21), y además son anarquistas. Preferirían patear el trasero de Buffy como saludarla. Las cazadoras son un ejército anarquista, no muy diferente de los que lucharon contra los fascistas de Franco durante la guerra civil española. En cuanto a la propia Buffy, es una revolucionaria reticente. Durante la mayor parte de su carrera, ha sido la sheriff de lo Simbólico, portadora del Nombre, portadora de la Ley. Pero hay que reconocerle que, cuando lo Real la llamó, respondió. Al regresar al momento mismo de la creación de lo Simbólico, encontró un espacio

anterior al lenguaje, un espacio de resistencia. Convirtió ese espacio en un arma y lo utilizó para fragmentar el orden Simbólico que había aprisionado a las cazavampiros durante tanto tiempo. De esta manera, Buffy modeló una política posanarquista efectiva y comprometida. Buffy puso esa política a disposición de públicos de diversas etnias, géneros, sexualidades y clases sociales. Que los Estudios Buffy y las comunidades posanarquistas celebren juntos la llegada de Buffy, la cazavampiros posanarquista.

Referencias

- Adams, J. (2003). «Postanarquismo en una bomba». Recuperado el 18 de mayo de 2009 de <<http://aporiajournal.tripod.com/postanarchism.htm>>. Véase también <http://theanarchistlibrary.org/HTML/Jason_Adams__Postanarchism_in_a_Nutshell.html>.
- Adams, M. (2003). Jerga de cazavampiros: Un léxico de Buffy, la cazavampiros. Nueva York: Oxford University Press.
- Baudrillard, J. (1976). Intercambio simbólico y muerte (IH Grant, trad.). Thousand Oaks, CA: Sage.

Bey, H. (1985) [1982]. TAZ: La Zona Autónoma Temporal, Anarquía Ontológica, Terrorismo Poético. Brooklyn, NY: Autonomedia.

Bussolini, J. (2005). «Los Álamos es la Boca del Infierno». Slayage: Revista Internacional Online de Estudios Buffy 5(2). Recuperado el 12 de mayo de 2009 de <<http://slayageonline.com/essays/slayage18/Bussolini.htm>>.

Deleuze, G., y Guattari, F. (1983). El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia (R. Hurley et al., trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Foucault, M. (1978). Historia de la sexualidad, vol. 1: Introducción (trad. de R. Hurley). Nueva York: Vintage Books.

Franks, B. (2007). 'Postanarquismo: Una evaluación crítica'. Revista de ideologías políticas 12(2): 127–45.

Grosz, E. (1990). Jacques Lacan: Una introducción feminista. Nueva York: Routledge.

Hicks, KS (2008). «Lord Acton está vivo y coleando en Sunnydale: Política y poder en Buffy». En E. Dial–Driver et al. (eds.). La verdad de Buffy: Ensayos sobre ficción que iluminan la realidad. Jefferson, NC: McFarland.

Irigaray, L. (1985). Este sexo que no es uno solo (trad. de C. Porter). Ithaca, NY: Cornell University Press.

Jameson, F. (1972). *La prisión del lenguaje: Una revisión crítica del estructuralismo y el formalismo ruso*. Princeton: Princeton University Press.

King, N. (2003). 'Buffy, la cazavampiros: fascismo, cristianismo y el demonio eterno'. En J. B. South (ed.). *Buffy, la cazavampiros y la filosofía*. Chicago: Open Court.

Kromer, K. (2006). «El silencio como síntoma: Una lectura psicoanalítica de “Hush”». *Slayage: Revista Internacional Online de Estudios Buffy* 5(3). Recuperado el 12 de mayo de 2009 de <<http://slayageonline.com/essays/slayage19/Kromer.htm>>.

Lavery, D. (2004). «“Escribí mi tesis sobre ti”: Los estudios de Buffy como culto académico», *Slayage: Revista internacional en línea de estudios de Buffy* 4(1–2). Recuperado el 12 de mayo de 2009 de <http://slayageonline.com/essays/slayage13_14/Lavery.htm>.

Marini, M. (1992). *Jacques Lacan: El contexto francés*. A. Tomiche (trad.). Nuevo Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Newman, S. (2008). 'Editorial: Postanarquismo '. *Estudios Anarquistas* 16(2): 101–5.

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

Pasley, JL (2003). «Viejos Vampiros Familiares: La Política del Buffyverso », en JB South (ed.). Buffy, la Cazavampiros y la Filosofía. Chicago: Open Court.

Richardson, JM, y Rabb, JD (2007). «El Joss Whedon existencial: Maldad y libertad humana en Buffy, la cazavampiros, Ángel, Luciérnaga y Serenity». Jefferson, Carolina del Norte: McFarland.

Wall, B., y Zryd, M. (2001). «Dialéctica vampírica: Conocimiento, instituciones y trabajo». En R. Kaveney (ed.). Leyendo a Cazavampiros. Nueva York: Tauris Parke.

XIII. LA SEXUALIDAD COMO FORMA DE ESTADO

Jamie Heckert

En los últimos años, los escritos colaborativos de Gilles Deleuze y Félix Guattari se han interpretado como una contribución a una tradición anarquista o incluso como la constitución, junto con otros teóricos mayoritariamente franceses y mayoritariamente hombres, de un nuevo anarquismo. En cualquier caso, la profundidad de su oposición al Estado y la profundidad de su conciencia y deseo de otras posibilidades tienen afinidades obvias con el anarquismo. Al mismo tiempo, sus escritos también se consideran para revitalizar una teoría queer en peligro de consolidarse (véase, por ejemplo, O'Rourke, 2006; Nigianni y Storr, 2009). Puedo entender por qué. Comenzando con

una deconstrucción de la heteronormatividad edípica, su radical obra de dos volúmenes, *Capitalismo y esquizofrenia*, nació de un amor que, en palabras de Deleuze, no era «nada que admitir» (1977a). Rechaza la admisión de la homosexualidad que se le exige; hacerlo reduciría la homosexualidad a un estado de ser. Y para Deleuze, ser es siempre devenir (Millett, 2006). Es esta negativa a ser categorizado y juzgado lo que inspira tanto las lecturas anarquistas como las queer. Así también es su negativa a separar lo libidinal de lo político, afirmando así la importancia de la sexualidad, así como la de los estados y los mercados (véase también Bedford y Jakobsen, 2009). Para Guattari, "una transformación de los homosexuales no puede producirse sin la desintegración simultánea del poder estatal, para lo cual es equivalente una experimentación continua con personas, cosas y máquinas" (Conley, 2009: 33). En este ensayo, no puedo separar al anarquista de lo queer. Su filosofía es anarquista porque es queer, queer porque es anarquista. O tal vez sería más coherente decir que su filosofía es una contribución a devenir-anarquista, devenir-queer. En cualquier caso, no son ni queer ni anarquistas cuando esas palabras se convierten en signos fijos con significados claros y definidos. Deleuze y Guattari son demasiado extraños para ser normalizados.

Cuando oí hablar de ellos por primera vez, me resultaron demasiado extraños. Recuerdo estar en la puerta del edificio de viviendas de Edimburgo donde estaba la oficina de

posgrado que utilizaba. Conociendo algo de mi ideología anarquista, un miembro del departamento me dijo, con lo que imaginé como burla, «debe de interesarle Deleuze y Guattari». Nomadología. Me sonrojé de vergüenza, queriendo parecer académicamente sensato, y me encontré de acuerdo en que eso sonaba a locura; algo que no me interesaría. Sin embargo, más tarde, cuando leí *Filosofía política del anarquismo postestructuralista* de Todd May (1994), la forma estatal y el nómada me resultaron demasiado familiares. Los reconocí por las historias que había escuchado sobre sexualidad.

A veces parece que he intentado comprender la orientación sexual durante la mayor parte de mi vida. Supuestamente es sencillo: basta con responder a dos preguntas: (1) ¿Eres mujer u hombre? (2) ¿Te gustan las mujeres, los hombres o ambos? La cuestión es que ninguna de esas preguntas me parece tan sencilla. He intentado, y me he lanzado a diversas identidades con las políticas y los esfuerzos comunitarios que se esperaban. Si bien no quiero subestimar el sustento que recibí de estos esfuerzos, al final resultaron insostenibles. No podía seguir intentando encajar en estos moldes. Llegué a sentir resentimiento, esa anestesia nunca del todo satisfactoria (Nietzsche, 1994), por no haber experimentado la gran comunidad gay que se anunciaba en esas revistas de moda que compraba con nerviosismo de adolescente. Así que me opuse firmemente a las políticas de identidad, intentando convencer a los

activistas LGBT de que lo estaban haciendo mal y que deberían convertirse en anarquistas (una versión más suave de esto aparece en Heckert, 2004). Mi resentimiento se desvaneció al darme cuenta de que mis esfuerzos, con demasiada frecuencia, conducían a la alienación en lugar de a la transformación. Quería desarrollar un enfoque más compasivo para poder conectar con quienes valoran la política del Orgullo, en particular con mi yo más joven. También quería inspiración para alternativas políticas que pudieran inspirar a otros mucho más que que les dijeran, una vez más, que lo que hacían no era suficiente.

Intenté un nuevo enfoque para comprender la orientación sexual. Pregunté a la gente cómo la experimentaban y escuché sus historias (Heckert, 2005; 2010). No pregunté a cualquiera; me imagino las miradas vacías de quienes no se cuestionan la innata naturaleza de su heterosexualidad, homosexualidad o bisexualidad. Al fin y al cabo, se ha convertido en la verdad del yo. En cambio, invité a personas con relaciones mixtas (por ejemplo, lesbiana/bisexual, gay/heterosexual, es complicado/es complicado de otra manera) porque esperaba que tuvieran historias interesantes sobre vidas vividas más allá de estas categorías. Y así fue.

Este capítulo narra cómo profundicé mi comprensión de la orientación sexual a través de estas historias, con la ayuda del pensamiento anarquista/postestructuralista y, más específicamente, de los conceptos de Deleuze y Guattari

sobre la forma del Estado y el nómada. Es una historia que ha cambiado y volverá a cambiar, pues comprender también es un proceso de desarrollo.

Un marco anarquista postestructuralista

Si el anarquismo no es una ideología fija, sino una tendencia en constante evolución en la historia de la humanidad para «desmantelar [...] formas de autoridad y opresión» (Chomsky, 1970), entonces me parece claro que el anarquismo puede verse en las críticas queer a cualquier supuesta frontera existente entre lo heterosexual y lo homosexual, y la violencia que implica su control. Por lo tanto, en este sentido, un enfoque anarquista de la orientación sexual no es particularmente original ni necesario. La teoría queer, así como el feminismo y otros movimientos de los cuales y con los cuales evoluciona, ya están realizando este trabajo. Dicho esto, sugiero que una crítica explícitamente anarquista de la orientación sexual es valiosa para recontextualizar historias, comprender las experiencias contemporáneas y desarrollar nuevas formas de relaciones y movimientos sociales.

Incluso con las preocupaciones sobre los argumentos de May (y otros) para la teoría postestructuralista francesa

como un nuevo anarquismo (por ejemplo, Cohn y Wilbur, 2003), he encontrado que el marco desarrollado bajo ese nombre es muy valioso para mi comprensión de este concepto llamado "orientación sexual". Además, me ayuda a abordar confusiones atribuidas a las teorías postestructuralistas y queer. Seidman (1997), entre otros, se ha preocupado por el fracaso de los teóricos queer para especificar cualquier compromiso ético.

May (1994) argumenta que si bien los teóricos postestructuralistas pueden resistirse a explicar sus principios éticos para evitar producir un fundamento a partir de sus críticas antifundamentales, uno puede, no obstante, encontrar una ética tácita dentro de este cuerpo de trabajo. El marco de May implica cinco componentes conceptuales, incluyendo principios éticos: (1) estructura y poder como fuerzas descentralizadas, relacionales y no deterministas, que son producidas continuamente por la acción humana; (2) un rechazo del humanismo esencialista en favor de una comprensión performativa de la identidad humana; (3) una crítica ética radical de la representación; (4) un compromiso ético con la diferencia; y (5) una comprensión consecuencialista multivalorativa de la historia y la ética. Estos componentes se entrecruzan para generar herramientas no solo para comprender la vida social, sino también para el cambio social radical.

Estructura y poder: la producción continua y pluralista de la realidad social

May sugiere que podemos diferenciar una política «táctica» de la que él denomina «estratégica». La característica que define la noción de May de filosofía política estratégica es que «implica un análisis unitario que apunta a un único objetivo» (1994: 10). Para ciertos marxismos, esto se centraría en la economía, o para ciertas filosofías feministas, en las relaciones de género. En estos casos, todas las formas de opresión e injusticia pueden reducirse a una fuente singular (p. ej., el capitalismo o el patriarcado). Esta fuente, entonces, es el centro del que emana todo poder. Esta concepción del poder centralizado subyace a la noción estratégica de que determinadas posiciones de sujeto pueden estar mejor posicionadas para comprender y abordar la problemática del poder. Así, los grupos marxistas tradicionales incorporan una vanguardia de partido que reivindica el poder en nombre del proletariado. Ciertos feminismos han sido similares en este sentido al sugerir que las mujeres (especialmente las lesbianas), en virtud de su condición de oprimidas, poseen un conocimiento particular del mundo social y están en condiciones de generar cambios revolucionarios (p. ej., Frye, 1983). Las mujeres feministas de color han respondido que su experiencia no puede reducirse a una opresión singular,

ni las fuentes de su afinidad a una sola categoría de personas (bell hooks, 1981; Moraga y Anzaldúa, 1981).

Al igual que estos feminismos antirracistas, algunas teorías postestructuralistas definen una tradición de filosofía política táctica. Un enfoque táctico, en términos de May, argumenta que no existe un centro de poder, que sea irreducible a ninguna fuente particular (p. ej., capitalismo, racismo o patriarcado). En cambio, Deleuze y Guattari, por ejemplo, utilizan la metáfora del rizoma para describir el poder: ninguno tiene centro, principio ni fin; ambos forman patrones complejos que se entrecruzan. Asimismo, Foucault sugiere que el poder se ejerce de múltiples formas, a través de diversas relaciones sociales y en «procedimientos dispersos, heteromorfos y localizados» (1980: 142). Fueron los levantamientos estudiantiles y obreros antiautoritarios de París en 1968 los que inspiraron y animaron a Foucault a proseguir sus esfuerzos por comprender las relaciones de dominación más allá de las que tradicionalmente analizaba el marxismo.

Aunque Foucault había comenzado a explorar la cuestión del poder antes de 1968, fue su experiencia de esta insurrección lo que lo impulsó. Mientras que Guattari llevaba mucho tiempo activo políticamente, Deleuze se politizaría profundamente con los acontecimientos de 1968. Solo después de estos días revolucionarios, Deleuze se involucró en el movimiento político y el activismo, incluyendo el Groupe d'information sur les prisons (GIP)

iniciado por Foucault y otros. También trabajó en apoyo de los palestinos y los homosexuales, y en oposición a la Guerra del Golfo y a la fuerza de ataque nuclear francesa (Patton, 2000). En cierto sentido, entonces, la sugerencia de que Foucault y Deleuze inventaron una nueva forma de anarquismo (May, 1994) subestima la importancia de los contextos activistas y anarquistas en los que se desarrolló su trabajo (véase también Halperin, 1995: 25–6 sobre Foucault).

Este enfoque anarquista de la organización social también podría entenderse como el reconocimiento de las estructuras como parte integral de las relaciones humanas, en lugar de como fuentes de poder externas al ámbito social. Por lo tanto, el posestructuralismo no niega, como algunos han sugerido, la realidad de la dominación y la opresión, ni la aparente estabilidad de las estructuras del capitalismo y el gobierno. Más bien, teóricos como Foucault y Deleuze argumentan que las estructuras no son fijas, ni son fuerzas históricas que simplemente se mantienen, sino que estas estructuras aparentes se producen continuamente a través de las relaciones sociales. En teoría, las personas podrían crear formas muy diferentes de organización social modificando la naturaleza de sus relaciones sociales. Este argumento coincide con elementos del llamado anarquismo clásico.

En la práctica, dicha actividad es difícil pero no imposible y se beneficia de un enfoque táctico: reconocer la aplicación

del poder dentro de contextos locales y específicos. Si, como argumentan Guattari, Foucault y Deleuze, el poder no tiene centro, entonces el enfoque vanguardista promovido por el leninismo–marxismo y ciertas formulaciones del feminismo lésbico ya no puede justificarse mediante reclamos de posiciones de sujeto en relación con centros de poder. Del mismo modo, la crítica de Ebert (1996) a Foucault (y Butler) como anarcocapitalistas que no reconocen la explotación del capitalismo malinterpreta, me parece, el anarquismo de Foucault. No es simplemente el Estado, como un conjunto de aparatos jurídicos y disciplinarios, a lo que Foucault se opone, sino las relaciones de poder similares a las estatales (por ejemplo, disciplinarias, penales, psiquiátricas) cuyos efectos acumulativos son el Estado; simultáneamente, el aparato estatal depende de tales relaciones descentralizadas de poder y obediencia para existir.

Si la opresión se experimenta en diversos lugares y se produce por la intersección de varias fuerzas micropolíticas, es difícil imaginar que un grupo de personas pueda reclamar una posición social que le permita abordar políticamente estos problemas mejor que cualquier otro. En este sentido, el trabajo de Guattari, Foucault y Deleuze es muy anarquista en la medida en que rechaza el vanguardismo y promueve una ética de acción social descentralizada. Al mismo tiempo, al reconocer la multiplicidad del Estado, las teorías postestructuralistas podrían ofrecer interesantes contribuciones al pensamiento anarquista sobre las

contradicciones internas y las complejidades del Estado como aparato (p. ej., Pringle y Watson, 1992). En otras palabras, ¿se pueden hacer cosas no estatales dentro del aparato del Estado? ¿Se puede estar en la institución pero no ser de la institución (Shukaitis, 2009)?

Es importante, entonces, que el poder pueda entenderse no solo como represivo, sino siempre profundamente productivo. El poder, en este sentido, no emana del Estado. Más bien, el Estado puede considerarse como el nombre que damos a los efectos opresivos producidos mediante relaciones descentralizadas de dominación, vigilancia, representación y control. Según las «teorías del Estado sin Estado», este es un efecto discursivo más que un agente autónomo al margen de las relaciones sociales (véase Jessop, 2001 para una visión general). Asimismo, las relaciones de poder también pueden producir efectos más deseables, en términos anarquistas, como las cooperativas de alimentos, la resistencia en el lugar de trabajo, el cuidado infantil, las reuniones comunitarias o la producción de teoría anarquista.

Aunque tanto los elementos vanguardistas del feminismo lésbico como los defensores de la "ciudadanía sexual" (p. ej., Plummer, 2003; Weeks, 1998) buscan socavar las relaciones de dominación, me preocupan las relaciones simultáneas de dominación que permanecen tácitas, sin abordar. Priorizar, y por lo tanto presentar como discreto, un eje de opresión como la orientación sexual es evadir todos los problemas

difíciles que surgen cuando se reconoce que la sexualidad es racializada y clasificada, entrelazada con los estados y los mercados. No quiero faltarle al respeto al decir esto: yo misma he hecho tales evasiones cuando hacerlo era la única manera en que podía imaginar tener la energía para concentrarme en comprender la sexualidad. Al mismo tiempo, me preocupa, por ejemplo, cómo abordar la homonormatividad que surge cuando las reivindicaciones de los derechos de gays y lesbianas coinciden con la política racial del Estado/capital/imperio, por ejemplo (Puar, 2008).

Una ética antirrepresentacionalista

Al rechazar la noción de una esencia humana (o gay, etc.), es coherente rechazar la noción humanista de descubrir y cultivar dicha esencia. Si, en efecto, el proyecto epistemológico de comprender una esencia es a la vez un proyecto político de definir y limitar el potencial humano, entonces podríamos llegar a entender la representación de un sujeto o una categoría de sujetos como un acto de violencia.

Esta violencia se aplica a los actos de representación en ambos sentidos del término. Reivindicar la autoridad para hablar en nombre de otro es una violación de la capacidad

de esa persona para hablar por sí misma, para contar sus propias historias. «Las prácticas de decirle a la gente quiénes son y qué quieren erigen una barrera entre ellos y quién (o qué) pueden crearse a sí mismos» (May, 1994: 131). Esto no implica sugerir una noción voluntarista del yo, donde uno puede elegir quién o qué quiere ser del mismo modo que puede elegir su vestuario.

La identidad se produce a través de numerosas relaciones de poder y prácticas sociales, sobre las cuales solo se puede tener un control limitado. Este primer sentido de representación se relaciona así con el segundo: hablar por otros depende de las pretensiones de definir a los otros, es decir, quiénes son realmente o cuáles son sus intereses, lo cual es en sí mismo una relación opresiva.

El rechazo de la representación es esencial para la democracia directa o anarquista, así como para las críticas postestructuralistas al esencialismo. Para Deleuze, una crítica de la representación es «algo absolutamente fundamental: la indignidad de hablar por otros» (Deleuze, 1977b; véase también Sullivan, 2005; Tormey, 2006). La crítica de la representación es, al mismo tiempo, un sentimiento anticapitalista. Los aparatos de los que dependen las relaciones sociales capitalistas –fábricas, escuelas, prisiones, hospitales, familias nucleares y el ejército– funcionan mediante técnicas disciplinarias, produciendo docilidad.

El valor de la diferencia

En consonancia con el principio de antirrepresentación, el segundo principio ético del posestructuralismo anarquista es «que las prácticas alternativas, en igualdad de condiciones, deben poder florecer e incluso promoverse» (May, 1994: 133). Este principio también constituye un compromiso clave de la teoría queer. El primer axioma de la obra germinal de Eve Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, es que «las personas son diferentes entre sí» (1990: 22). Si bien la teoría queer, en consonancia con sus raíces anarquistas y posestructuralistas, aboga por una política de la diferencia, su negativa a articular un principio ético de antirrepresentación ha dado lugar a una interpretación errónea de este compromiso con la diferencia. Por ejemplo, Sheila Jeffreys (1993) ha sugerido que la pedofilia, y Stephen Angelides (1994), la violación, también podrían constituir una diferencia sexual que entonces sería necesariamente promovida por la política queer. Sin embargo, la violación ciertamente implica representación en el sentido de no escuchar lo que alguien más quiere (o no quiere); la pedofilia, cuando se refiere al abuso sexual infantil, también lo hace (ver Teixeira sf, para una discusión anarquista crítica de la pedofilia). Por lo tanto, en estos casos, no todas las cosas son iguales. Entonces, promover la diferencia no es

abogar por la "anarquía" en el sentido de una falta de estándares éticos, sino por la anarquía en el sentido de que las personas decidan por sí mismas, en relación con otros, cómo vivir sus vidas sin que se les diga (o se digan a sí mismas) que lo están haciendo mal. El pensamiento postestructuralista/anarquista prioriza el valor y la necesidad de la diferencia sobre la identidad tanto a través de un rechazo del yo individual coherente y racional a favor de una fluidez y multiplicidad de deseos encarnados dentro y entre los individuos como a través de un rechazo de las nociones sobredeterministas de la estructura por una concepción descentralizada del poder.

De fines y medios

Finalmente, la ética postestructuralista puede entenderse en términos del consecuencialismo: los fines son inseparables de los medios. El consecuencialismo tiene profundas raíces en la tradición anarquista, ejemplificadas por los debates de Bakunin con Marx sobre la posibilidad de que un «estado obrero» se desvaneciera para dar lugar a una sociedad igualitaria. El reconocimiento de Bakunin de que el poder opresivo no está centralizado en el capitalismo y de que la historia es un proceso continuo en el que los fines son inseparables de los medios es decididamente

congruente con el postestructuralismo francés. Además, su acertada predicción de una «burocracia roja» sugiere que la historia es un proceso continuo y que los fines son inseparables de los medios y no pueden justificarlos. El consecuencialismo sigue siendo potencialmente autoritario, como en el ejemplo del utilitarismo, en el que el objetivo debe ser siempre la mayor felicidad para el mayor número de personas. En cambio, May (1994) sugiere que el anarquismo postestructuralista aboga por un consecuencialismo multivalorativo, en el que los fines y los medios son inseparables y se basan en diversos valores en lugares específicos. Si las sociedades, las relaciones y los individuos se producen continuamente, si la historia es un proceso continuo, ¿cómo es posible separar los fines de los medios? Como escribe Giorgio Agamben, solo existen «medios sin fin» (2000). A diferencia de Karl Marx o Francis Fukuyama (1992), los teóricos postestructuralistas argumentan que no puede haber un «fin de la historia», ya sea comunista o capitalista. Las consecuencias tampoco son lineales ni predecibles.

El futuro no se puede trazar, planificar, forzar ni exigir; estos son los esfuerzos de los estados (Scott, 1998). Todas las visiones del futuro son fantasía; no se puede predecir, ni controlar. Diversas prácticas de prefiguración se entrelazan de tal manera que las consecuencias no se pueden predeterminar. La vida siempre se está volviendo diferente.

La orientación sexual como forma de Estado

Así como Foucault, y generaciones de anarquistas antes que él, miran más allá del Estado como institución hacia prácticas de gubernamentalidad más amplias y descentralizadas, Deleuze y Guattari ven el Estado en todas partes: en la filosofía como pensamiento estatal y en la vida cotidiana como forma estatal. Afortunadamente, para quienes buscamos inspiración anarquista, ellos también ven alternativas en todas partes. «La operación», dicen, «que constituye la esencia del Estado» es la sobrecodificación (1977: 199). Sobrecodificar es intentar capturar la infinita creatividad de la vida mediante el despliegue de categorías de juicio.

Por supuesto, todos usamos categorías para comprender el mundo: la codificación es crucial en la metodología de investigación u otras formas de narración donde la comunicación solo ocurre porque podemos distinguir entre la princesa y el guisante o entre el capitalista y el anarquista. La sobrecodificación, por otro lado, es la estrategia colonizadora de declarar, con autoridad incuestionable, cómo son las cosas y cómo deberían ser, independientemente del conocimiento local y particular de quienes ya viven estas preguntas.

La sobrecodificación es practicada por el Estado como aparato o institución en forma de ley, por ejemplo. Limitar nuestra percepción del Estado a la institución es correr el riesgo de pasar por alto cómo las prácticas macropolíticas (que producen la apariencia de "instituciones") son en sí mismas producto de relaciones y prácticas micropolíticas entrelazadas. Deleuze y Guattari utilizan la noción de formas estatales para describir operaciones a nivel micro y macro que tienen una relación de dependencia mutua con el aparato estatal y que sirven a sus objetivos de control, manteniendo la ilusión de poder centralizado. "El propósito de la forma estatal es vincular todo nomadismo a ciertas estructuras, para asegurarse de que su creatividad no desborde ciertos límites o ciertas categorías identificatorias" (May, 1994: 105). Así, la forma estatal ayuda a cumplir la función esencial del Estado, que es conservar, controlar, capturar. El Estado puede ser entendido como "un proceso de captura de flujos de todo tipo, poblaciones, mercancías o comercio, dinero o capital" (Deleuze y Guattari, 1988: 386). Lo mismo ocurre con los flujos de emoción, deseo, atracción y parentesco. Pero el Estado no puede capturar todos los flujos, ni controlar toda la creatividad. Algunas cosas escapan. Estas son las fuerzas creativas del nomadismo: "no están atadas a ningún arreglo social dado; son continuamente creativas, pero su creatividad no está naturalmente ligada a ningún tipo o categoría de producto. Este nomadismo es central en el pensamiento de Deleuze, porque brinda la posibilidad de concebir formas de práctica

nuevas y diferentes, y así resistir las formas actuales de identificación como restricciones no deseadas" (May, 1994: 104–5). Esta es la creatividad que se niega a ser contenida; escapa continuamente, se desborda, socava, transgrede y subvierte. Es la fecundidad queer de la vida misma la que cambia, conecta, evoluciona de maneras que no se pueden predecir. Al leer sobre la forma del Estado y el nómada, la idea de la orientación sexual empezó a cobrar sentido de una manera nueva. Esta también es un sistema de categorización y juicio de cuerpos, identidades, deseos y prácticas según ciertos criterios. Entrelazada con el Estado como aparato, la orientación sexual como forma del Estado implica fronteras y vigilancia, representación y control. Esto se ilustra en dos ejemplos de entrevistas que influyeron especialmente en mi desarrollo de un marco anarquista/queer para comprender la orientación sexual.

Socializo en la escena gay constantemente. [...] Tenía un muy buen amigo que solía entrar conmigo en todos los bares gay de [la ciudad] y decir 'este es mi amigo y, POR CIERTO, ES HETERO'. Y me cabreé tanto con eso que un día le dije: 'Mira, no soy heterosexual. No soy gay. No soy bisexual. Soy Mark y si estoy feliz de vivir con eso, tienes que aceptarlo'. Y mis amigos lo han hecho. O sea, hay gente que [...] debido al trabajo [en el sector voluntario de la salud] que hago, te pone en [...] una posición de poder donde la gente te ataca y les gusta ponerme etiquetas, pero simplemente me niego a aceptarlas. Así que creo que les deja un poco frustrados.

De eso se tratan las etiquetas, creo, ¿no? De que otras personas puedan encasillarte y luego [...] no sé, lidiar contigo o no, como les parezca. Y mi experiencia me ha enseñado que si te niegas a que te metan en una de sus cajas, se encogen de hombros. No sé ni una palabra [...], lo que los deja un poco impotentes y confundidos. ('Mark')

Bueno, intenté adaptarme a la heterosexualidad porque era prácticamente lo que creía que debía hacer, pero luego, en cierto modo, no intenté adaptarme, sino que me consideré la lesbiana y pensé que no encajaba del todo. Me sentía muy incómoda con eso y con todas las connotaciones que veía en torno a esa categoría en particular y con la escena gay. Consideré la bisexualidad, y tampoco me parecía del todo adecuada. Me parecía restrictiva y como [...] lo más difícil para mí fue que, una vez que elegía algo en particular para llamarme, tenía que adaptarme a eso y mantenerlo como una membresía, y realmente no podía soportarlo. Así que, en cierto modo, lo dejé, no intencionalmente, pero lo dejé todo, y luego, en un momento dado, me di cuenta de que en realidad no necesitaba nada de eso, así que no lo volví a retomar. ('Erica')

En estas historias, la orientación sexual no es la verdad del yo, sino algo que las personas se hacen a sí mismas y a los demás. He llegado a ver la orientación menos como un punto de referencia donde cada uno tiene su propio norte magnético y más en el sentido que utilizan las instituciones para orientar a los nuevos estudiantes o trabajadores hacia

una forma particular de ser. La orientación no es una verdad, es un proceso.

Esto se puede ver, en parte, a través de su desarrollo histórico. Incluso antes del desarrollo de las identidades heterosexuales y homosexuales dentro de las culturas occidentales, los aparatos disciplinarios, incluidos los del Estado y la Iglesia, fueron activos en sus esfuerzos por definir estándares para el comportamiento sexual. La posibilidad, o más bien la posibilidad percibida, de procreación a veces se definía como la única justificación para el placer sexual. De hecho, la heterosexualidad se definió primero como una enfermedad mental que padecían quienes expresaban fuertes deseos de actividad sexual con miembros del "otro" sexo, aparte de la respetable necesidad de procreación (Katz, 1996). La heterosexualidad se desarrolló como una nueva forma de estado, una en la que una variedad de prácticas se comprimieron en una sola categoría psiquiátrica. Esto colocó simultáneamente la reproducción como un elemento central de lo que una mujer debería ser, a lo que las feministas, la anarquía y otros han respondido durante mucho tiempo apoyando la libertad reproductiva de las mujeres (véase, por ejemplo, Passet, 2003). La orientación sexual puede entenderse como un conjunto de formas estatales, en el que una amplia variedad de prácticas (incluidas las sexuales, románticas y de género) se definen y juzgan en función de su capacidad para categorizarse o asociarse con una de tres categorías. Las sexualidades

nómadas se consideran incomprensibles, desviadas y peligrosas. El mantenimiento de la orientación sexual como categoría social comprensible, frente a una diversidad sexual mucho mayor, está vinculado al aparato estatal a través de una amplia variedad de mecanismos. Ejemplos obvios incluyen el matrimonio, la educación sexual y leyes claramente discriminatorias. Otros ejemplos destacados se encuentran en los movimientos por los derechos de la orientación sexual y la identidad. Los argumentos a favor del «esencialismo operativo» (Spivak, citado en Butler, 1990), el «esencialismo estratégico» (Fuss, 1989) o las «ficciones necesarias» (Weeks, 1995), incluida la afirmación de Gamson (1996) de que a veces la política de identidades es la única opción posible, provienen de los esfuerzos por ser incluidos dentro del Estado o ser representados.

Al mismo tiempo, el personaje del forastero peligroso es una figura necesaria en la narrativa estatal. ¿Qué harían la policía, los políticos y los demagogos sin la mujer promiscua, la persona queer, el pedófilo, el terrorista, el activista potencialmente peligroso que cruza fronteras y desafía las leyes? Estas figuras se construyen como monstruosas e indignas de empatía. La empatía por el enemigo debilita al soldado y la política estatal «es la continuación de la guerra por otros medios» (Foucault 2003: 15). Lo que está fuera del Estado, lo que no es estatal, debe ser rigurosamente negado, caricaturizado, atacado, disciplinado o subsumido. Así, mientras que a algunas personas LGBT que son

«prácticamente normales» (Sullivan, 1996) en términos de raza, clase, género y deseo se les puede ofrecer «un lugar en la mesa» (Bawer, 1994), otras continúan siendo blanco de la violencia policial, intimidadas, acosadas y empobrecidas. En este sentido, discrepo con quienes interpretan la nomadología como una celebración romántica del otro (p. ej., Alcoff, 2006) o como una movilidad privilegiada por el neoliberalismo. La veo, en cambio, como la flexibilidad necesaria para la supervivencia.

La cuestión es que el Estado también es una estrategia de supervivencia. Sin embargo, es una estrategia que asume que su supervivencia depende de aplastar o contener al Otro. Esta nunca es la historia oficial: la guerra se presenta como excepcional, justificable y necesaria. Siempre es lamentable, pero también el mal menor frente al fascismo, el comunismo o el terrorismo. El Estado como aparato o como nación es siempre un Estado de seguridad, siempre dependiente del miedo, del terror, para justificar la protección que solo él puede brindar (Brown, 2005; Newman, 2007).

El Estado como micropolítica, como forma estatal, puede implicar patrones emocionales similares. También podría ser una forma en que muchos de nosotros aprendimos a sobrevivir al crecer en una cultura de dominación (Heckert, sin fecha).

¿Quién creo que soy?

Me recuesto en el sofá y miro un borrador de este capítulo tirado en el suelo. Me pregunto: "¿Quién me creo que soy?". Me ataca el síndrome del impostor. ¿De verdad soy lo suficientemente inteligente como para escribir esto? ¿De verdad sé de qué hablo? Son ecos de esa pregunta de dominación: "¿Quién te crees que eres para cuestionar mi autoridad?". Porque tener autoridad es ser alguien, no solo un don nadie que finge ser alguien.

Más tarde, me siento a escribir en un jardín, respirando las exhalaciones de árboles y hierbas, setos y pastos mientras las bacterias ayudan al intestino a digerir un desayuno de granos, nueces, mantequilla y miel. Cuando hago una pausa en la escritura para levantar un aciano y trasplantarlo, más bacterias, estas con propiedades antidepresivas, pasan a través de la piel a la sangre. ¿Dónde termino yo? ¿Dónde comienza el jardín? ¿Dónde termina el jardín y comienza el resto de la vida? Si estas palabras son mías y las absorbes, ¿quién eres? ¿Y qué significaría siquiera decir que estas palabras son mías? Prefiero ser un don nadie, no estar encerrado en un cuerpo singular, indivisible y separado. Mi carne es social (Beasley y Bacchi, 2007), mi yo ecológico (Macy, 2007; Tuhkanen, 2009).

En una conversación reciente sobre si aceptaría o no una invitación para visitar una universidad esta primavera, la mujer que me invitó dijo: «Ya sé: tiempo académico, tiempo de activismo», reconociendo que debía estar muy ocupada. Respondí: «Y tiempo de jardinería», a lo que se quedó atónita y sin palabras. Al intentar ser académica o activista, el Estado surge dentro de mí, encerrándome y juzgándome. El rol es una regla con la que me miden y de la que siempre me encuentro deficiente (Anónimo, 2000; Schmidt, 2000). La jardinería me lleva a salir de este yo cerrado y recuerdo que estar viva es maravilloso. Esto también es una forma de acción directa, de relación directa con plantas comestibles y medicinales, de habilidades que aprendo y comparto con amigos y vecinos.

Así que cuando la gente dice que el giro de Foucault hacia el cuidado de sí es una jugada conservadora, individualista, burguesa o liberal, discrepo. Porque el cuidado de sí, en mi experiencia, es un soltar del yo encerrado, de la autoconciencia, de aquello que es a la vez efecto y fundamento del Estado (Foucault, 1982). Cuando me siento menos apegado a la pregunta de quién soy realmente – activista o académico, homosexual o bisexual –, experimento una conexión más profunda con los demás. Ya sea a través de mis escritos, en reuniones de proyectos compartidos, hablando con amigos, familiares y vecinos o con desconocidos en trenes o en parques, surgen posibilidades que han estado cerradas cuando quiero que sepan, o quiero

mantener en secreto, lo que podría imaginar como la verdad de mí mismo.

Referencias

Agamben, G. (2000). Medios sin fin: Notas sobre política. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Alcoff, LM (2006). «El teórico no asimilado». Actas de la Modern Language Association 121(1) (enero): 255–259.

Angelides, S. (1994). 'La intervención queer'. Melbourne Journal of Politics 22: 66–88.

Anónimo (2000). «Abandona el activismo». Vida o muerte: Voces de la Resistencia Ecológica 9: 160–166. En línea en <<http://www.eco-action.org/dod/no9/activism.htm>>.

Bawer, B. (1994). Un lugar en la mesa: El individuo gay en la sociedad estadounidense. Nueva York: Simon & Schuster.

Beasley, C., y Bacchi, C. (2007). «Previendo una nueva política para un futuro ético: Más allá de la confianza, el cuidado y la generosidad: Hacia una ética de la “carne social”». Teoría Feminista 8(3): 279–98.

Bedford, K., y Jakobsen, J. (2009). Hacia una visión de justicia sexual y económica. Nueva York: Centro Barnard para la

Investigación sobre la Mujer. Recuperado el 26 de agosto de 2009 de <http://www.barnard.edu/bcrw/newfeministsolutions/reports/NFS4-Sexual_Economic_Justice.pdf>.

bell hooks. (1981). ¿No soy una mujer? Mujeres negras y feminismo. Boston: South End Press.

Brown, W. (1995). Estados de lesión: Poder y libertad en la modernidad tardía. Princeton: Princeton University Press.

Butler, J. (1990). El género en disputa: Feminismo y la subversión de la identidad. Nueva York: Routledge.

Chomsky, N. (1970). «Introducción al anarquismo de Daniel Guerin: De la teoría a la práctica». Nueva York: Monthly Review Press. Disponible en línea en <<http://www.zmag.org/chomsky/other/notes-on-anarchism.html>>.

Cohn, J., y Wilbur, S. (2003). "¿Qué tiene de malo el postanarquismo?". Sitio web del Instituto de Estudios Anarquistas. <http://theanarchistlibrary.org/HTML/Jesse_Cohn_and_Shawn_Wilbur__What_s_Wrong_With_Postanarchism_.html>.

Conley, VA (2009). «Treinta y seis mil formas de amor: La excentricidad de Deleuze y Guattari ». En Nigianni y Storr (2009).

Deleuze, G. (1977a). 'No tengo nada que admitir' (J. Forman, trad.).
Semiotexte 2(3).

— (1977b). «Intelectuales y poder: Una conversación entre Michel Foucault y Gilles Deleuze». En D. Bouchard y S. Simon (eds.). Lenguaje, contramemoria, práctica (trad. de D. Bouchard). Ithaca: Cornell University Press. En línea en <<http://libcom.org/library/intellectuals-power-a-conversation-between-michel-foucault-and-gilles-deleuze>>.

— y F. Guattari (1988). Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia (Brian Massumi, trad.). Londres: Athlone Press.

— (1977). El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia (R. Hurley, M. Seem y H. Lane, trad.). Nueva York: Viking Press.

Ebert, T. (1996). Feminismo lúdico y después: posmodernismo, deseo y trabajo en el capitalismo tardío. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Foucault, M. (2003). 'Hay que defender la sociedad': conferencias en el Collège de France, 1975–1976. Nueva York: Picador.

— (1982). «Epílogo: El sujeto y el poder». En H. Dreyfus y P. Rabinow (eds.). Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Chicago: University of Chicago Press.

— (1980). Poder/Conocimiento: Entrevistas seleccionadas y otros escritos (C. Gordon, ed.; C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham y K. Soper, trad.). Brighton: Harvester Press.

- Frye, M. (1983). La política de la realidad. Trumansburg, NY: Crossing Press.
- Fukuyama, F. (1992). El fin de la historia y el último hombre. Londres: Penguin.
- Fuss, D. (1989). En esencia: Feminismo, naturaleza y diferencia. Londres: Routledge.
- Gamson, J. (1996). «¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un dilema queer». En S. Seidman (ed.). Teoría/Sociología Queer. Oxford: Blackwell.
- Halperin, D. (1995). Saint Foucault: Hacia una hagiografía gay. Nueva York: Oxford University Press.
- Heckert, J. (2010). «Intimidación con desconocidos/Intimidación consigo mismo: Experiencias queer de la investigación social». En K. Browne y C. Nash (eds.). Metodologías queer en la investigación social y cultural. Farnham: Ashgate.
- (2005). «Resistiendo la orientación: Sobre las complejidades del deseo y los límites de las políticas de identidad» (tesis doctoral autopublicada). Universidad de Edimburgo. <<http://sexualorientation.info/>>.
- (2004). 'Sexualidad/Identidad/Política'. En J. Purkis y J. Bowen (eds.). Anarquismo cambiante. Manchester: Manchester University Press.
- (sin fecha). «Fantasías de una educadora sexual anarquista». En J. Heckert y R. Cleminson (eds.). Deseos peligrosos: Ensayos sobre anarquismo y sexualidad (manuscrito inédito).

Jeffreys, S. (1993). La herejía lésbica: Una perspectiva feminista sobre la revolución sexual lésbica. Melbourne: Spinifex Press.

Jessop, B. (2001). 'Reincorporando el Estado (una vez más): Revisiones, revisiones, rechazos y redirecciones'. Lancaster: Departamento de Sociología, Universidad de Lancaster.
<<http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Jessop-Bringing-the-State-Back-In.pdf>>.

Katz, JN (1996). La invención de la heterosexualidad. Londres: Plume.

Macy, J. (2007). El mundo como amante, el mundo como yo: Coraje para la justicia global y la renovación ecológica. Berkeley, CA: Parallax Press.

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

Millet, K. (2006). «Mil mesetas queer: La “imperceptibilidad” de Deleuze como una cartografía liberada del deseo». Rizomas 11/12. Disponible en línea en
<<http://www.rhizomes.net/issue11/millet.html>>.

Moraga, C., y Anzaldúa, G. (eds.) (1981). Este puente me llamó la espalda: Escritos de mujeres radicales de color. Watertown, MA: Persephone Press.

- Newman, S. (2007). Universalidades inestables: posmodernidad y política radical. Manchester: Manchester University Press.
- Nietzsche, F. (1994). Sobre la genealogía de la moral (K. Ansell-Pearson, ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nigianni, C., y Storr, M. (eds.) (2009). Deleuze y la teoría queer. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- O'Rourke, M. (ed.) (2006). «El devenir deleuzoguattarian de los estudios queer». Rhizomes 11/12 (otoño de 2005/primavera de 2006). En línea en <<http://www.rhizomes.net/issue11/>>.
- Passet, JE (2003). Radicales sexuales y la búsqueda de la igualdad de las mujeres. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Patton, P. (2000). Deleuze y lo político. Londres: Routledge.
- Plummer, K. (2003). Ciudadanía íntima: Decisiones privadas y diálogos públicos. Londres: University of Washington Press.
- Pringle, R. y Watson, S. (1992). «Los intereses de las mujeres y el Estado postestructuralista». En M. Barrett y A. Phillips (eds.). Teoría desestabilizadora: Debates feministas contemporáneos. Cambridge: Polity Press.
- Puar, J. (2008). Ensamblajes terroristas: Homonacionalismo en tiempos queer. Durham, Carolina del Norte y Londres: Duke University Press.

Schmidt, J. (2000). *Mentes Disciplinadas: Una Mirada Crítica a los Profesionales Asalariados y el Sistema Destructivo que Moldea sus Vidas*. Oxford: Rowman & Littlefield.

Scott, JC (1998). *Ver como un Estado: Cómo han fracasado ciertos planes para mejorar la condición humana*. New Haven: Yale University Press.

Sedgwick, EK (1990). *Epistemología del clóset*. Berkeley: University of California Press.

Seidman, S. (1997). *Problemas de la diferencia: Cuestionando la teoría social y la política sexual*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shukaitis, S. (2009). «Infrapolítica y la máquina educativa nómada». En R. Amster, A. DeLeon, L. Fernandez, A. Nocella y D. Shannon (eds.). *Estudios anarquistas contemporáneos*. Londres: Routledge.

Sullivan, A. (1996). *Virtualmente normal*. Nueva York: Vintage.

Sullivan, S. (2005). «¿Otro mundo es posible? Sobre representación, racionalismo y romanticismo en los foros sociales». *Ephemer* (5)2: 370–92. En línea en <<http://www.ephemeraweb.org/journal/5-2/5-2ssullivan.pdf>>.

Teixeira, R. (sf). «Sujetos problemáticos: Hacia una comprensión anarquista postestructuralista de la autonomía erótica infantil y juvenil, la pedofilia y el poder». En J. Heckert y R.

Cleminson (eds.). Deseos peligrosos: Ensayos sobre anarquismo y sexualidad (manuscrito inédito).

Tormey, S. (2006). «No en mi nombre»: Deleuze, el zapatismo y la crítica de la representación. *Asuntos Parlamentarios* 1: 138–54.

Tuhkanen, M. (2009). 'Hididez queer'. En Nigianni y Storr (2009).

Weeks, J. (1998). 'El ciudadano sexual'. *Teoría, cultura y sociedad* 15(3/4): 35–52.

— (1995). *Moralidades inventadas: Valores sexuales en una era de incertidumbre*. Cambridge, Polity Press.

XIV. CUANDO LAS TEORÍAS SE ENCUENTRAN: EMMA GOLDMAN Y EL «POSTANARQUISMO»

Hilton Bertalan

Naturalmente, la vida se presenta de diferentes maneras según la edad. Entre los ocho y los doce años soñé con convertirme en Judit. Anhelaba vengar el sufrimiento de mi pueblo, los judíos, decapitar a su Holofernes. A los catorce años quise estudiar medicina para poder ayudar a mis semejantes. A los quince sufrí un amor no correspondido y quise suicidarme románticamente bebiendo mucho vinagre. Pensé que eso me haría parecer etéreo e interesante, muy pálido y poético en mi tumba, pero a los dieciséis opté por una muerte más exaltada. Quise bailar hasta morir. (Goldman, 1933: 1)

Los espacios en los que las subjetividades y perspectivas se afirman como no hegemónicas, móviles y en constante deriva se asocian a menudo con el pensamiento postestructuralista. Sin embargo, este lenguaje resuena en otros ámbitos. De hecho, puede localizarse en voces y textos radicales que a menudo se consideran inaccesibles a las abstracciones teóricas del pensamiento postestructuralista. Quizás lo más sorprendente es que se encuentre en la anarquista–feminista Emma Goldman. Conocida principalmente por su asidua actividad política, su energía inagotable, sus reiterados arrestos, su oratoria demostrativa, su ingenio sardónico y su condición de «la mujer más peligrosa del mundo», otra lectura de la obra de Goldman revela una dimensión que a menudo se pasa por alto; es decir, una dimensión que se conecta con los esfuerzos teóricos y políticos de varios teóricos contemporáneos. Sin duda, este inicial y modesto nudo de voces es solo un comienzo, una solicitud intermedia para futuros análisis o, dicho simplemente, una puntualización de momentos en la obra de Goldman que merecen un examen más detenido. Este trabajo, diría yo, es necesario para evitar una negación de las historias anarquistas y para comprender cómo los rastros de ciertas historias textuales y políticas resuenan con las condiciones contemporáneas y pueden influir en ellas. Si, en nuestra condición contemporánea, nos quedamos sin un estado de cosas que alcanzar o lograr –si hemos enterrado ideas pedantes y concretas de revolución y subjetividad, y en cambio encontramos cierto consuelo en

presuposiciones contingentes, prefigurativas, productivamente fallidas y siempre vigentes– es importante que, al preguntarnos qué significa articular futuros y medir la eficacia en tales condiciones, primero busquemos en el pasado figuras que se enfrentaron a dilemas similares. Diría que Goldman es una de ellas. Al hacerlo, sugiero que la manera en que muchos activistas y movimientos sociales contemporáneos conceptualizan la resistencia y la organización no es del todo nueva. No pretendo injertar el pasado en las condiciones teóricas y políticas contemporáneas, ni sugerir una línea genealógica entre ambas, sino más bien, localizar resonancias entre campos para sustentar proyectos ético–políticos aún relevantes. Lo más importante de esta tarea es una lectura regenerativa de Goldman que destaque su compromiso con el cambio epistemológico y político incesante. Esta afinidad resuena no solo con los activistas y movimientos sociales contemporáneos, sino también, en particular para mis propósitos aquí, con el pensamiento de Friedrich Nietzsche, Gloria Anzaldúa, Judith Butler y Gilles Deleuze. Utilizar a estos pensadores para facilitar la remembranza de Goldman permite conectar su obra con la del anarquismo posestructuralista (y con el pensamiento posestructuralista en general).

Para empezar, debo mencionar mi cierto desagrado por la brevedad con la que me veo obligado a hablar de quienes han escrito sobre Goldman. A pesar de mi afinidad con este

pequeño grupo, considero necesario ofrecer un recuento, aunque breve, de cómo se ha hablado de Goldman. Considerando la atención que recibió durante y después de su vida, su emblemática foto policial y su estatus icónico dentro de la cultura activista, la historiografía y la investigación anarquista, puede resultar desconcertante sugerir que su obra no se ha leído como yo argumento que podría. Lo que me interesa aquí es cómo se ha leído a Goldman y, por lo tanto, cómo ha llegado a darse tan poca consideración a ciertos elementos de su obra: cómo se han pasado por alto dimensiones específicas o se han abordado con solo una referencia superficial y tibia.

Las colecciones, la historiografía y la teoría anarquista contemporánea tienden a atribuir a Goldman la introducción del feminismo al anarquismo y su activismo incansable y diverso, pero no la toman en serio como pensadora política con una voz original. Antologías anarquistas (Graham, 2005), historiografías anarquistas (Avrich, 1994), colecciones anarcofeministas (Dark Star Collective, 2002) y sitios web de referencia anarquista (anarchyarchives.org) le han dedicado gran atención. A pesar de ello, no abordan las dimensiones teóricas de su obra, sino que ofrecen una visión amplia de su vida personal y política. Las discusiones teóricas más recientes del pensamiento anarquista no hacen mención de Goldman (Day, 2005; Sheehan, 2003), mientras que el importante texto de George Woodcock, *Anarchism: A History of*

Libertarian Ideas and Movements (2004), y textos más contemporáneos de Todd May (1994), Lewis Call (2002), Saul Newman (2001) y Murray Bookchin (1995) solo hacen observaciones pasajeras. Aunque generalmente se le atribuye haber proporcionado una "dimensión feminista" (Marshall, 1993: 396) que "cambió por completo" (Woodcock, 2004: 399) el pensamiento anarquista, sugerencias posteriores de que era "más una activista que una pensadora" (Marshall, 1993: 396) pasan por alto el grado en que contribuyó a la teoría anarquista. Murray Bookchin (1995) elogió de manera similar a Goldman, pero tomó su trabajo aún menos en serio. La sugerencia de Bookchin de que «solo puedo aplaudir la exigencia de Emma Goldman de que no quiere una revolución a menos que pueda bailar al son de ella» (1995: 2) es seguida por una queja sobre «los nietzscheanos como Emma Goldman» (8). El texto de Bookchin *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm* (Anarquismo social o anarquismo personal: un abismo insuperable, 1995) está dedicado a describir una división percibida entre la «huida posmoderna [...] de toda forma de activismo social» tipificada por Michel Foucault y Friedrich Nietzsche («anarquismo de estilo de vida»), y un compromiso con «organizaciones serias, una política radical, un movimiento social comprometido, coherencia teórica y relevancia programática» (19) tipificado por «anarquistas clásicos» como Michael Bakunin y Peter Kropotkin («anarquismo social»). Si bien es fácil reconocer la preferencia de

Bookchin, lo más interesante es que Goldman es la única figura que coloca a ambos lados del abismo. Aunque asocia a Goldman con los posmodernistas que, según sugiere, «denigran el compromiso social responsable» (10), elogia su dedicación al cambio social. Bookchin nunca responde a esta tensión disyuntiva ni a las implicaciones que tiene para el cisma que él mismo prescribe. En cambio, solo menciona a Goldman una vez más, sugiriendo que «no era, en absoluto, la pensadora más capaz del panteón libertario» (13). Esto no solo constituye otro ejemplo de la negativa a tomar en serio a Goldman como pensadora, sino que también demuestra cómo ofreció una articulación política comprometida junto con una afinidad por las incesantes transgresiones que Bookchin considera una dimensión tan problemática y apolítica del pensamiento posmodernista.

En su obra canónica *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (La filosofía política del anarquismo postestructuralista, 1994), Todd May también hace una breve, aunque importante, referencia a Goldman. En un texto fundamental dedicado a las intersecciones del pensamiento anarquista y postestructuralista, Goldman solo se menciona una vez. Al utilizar la obra de Bakunin, Kropotkin y Pierre-Joseph Proudhon para analizar el anarquismo, May logra mostrar las similitudes entre el anarquismo y el postestructuralismo, pero también esboza una demarcación entre el «esencialismo» del primero y el «antiesencialismo» (13) del segundo. Sin embargo, a un

tercio de su obra, May afirma que Goldman es una excepción al esencialismo del anarquismo. «Si bien anarquistas como Emma Goldman se resistieron a la vía naturalista (en un eco de Nietzsche, quien fue fundacional para el pensamiento postestructuralista)», argumenta May, «la deriva fundamental del anarquismo ha sido hacia la asunción de una esencia humana» (64). Aunque no cuestiono la decisión de centrarse en la «deriva fundamental» del anarquismo, sugiero que la valiosa, aunque breve, lectura que May hizo de Goldman inauguró una nueva forma de leer su obra. En su libro *Anarquismo posmoderno* (2002), Lewis Call también hace una única referencia positiva a Goldman. Según Call, Goldman «anticipó» la «teoría posmoderna de la simulación [y] la negación de lo real» (93). De igual modo, resulta interesante que el anarquista que «anticipó» un tipo de pensamiento que Call conecta con Nietzsche, Deleuze, Foucault y Butler no suscite mayor interés ni indagación. Distinguiendo aún más entre el anarquismo clásico y el anarquismo posmoderno –con el fin de demostrar la naturaleza radical del proyecto teórico de Nietzsche–, Call argumenta que «los conceptos previos de subjetividad (y, por ende, las teorías políticas previas) se centraban en el ser» (50). Call sugiere entonces que Nietzsche ha «desviado nuestra atención hacia el devenir» y ha demostrado además que «nuestra subjetividad se encuentra en constante cambio» (50). Casualmente, «en constante cambio» es la expresión precisa que Goldman usó para describirse a sí misma. Y si bien sus

relaciones con Goldman son curiosamente concisas, estoy en deuda con May y Call por su insinuación y por rescatar a Goldman (por muy mesuradas que fueran sus miradas) al reconocer su conexión con el pensamiento contemporáneo.

Goldmaniacos y goldmanólogos ¹³⁵

En un documental producido para PBS, *Emma Goldman: Una mujer extremadamente peligrosa*, Alice Wexler (2003), una de las biógrafas más destacadas de Goldman, sugiere que Goldman no se atrevió a criticar a Leon Czolgosz por el asesinato del presidente estadounidense William McKinley porque lo identificaba con Berkman (su pareja de muchos años). La perspectiva de Wexler sobre la sublimación representa la tendencia a psicoanalizar la vida de Goldman ignorando ciertos elementos de su obra. Wexler ignora no solo que el propio Berkman condenó a Czolgosz, sino, sobre todo, los argumentos serenos y reflexivos de Goldman sobre

135 Candance Falk (1984) (curadora y directora del Proyecto de los Documentos de Emma Goldman) utiliza el término «goldmaníacos» para describir a quienes muestran un interés apasionado por Goldman (xviii). El término «goldmanólogos» se utilizó para describir a quienes podrían objetar la representación históricamente inexacta del musical de Broadway sobre la participación de Goldman en el asesinato de McKinley (June Abernathy, «On Directing Assassins», <www.sondheim.com/shows/essay/assassin-direct.html>).

por qué ella, casi la única entre sus contemporáneos, se negó a criticar a Czolgosz (a pesar de que él la consideraba su inspiración). Una forma de comprender esto con mayor claridad es pensar en el análisis de Deleuze (2004) sobre la respuesta del juez en el juicio de la activista estadounidense Angela Davis. Deleuze escribe:

Es como la labor represiva del juez en el caso de Angela Davis, quien nos aseguró: «Su comportamiento solo se explica por el hecho de que estaba enamorada». Pero ¿y si, por el contrario, la libido de Angela Davis fuera una libido revolucionaria, social? ¿Y si estuviera enamorada porque era revolucionaria? (273).

Lo que Deleuze plantea es que deberíamos replantearnos la suposición sobre los factores que motivan la vida de los revolucionarios: que son radicales porque están enamorados. En cambio, podemos ver a Davis, y para nuestros propósitos, a Goldman, como impulsados por una ética más amplia del amor que los hace más radicales, abiertos y vulnerables. Ella está enamorada y es capaz de defender a Czolgosz porque es radical, no por un sentido de sustituibilidad. Por lo tanto, es gracias a un imaginario radical preexistente y a un compromiso coconstitutivo que ciertos tipos de relaciones son imaginables, que el amor puede articularse de las maneras que Goldman propone (maneras que explicaré más adelante). Para Goldman, solo cuando está siempre presente puede expresarse incondicionalmente, en lugar de ser algo que pueda

recogerse y descartarse, manipularse y desplegarse estratégicamente, o arraigarse, como en el caso de Wexler, en las confusas proyecciones del corazón.

En la primera biografía de Goldman, Richard Drinnon (1961) inició la tendencia mencionada al sugerir que Goldman «no fue en absoluto una pensadora social o política seminal» (314). En la primera biografía centrada en el feminismo de Goldman, Alix Kates Shulman (1971) argumentó de forma similar que Goldman era «más activista que pensadora» (37). Un año después, Shulman (1972) volvió a enfatizar que Goldman «era más activista que teórica», afirmando además que «su principal contribución a la teoría anarquista fue insistir en el género como categoría primaria de opresión» (36). A menudo se elogia a Goldman como una fuerza política infatigable e inspiradora, pero cuya única contribución teórica es la incorporación del género a un marco anarquista preexistente. Martha Solomon (1987) continuó el tema sugiriendo que Goldman no era, sin embargo, una teórica original, sino más bien una propagandista del anarquismo (38). Según Solomon (1988), incluso quienes acudían a ver a Goldman en sus discursos la consideraban una artista excéntrica más que una pensadora seria (191). Casi diez años después, Oz Frankel (1996) sitúa la principal fortaleza de Goldman no en sus ideas teóricas, sino en su magia en la presentación, su teatralidad y su dominio absoluto de la modulación de la voz (907). La sugerencia más reciente de que «Goldman era una persona

de acción, no principalmente una pensadora y una escritora» (Moritz y Moritz, 2001: 6), demuestra perfectamente que más de 40 años de biografías se han negado a clasificar la vida y la obra de Goldman como especialmente relevantes para el pensamiento político o, en ese sentido, como particularmente radicales, sino más bien como el trabajo interesante de un agitador vigoroso y enérgico.

Hay, por otro lado, una serie de escritores que han extraído la obra de Goldman por su mérito teórico y político. Bonni Haaland (1993), Lori Jo Marso (2003), Terence Kissack (2008) y Jody Bart (1995) han examinado cada uno el feminismo de Goldman a través de una lectura minuciosa de sus opiniones sobre género, sexualidad, reproducción y el movimiento por el sufragio femenino. Lo más importante para la investigación contemporánea sobre Goldman es el trabajo de Kathy Ferguson (2004), quien ha examinado las conexiones entre Goldman y el trabajo posterior de Foucault sobre el cuidado del yo. Jim Jose (2005) también ha presentado una crítica de los roles limitados en los que se ha encasillado a Goldman y cómo el enfoque exclusivo en ella como una interesante diarista y activista ha servido para pasar por alto sus contribuciones al pensamiento político. Leigh Starcross (2004) ofrece el único pero importante análisis de la conexión de Goldman con Nietzsche. En su breve pero vital artículo, Starcross inicia una discusión que toma en serio la "fundamentalidad de Nietzsche para

Goldman" (29) al señalar la cantidad de veces que dio conferencias sobre Nietzsche y varios de sus objetivos compartidos (el Estado, la religión, la moralidad).

A lo largo del resto de este artículo, haré referencia periódica a la distinción de Lewis Call (2002) entre anarquismo posmoderno y clásico para explicar la conexión que Goldman establece entre ambos.

Según Call, el anarquismo posmoderno mantiene la objeción del anarquismo clásico al Estado, al capitalismo y a la autoridad centralizada, pero añade dimensiones adicionales al analizar el poder fuera del gobierno y del lugar de trabajo, y al rechazar las nociones humanistas y naturalistas de subjetividad. Más específicamente, Call afirma que el anarquismo clásico adolecía de tres tendencias teóricas que lo distinguen del anarquismo posmoderno, limitando así seriamente su potencial radical (22). Las tres características que, según Call, crean esta inconmensurabilidad son: la tendencia del anarquismo clásico a llevar a cabo su revolución bajo la bandera de un sujeto humano problemáticamente universal; un enfoque casi exclusivo en las estructuras de poder innegablemente represivas características de las economías capitalistas, pasando por alto así las relaciones de poder igualmente perturbadoras que se encuentran fuera de la fábrica y del ministerio: en las relaciones de género y de raza; y la «semiótica racionalista» del anarquismo y su posterior aplicación del «método de las ciencias naturales» (15–16).

Sin embargo, gran parte de la comprensión de Goldman sobre el cambio social no era prescriptiva ni abogaba por la liberación final de un yo universal¹³⁶.

Su visión del poder presente en los ámbitos de la sexualidad, el género, la cultura, la vida cotidiana y las luchas internas ilustra que su análisis no se centraba exclusivamente en los sistemas de clase o económicos.

Y, como señala May (1994), se «resistió a la vía naturalista» (64), seguida por muchos de sus contemporáneos. Estas distinciones nos permiten empezar a leer a Goldman como una pensadora importante en la trayectoria del pensamiento posanarquista y como un puente entre este y el anarquismo clásico.

136 Aunque Goldman, como muchos otros (incluido Nietzsche), a veces hablaba de un espacio utópico imaginado, esto no socava mi argumento por tres razones: primero, mi intención es sugerir lecturas adicionales al ubicar ciertos elementos de la obra de Goldman; segundo, argumentaría que, si bien Goldman a veces se expresaba de esta manera, mantenía la exigencia de que las visiones utópicas permanecieran abiertas a constantes modificaciones y críticas; y tercero, argumentaría además que la visión de Goldman de un mundo democrático, creativo y abierto es el resultado esperado de la actividad política. Es decir, esta visión no socava la capacidad de aceptar la incertidumbre y la multiplicidad. Más bien, el apego inflexible a una visión muy particular es lo que resulta en la exclusión y la falta de apertura mental que Goldman problematizó en su obra.

La estrella danzante de Nietzsche

Tuve que leer a costa de un sueño muy necesario, pero ¿qué era el esfuerzo físico en vista de mi fascinación por Nietzsche?

Goldman, 1970a: 172

Me han dicho que es imposible soltar un libro mío; incluso perturbo el descanso nocturno.

Nietzsche, 1992: 43

Goldman se encontraba mayormente sola al permitirse encuentros con filósofos particulares, ninguno más que su amor político y textual por Nietzsche. La mayoría de los radicales de su época desestimaron a Nietzsche como un aristócrata inquietante y despolitizador cuya obra socavaba la incuestionable y fija ecuación liberadora y procedimental del anarquismo. En contra de esta costumbre, Goldman buscó en la obra de Nietzsche su impulso hacia la revuelta, examinando sus textos en busca del espíritu indetectable de incitación radical. Descrito por Call (2002) como la "primera línea" de la "matriz posmoderna" (2) y por May (1994) como

"fundador del pensamiento posestructuralista" (64), Nietzsche ayuda a localizar momentos en la obra de Goldman que resuenan con ciertos campos teóricos contemporáneos. Goldman habló más elogiosamente y con mayor intensidad sobre Nietzsche que cualquier otro pensador (anarquista o no). «El fuego de su alma, el ritmo de su canción», dijo Goldman (1970a), «hicieron que la vida fuera más rica, más plena y más maravillosa para mí». «La magia de su lenguaje, la belleza de su visión», continuó, «me llevaron a alturas inimaginables» (172). La influencia de Nietzsche en Goldman la distanció de la mayoría de sus contemporáneos, muchos de los cuales lo veían con desdén, como un «tonto» con una «mente enferma» (Goldman, 1970a: 193). Reflexionando sobre un acalorado intercambio con Ed Brady (su pareja en ese momento) sobre la relevancia de la obra de Nietzsche, Goldman describió su relación como «un mes de alegría y abandono [que] sufrió un doloroso despertar [...] causado por Nietzsche» (1970a: 193). En una ocasión similar, una amiga, desconcertada por su compromiso, asumió que Goldman se mostraría apática ante Nietzsche debido a la falta de un tono políticamente palpable en su obra. Goldman, enriquecida por su obra y a la vez defensora de ella, argumentó que tal conclusión provenía de una negativa intransigente a comprender que el anarquismo, al igual que la obra de Nietzsche, «abarca cada fase de la vida y el esfuerzo y socava los viejos valores

superados» (1970a: 194)¹³⁷. Para Goldman, el anarquismo desafiaba constantemente los valores existentes y, por lo tanto, debería haber encontrado su mayor inspiración en el teórico cuya obra, según Deleuze (1983), se basaba en la creencia de que «la destrucción de los valores conocidos hace posible la creación de nuevos valores» (193). Para Nietzsche (1969), el pensamiento debería «ser ante todo un destructor y romper valores» (139). En otra parte, Nietzsche (1989) aclaró el carácter afirmativo de esta destrucción como «decir sí y tener confianza en todo lo que hasta entonces ha sido prohibido, despreciado y condenado» (291). En ocasiones, la concepción del anarquismo de Goldman se nutre directamente de este aspecto de la obra de Nietzsche. El anarquismo «es el destructor de los valores dominantes», argumentó Goldman (1998), y el «heraldo de NUEVOS VALORES» (147). En el mismo ensayo, Goldman utilizó un lenguaje inspirado en Nietzsche al llamar al anarquismo el «TRANSVALUADOR», lo que ella denominó «la transvaluación de los valores aceptados» (169)¹³⁸. En

137 La resistencia que Goldman experimentó con respecto a su apego a Nietzsche muestra que lo que de otro modo serían anécdotas insignificantes de su autobiografía, de hecho representan fuentes importantes para entender su noción de anarquismo.

138 Esto se deriva claramente de la noción nietzscheana de una «revalorización de todos los valores» (Nietzsche, 1979: 96; 1982: 579). Los términos «revalorización» y «transvaloración» tienen el mismo significado para Goldman y Nietzsche. De hecho, el uso que Goldman hace del término «transvaloración» parece provenir directamente de su interpretación alemana de Nietzsche, y no de un nuevo término inspirado por él.

otra parte, Goldman (1969) reconoció explícitamente que tomó prestado este concepto de la obra de Nietzsche: «Creo, con Nietzsche, que ha llegado el momento de una transvaluación de las cosas» (241). Siguiendo a Nietzsche, Goldman veía la transformación de valores como un proceso constante, uno que creaba nuevos valores mientras socavaba la base y la legitimidad de los existentes. Al afirmar que 'Nietzsche era un anarquista [...] un poeta, un rebelde e innovador' (1970a: 194), Goldman vio una relevancia política en su obra en un momento en que muchos radicales percibían a Nietzsche como apolítico e irrelevante. En el apogeo de la censura política en los Estados Unidos (1913–1917), cuando Goldman era arrestada con frecuencia, se le negaba el acceso a muchas salas y teatros, y sus conferencias eran vigiladas de cerca o canceladas por las autoridades locales, habló sobre Nietzsche más que en cualquier otro momento¹³⁹. De esto concluyo dos cosas: una, que Goldman respondió a la persecución constante dando conferencias sobre Nietzsche en un momento en que su obra no se consideraba amenazante ni radical; Y segundo, que Goldman percibió sensibilidades anarquistas inadvertidas en su obra y las utilizó para insinuar la radicalidad de sus discursos. Lo que las autoridades locales no comprendieron fue que gran parte del anarquismo de Goldman tenía sus

139 Lamentablemente, las autoridades federales confiscaron las notas de las conferencias de Goldman (incluidas las sobre Nietzsche) durante un allanamiento a la oficina de Nueva York de su revista anarquista, *Mother Earth*. Desde entonces han sido destruidas o no se han publicado.

raíces en Nietzsche, en cuya obra ella veía el mayor potencial para una transformación social e individual radical.

No es sorprendente entonces que la frase por la que Goldman se ha hecho conocida («Si no puedo bailar, no quiero ser parte de tu revolución») resuene con una analogía que fue muy importante para Nietzsche. A lo largo de su obra, Nietzsche hace uso de la danza para explicar cambios epistemológicos perpetuos y creativos. Como sugiere Deleuze (1983), para Nietzsche, «la danza afirma el devenir y el ser del devenir» (194). La admiración más ferviente de Nietzsche (1995) se reserva para «los libros que enseñan a bailar [y] presentan lo imposible como posible» (139), así como para aquellos que permiten a su lector «poder bailar con los pies, con conceptos, con palabras» (Nietzsche, 1982: 512). Obras con este motivo, según Nietzsche (1969), idealmente «darían a luz una estrella danzante» (46). Este es precisamente el efecto que Nietzsche tuvo en Goldman. Aunque la famosa frase atribuida nunca fue pronunciada por Goldman, la historia de la que se extrae transmite la personificación que Goldman hace de la «danza» de Nietzsche¹⁴⁰. Tras bailar con lo que se describió como un

140 Considerada una autoridad en Goldman, Shulman (1991) recibió el encargo de un amigo para que le proporcionara una foto de Goldman y una frase que la acompañara para que la estampara en camisetas y la vendiera en una protesta contra la guerra de Vietnam a principios de la década de 1970. Shulman proporcionó varios pasajes de los cuales se podían extraer citas, con especial énfasis en uno de la autobiografía de Goldman. En este pasaje, Goldman describe una fiesta en la que otro anarquista la confrontó por su

«abandono temerario», Goldman fue llevada aparte y se le dijo que «no le correspondía a una agitadora bailar», especialmente a alguien «que estaba en camino de convertirse en una fuerza dentro del movimiento anarquista» (Goldman, 1970a: 56). Considerando su apasionado compromiso con la obra de él, el propio estilo de baile de Goldman podría haber sido impulsado por su apego a Nietzsche: «mejor bailar torpemente que caminar cojeando», dijo Nietzsche (1969: 305)¹⁴¹. Sometida a la reprimenda de la institutriz y a la advertencia de que «su frivolidad solo perjudicaría la Causa», Goldman (1970a) se enfureció ante la austera sugerencia de que «un ideal hermoso» como el anarquismo «debería exigir la negación de la vida y la alegría» (56). Esta historia no solo proporciona un ejemplo de cómo Goldman imagina el cambio social como algo que ocurre en los espacios y expresiones cotidianas –desafiando la interpretación de Call de los anarquistas «clásicos» como exclusivamente preocupados por la política y la economía–, sino que también sugiere que su concepción de la alegría, el juego, la danza y la libre expresión (nociones que, de manera más general, contribuyeron a su visión del cambio social) se inspiraron en

estilo de baile. El resultado fue una paráfrasis de esta confrontación: «Si no sé bailar, no quiero ser parte de tu revolución».

141 Vale la pena señalar que este comentario posiblemente capacitista, aunque análogo, no sólo es anterior a los estudios sobre discapacidad, sino que también está conectado con el desprecio general de Nietzsche por la "enfermedad"/"imperfección" física, algo que él mismo fue durante la mayor parte de su vida.

Nietzsche. Más que simplemente la encarnación física de la expresión creativa, o el contrapunto a la percibida y buscada seriedad del anarquismo clásico, la danza describe el enfoque de Goldman hacia una vida anarquista. El deseo de Goldman de bailar hasta la muerte (presente en el epígrafe de esta pieza), es decir, de permanecer en un estado permanente de movimiento conceptual y político, estuvo directamente influenciado por la obra de Nietzsche.

La visión de Goldman (1998) del Estado fue otro aspecto de su pensamiento inspirado por Nietzsche. Haciendo eco de una de las metáforas más citadas de Nietzsche, escribió: «Sigo sosteniendo que el Estado es un monstruo frío, que devora a todo aquel que está a su alcance» (426)¹⁴². Según Goldman, el Estado «siempre y en todas partes ha y debe representar la supremacía» (1998: 103). De igual manera, Nietzsche abogó por «el menor Estado posible» (1982: 82), señalando su ubicación ideal fuera de su ámbito: «allí, donde el Estado termina, miren allí, hermanos míos» (Nietzsche, 1969: 78). Sin embargo, según Call (2002), la crítica de Nietzsche al Estado no resultó en un contrasistema racionalista como sí lo hizo para muchos anarquistas clásicos. «Un nietzscheano», según Call,

podría argumentarse que los anarquistas acabaron promoviendo una teoría política que reemplazaría las

142 En un ensayo anterior, Goldman atribuyó a Nietzsche el mérito de haber llamado primero al Estado un “monstruo frío” (1998: 117).

naciones de Alemania y Francia por una «nación» de bakuninistas. La figura dominante en el imaginario político utópico de Nietzsche es mucho más profundamente no sectaria. De hecho, es de carácter nómada. (41)

Precisamente, ella es Goldman. Aquí Call se refiere a las tendencias entre los anarquistas clásicos a construir prescriptivamente imaginaciones hegemónicamente utópicas, y a menudo pastorales. Goldman, sin embargo, problematizó esta tendencia. Goldman no imaginó una nación de goldmanitas, ni imaginó la erradicación definitiva de la dominación que traería consigo un nuevo sistema basado en principios racionalistas de la naturaleza humana. Goldman reconoció que cualquier concepción, por racional que pareciera, era producto de condiciones particulares, y que estas condiciones siempre estaban sujetas a cambio. Como lo expresó Nietzsche (1968), «el carácter del mundo en devenir es incapaz de formulación» (280). Siguiendo a Nietzsche, Goldman (1998) argumentó que el Estado (y, en realidad, cualquier sistema social o económico) «no es más que un nombre. Es una abstracción. Al igual que otras concepciones similares –nación, raza, humanidad–, carece de realidad orgánica» (113)¹⁴³. La disposición de Goldman a

143 Este comentario también demuestra la presciencia y anticipación de Goldman de la negación contemporánea (y posiblemente posmodernista) de la realidad orgánica (la "naturaleza" socialmente construida) de categorías como la raza.

distanciarse de las ideas basadas en un movimiento hacia condiciones o sistemas sociales racionales y naturales, de hecho, separa su trabajo de muchos anarquistas clásicos. Goldman (1998) sugirió que "el Estado verdadero, real y justo es como el Dios verdadero, real y justo, que aún no ha sido descubierto" (102). Aquí nuevamente Goldman cuestionó el deseo de formular un mundo social final e ideal basado en supuestos racionalistas. Nietzsche (1968) atacó de manera similar al socialismo "porque sueña bastante ingenuamente con "lo bueno", lo verdadero y lo bello" (398)¹⁴⁴. De Nietzsche, Goldman tomó prestado un sentido de cambio constante que necesariamente socavó las nociones de una solución universal y final a la dominación y la opresión. Aunque a veces Goldman permanece casada con el sueño de muchos socialistas y anarquistas, su lectura de Nietzsche combina sus momentos fantásticos con un compromiso con las formas de azar y transformación. De hecho, a pesar de la falta de interés de Nietzsche por la política y su manifiesto desdén por el socialismo y el anarquismo del siglo XIX, Goldman era, en muchos sentidos, el tipo de pensador que él previó: el pez proverbial que esperaba atrapar:

Aquí se incluye la lenta búsqueda de mis parientes, pues quienes, por fuerza, me ofrecerían su mano para la

144 Nietzsche veía el socialismo y el anarquismo como una «voluntad arrogante y prescriptiva de negar la vida» (1968: 77), deseosa de homogeneidad.

obra de destrucción. –De ahora en adelante, todos mis escritos son anzuelos: ¿acaso entiendo de pesca tan bien como cualquiera? [...] Si no se pescó nada, no tengo la culpa. *No había peces*. (Nietzsche, 1979: 82)¹⁴⁵

La Pantera Rosa del Anarquismo Clásico

Dos temas orientan el resto de este texto: el concepto de transformación en su relación específica con el cambio social y la teoría política, y la transformación, más generalmente, centrada en el yo. Para Goldman, la transformación de lo social (organización, resistencia, teorización del cambio social) equivale a la transformación del yo (responsabilidad, cuidado, ética de la relacionalidad, cuestiones de control y dominación, nociones de subjetividad). Continuaré utilizando la distinción de Call entre el anarquismo clásico y el posmoderno para mostrar cómo los elementos transformadores en la obra de Goldman pueden considerarse tanto teóricamente anticipatorios como un

145 A pesar de la sospecha que tenía Nietzsche de los activistas, periódicamente exponía cierta apreciación: 'No hay nada despreciable en una revuelta como tal [...] incluso hay casos en que uno podría tener que honrar a un rebelde, porque encuentra algo en nuestra sociedad contra lo cual se debe librar una guerra – nos despierta de nuestro sueño' (Nietzsche, 1968: 391).

punto de encuentro entre dos modos de pensamiento aparentemente dispares.

Según Call (2002), al «negarse a reivindicar la verdad absoluta», el anarquismo posmoderno «insiste en su derecho a permanecer perpetuamente fluido, maleable y provisional» (71). Sin embargo, Goldman también expresó esta negativa y, de forma similar, consideró al anarquismo desde esta perspectiva. «El anarquismo», argumentó Goldman (1969), «no puede imponer sistemáticamente un programa o método inflexible al futuro» (43). «No tiene reglas fijas», propuso, «y sus métodos varían según la edad, el temperamento y el entorno de sus seguidores» (2005a: 276). Nietzsche también se negó a ofrecer un modelo a seguir para los lectores futuros (o incluso presentes). «La revolución [...] puede ser una fuente de energía», escribió Nietzsche (1995), «pero nunca un organizador, arquitecto, artista, perfeccionador de la naturaleza humana» (249). La afirmación adicional de Nietzsche (1982) de "desconfiar de todos los sistematizadores" (470) no solo describe el enfoque del anarquismo posmoderno de Call, sino que también es similar a la concepción del anarquismo de Goldman. Como sugiere su declaración anterior, el anarquismo de Goldman era no prescriptivo y contingente. Es decir, ella lo veía no como un mapa cerrado que esbozaba formas de resistencia u organización social, sino más bien, como una filosofía política flexible y abierta en un estado de transformación perpetua. La descripción de May de una

política contemporánea informada por Deleuze reitera la visión de Goldman: "Nuestra tarea en política no es seguir el programa. No es redactar la revolución ni proclamar que ya ha sucedido. No es ni apaciguar al individuo ni crear la sociedad sin clases [...] Nuestra tarea es preguntar y responder de nuevo, siempre una vez más porque nunca se concluye" (May, 2005: 153). Deleuze (1983) mismo afirma igualmente que «la cuestión del futuro de la revolución es mala, porque, mientras se plantee, habrá quienes no se convertirán en revolucionarios» (114). Call (2002) también aboga por «un estado de revolución permanente y total, una revolución contra el ser» (51). Lo que esto demuestra es que la obra de Goldman resuena con la afinidad compartida de Deleuze, Call y May por una filosofía política que «deja a la posteridad libre para desarrollar sus propios sistemas particulares» (Goldman, 1969: 43). Su obra comparte con ellos un deseo de lucha, victorias, disenso y procesos políticos, y cambio social, sin un interés acompañante en convertirse en un discurso, movimiento o filosofía política totalizadora. Como Deleuze argumenta anteriormente, la exclusión de lo desconocido no solo impide que las personas se conviertan en revolucionarias, sino que también sirve para impedir que los revolucionarios lo sean. O, como dejó claro Goldman (2005a), “no existe una cura política fácil y sencilla” (402).

La negativa de Goldman (1998) a «afirmar que el triunfo de cualquier idea eliminaría todos los problemas posibles de

la vida del hombre para siempre» (440) fue recibida con descontento. «“¿Por qué no dice cómo funcionarán las cosas bajo el anarquismo?”», se lamentó Goldman (1969), «es una pregunta que he tenido que afrontar miles de veces» (43). Deleuze y Guattari (1983) habrían apoyado su reticencia: «¿Adónde va? ¿De dónde viene? ¿Qué pretende? Todas las preguntas inútiles [...] implican una falsa concepción del viaje y el movimiento» (58). Goldman creía que una filosofía política podía ser radical y emancipadora sin atarse a universales anodinos ni a nociones esencialistas. Para Goldman, el anarquismo no estaba codificado con una progresión lineal: no tenía un principio, un final ni una meta identificables. En cambio, estaba más cerca de la afirmación de Deleuze y Guattari (1983) de que "no hay una receta general" (108) que de los intentos de muchos de los contemporáneos de Goldman de localizar las formas más igualitarias y naturales de organización social. Como una de las radicales más incansables y prolíficas del siglo XX, Goldman fue excepcionalmente clara en que sus esfuerzos no se centraban en un objetivo único y alcanzable. Más bien, su anarquismo podría describirse mejor como basado en lo que Deleuze (2004) llamó "oposición incesante" (259): un enfoque que permanece "abierto, conectable en todas sus dimensiones [...] capaz de ser desmantelado [...] reversible y susceptible de modificación constante" (Deleuze y Guattari, 1983: 26). Lo que para Goldman (1969) era una filosofía política con «vitalidad suficiente para dejar atrás las aguas estancadas de lo viejo y construir, así como sostener, una

nueva vida» (49), para Deleuze y Guattari (1983) es «el mobiliario que nunca dejamos de mover» (47). «¿Cómo, entonces, puede alguien pretender trazar una línea de conducta para los que vendrán?», se preguntaba Goldman (1969: 43). El enfoque que se podría adoptar, según Deleuze (2004), es «no predecir, sino estar atento a lo desconocido que llama a la puerta» (346). Goldman habría estado de acuerdo. «Sostengo, con Nietzsche», argumentó, «que nos tambaleamos con los cadáveres de épocas muertas sobre nuestras espaldas. Las teorías no crean vida. La vida debe crear sus propias teorías» (2005a: 402). El anarquismo de Goldman no predijo ni inició un cambio político único y dramático, sino que fue constantemente renovado por el contexto y las condiciones de la resistencia y los colectivos e individuos que participaban en las luchas.

La actividad política de Goldman demuestra la radicalidad del concepto de transformación constante. No se trata de un ejercicio teórico apático, distante y apolítico, carente de consideración por las consecuencias. Se adoptan posturas, se afirman identidades, se abordan injusticias y se ocupan espacios conceptuales y logísticos. Sin embargo, como se ha demostrado en la sección anterior, la contingencia y la consiguiente negativa a prescribir o ubicar un estado social o personal utópico estático son posturas afirmativas y altamente políticas que sirven para abrir y cultivar posibilidades de cambio social. Como afirma Call (2002) sobre el pensamiento «utópico» de Nietzsche, «desarrolla

una crítica devastadora del mundo tal como es y sueña con un futuro mejor. Pero la construcción de ese futuro es para quienes lo siguen» (55). Deleuze y Guattari (1987) también advirtieron que

los espacios lisos no son en sí mismos liberadores. Pero la lucha cambia o se desplaza en ellos, y la vida reconstruye sus apuestas, enfrenta nuevos obstáculos, inventa nuevos ritmos, cambia de adversarios. Nunca creas que un espacio liso bastará para salvarnos. (500)

De igual manera, se puede observar que Goldman buscó espacios fluidos, reconociendo al mismo tiempo que esta búsqueda era constante y contextual. Incluso la formulación similar de Nietzsche, Deleuze, Anzaldúa y Goldman resulta, en ocasiones, particularmente impactante: «transición continua» (Nietzsche, 1968: 281); «estado de creación permanente» (Deleuze, 2004: 136); «estado de transición perpetua» (Anzaldúa, 1987: 100); «estado de cambio eterno» (Goldman, 1970b: 524). Esta similitud contrasta con el argumento de Call (2002) de que el «discurso anarquista continuo, abierto y fluido» del anarquismo posmoderno es categóricamente distinto de la «tradición anarquista moderna» (65) en la que Goldman se sitúa con mayor frecuencia (según Call y otros). Por ejemplo, Goldman no imaginó una naturaleza humana esencial que pudiera liberarse de las restricciones políticas y económicas. «La naturaleza humana», argumentó Goldman (1998), «no es en absoluto una cantidad fija. Más bien, es fluida y sensible a

nuevas condiciones» (438). Involucrada en lo que Butler (1993) denominaría «resistencia a fijar el sujeto» (ix), Goldman percibía la identidad como algo siempre cambiante. En la obra de Goldman (2003) se aleja de un ser fijo; en su lugar, se refiere a «pequeños seres plásticos» (270). La charla de Goldman (1970b) sobre «la vida siempre en flujo» y «nuevas corrientes que fluyen del manantial seco de lo viejo» (524) introdujo una noción del anarquismo como «la constante creación de nuevas condiciones» (Goldman, 1969: 63). El hecho de que estas declaraciones abarquen 40 años de la vida de Goldman demuestra también que esta corriente está presente en la mayor parte de su obra.

Estos elementos de la obra de Goldman trascendieron sus reflexiones sobre los aparatos políticos y estatales, e influyeron también en sus perspectivas sobre el género y la sexualidad. De hecho, su rechazo al argumento de que el género está determinado biológicamente anticipó el antiesencialismo de muchos campos del pensamiento feminista contemporáneo. La comprensión de Goldman (1998) de la identidad como algo siempre "en constante cambio" (443) marca un cambio en las nociones anarquistas de género (y de la identidad en general). La mayoría de los contemporáneos de Goldman mantenían una visión binaria de género que percibía a las mujeres como poseedoras de predisposiciones biológicas que las distinguían de los hombres. Si se consideraba que las mujeres merecían

igualdad política y económica, en el mejor de los casos, se las veía simplemente como caracteres biológicos diferentes y, en el peor, como pensadoras subdesarrolladas. Esto último fue planteado por Kropotkin (uno de los pilares del anarquismo clásico) durante una conversación con Goldman:

«El periódico está haciendo un trabajo espléndido», asintió con entusiasmo, «pero haría más si no desperdiciara tanto espacio hablando de sexo». Discrepé, y nos enzarzamos en una acalorada discusión sobre el lugar de la cuestión sexual en la propaganda anarquista. Peter opinaba que la igualdad de la mujer con el hombre no tenía nada que ver con el sexo; era una cuestión de inteligencia. «Cuando ella sea su igual intelectualmente y comparta sus ideales sociales», dijo, «será tan libre como él». (Goldman, 1970a: 253)

Para muchos contemporáneos de Goldman, el sexo era un tema de poca o ninguna importancia, o se justificaba como una categoría de exclusión. Para otros, la desigualdad y la opresión derivadas de las distinciones dicotómicas basadas en el sexo eran en sí mismas el problema al que se oponían, más que las categorías mismas y sus supuestos naturalistas. Goldman, por otro lado, no se limitó a participar en un debate público sobre la opresión y la exclusión de género; si bien se pronunció abiertamente sobre este tema, no estaba sola (quizás un pez gordo en una pecera pequeña). Más bien, lo que resuena en los discursos contemporáneos es la forma

en que Goldman conceptualizó el sexo. La exigencia de Goldman (1969) de que «eliminemos la noción absurda del dualismo de los sexos, o de que el hombre y la mujer representan dos mundos antagónicos» (225) es un buen ejemplo de ello. No solo es este un rechazo único de la distinción biológica (aún vigente) entre hombres y mujeres, sino que también es anterior a la famosa afirmación de Simone de Beauvoir (1989) de que «una no nace, sino que se convierte en mujer. Ningún destino biológico, psicológico o económico determina la figura que la mujer humana presenta en la sociedad: es la civilización en su conjunto la que produce a esta criatura» (267). El género, como la moral y la creencia en la necesidad del Estado, es, para Beauvoir y otros, un referente inscrito. «Esta realización conceptual», escribió Monique Wittig (1992), «destruye la idea de que las mujeres son un “grupo natural”» (9). «El concepto de diferencia entre los sexos», continuó, «constituye ontológicamente a las mujeres en diferentes/otras» (29). Para Goldman y quienes le siguieron, este binario divisivo no logró comprender la especificidad histórica y cultural del género y sirvió para limitar las diversas formas en que podía conceptualizarse y expresarse. Lo que Goldman (1933) llamó «las diversas gradaciones y variaciones del género» (2) abandonó la creencia delimitadora en una predisposición biológica, anticipándose así a las articulaciones contemporáneas del género y la identidad como «cambiantes y múltiples» (Anzaldúa, 1987: 18). Adoptar esta perspectiva es, como sugiere Anzaldúa, «como intentar

nadar en un elemento nuevo, un elemento “ajeno”» (ibid.). Sin embargo, como el tipo de pez que Nietzsche esperaba atrapar, Goldman nadó contra la corriente convencional de su época, adoptando una visión única del género que resuena con una forma contemporánea de pensamiento cuya «energía proviene del movimiento creativo continuo que sigue descomponiendo el aspecto unitario de cada nuevo paradigma» (ibid.: 2).

Este modo de pensamiento matizado se manifestó principalmente en la crítica de Goldman al movimiento sufragista femenino. «La mujer purificará la política, nos aseguran», afirmó Goldman (1969: 198) con cierta ironía. La postura esencialista del movimiento sufragista no solo no se planteó quiénes estaban excluidos económica y políticamente de la categoría de «mujer», sino que también asumió que la simple presencia de las mujeres (mujeres blancas privilegiadas) desarraigaría los mecanismos del chovinismo, las desigualdades y las injusticias e iniciaría prácticas democráticas, sensibles, cordiales e inclusivas. «No creo que la mujer empeore la política», argumentó Goldman (1998), «ni puedo creer que pueda mejorarla» (209). En otra parte, Goldman (1970c) afirmó: «No me opongo al sufragio femenino por el argumento convencional, pero eso no puede cegarme ante la absurda noción de que la mujer logrará aquello en lo que el hombre ha fracasado» (53). En cambio, la «mujer» debe, según Goldman (1969), comenzar a «emanciparse de la emancipación» (215). Es decir, las

mujeres, de hecho todas, deberían abandonar la devoción conceptual y personal a un yo estático y universal que puede liberarse incluso mediante la más mínima participación (votación) en una democracia liberal. Como lo expresa Butler (1993), la categoría de género «se convierte en una cuyos usos ya no se reifican como “referentes”, y que tienen la oportunidad de abrirse, de hecho, de llegar a significar de maneras que ninguno de nosotros puede predecir de antemano» (29). Curiosamente, la crítica de Goldman (2005b) al movimiento sufragista y su negativa a adoptar su categoría naturalista de "mujer" fue percibida como antifeminista y perjudicial para una causa política crucial e incuestionable (dos críticas que Butler ha confrontado).

Otra dimensión importante de la obra de Goldman es su concepción prefigurativa del cambio social. Al rechazar la idea de un yo natural, universal y permanentemente liberado, y al distanciarse del anhelo dominante por el acontecimiento revolucionario singular, Goldman concibió el cambio social como un proceso continuo que reflejaba el mundo social deseado. Para Goldman (1998), «los medios utilizados para preparar el futuro se convierten en su piedra angular» (403). En este contexto, las formas democráticas de interacción y organización no se postergan, sino que se materializan de inmediato. «Ninguna revolución puede triunfar como factor de liberación», argumentó Goldman, «a menos que los medios utilizados para impulsarla sean idénticos en espíritu y tendencia a los objetivos que se

persiguen» (1998: 402). Esto no solo indica una ruptura con las imágenes marxistas y socialistas utópicas de un mundo mejor que se construiría posteriormente, sino que también difiere de varios anarquistas contemporáneos que imaginaban un momento revolucionario surgido de una condición humana innata y natural. El anarquismo, según Goldman (1970b), «no es una mera teoría para un futuro lejano», sino más bien, «una influencia viva» (556). Goldman profundizó en este punto al centrarse también en la transformación personal. En lugar de prestar atención exclusiva a la alteración o erradicación de las condiciones económicas y políticas externas, Goldman (1998) exigió una lucha contra lo que llamó los «tiranos internos» (221) que, como sugiere además, «no cuentan casi nada para nuestro marxista y no afectan su concepción de la historia humana» (122). Las reflexiones de Goldman sobre las tendencias hacia la dominación de uno mismo y de los demás resuenan con pensadores que a menudo se presentan como voces del pensamiento posestructuralista. Foucault (1983), por ejemplo, abogó de manera similar por «la persecución de todas las variedades de fascismo, desde los enormes que nos rodean y nos aplastan hasta los insignificantes que constituyen la amargura tiránica de nuestra vida cotidiana» (xiv). Tanto para Goldman como para Foucault, no existe un individuo puro que pueda ser abandonado o cultivado en el entorno ideal. El deseo, la justicia, la democracia y el cambio social revolucionario no surgen simplemente modificando los campos o instituciones externos. Más bien, surgen

cuando las visiones radicales del cambio social son aspectos inmediatos de nuestras interacciones, lenguaje y formas de organización, y cuando nos esforzamos por crear mejores versiones de nosotros mismos a medida que creamos mejores versiones de nuestro mundo social¹⁴⁶. Preocupados por vivir su filosofía política y reacios a aceptar el argumento de que las "mejores" identidades se ven simplemente y de forma recuperable estancadas o contenidas por fuentes manipuladoras de poder, Goldman y Foucault cuestionaron cómo una fuerte lealtad a la autoridad (nuestro deseo de dominar y ser dominados) mantenía una base psíquica tan sólida. La curiosidad de Foucault (1983) hacia "el fascismo que nos hace amar el poder, desear la misma cosa que nos domina y nos explota" (xiii) es similar a la posición de Goldman (1969) de que el individuo "se aferra a sus amos, ama el látigo y es el primero en gritar ¡Crucifícate! en el momento en que se alza una voz de protesta contra la sacralidad de la autoridad capitalista o cualquier otra institución decadente" (77).

Con otra alusión a Nietzsche, Goldman (1998) explica un yo animado por una transformación perpetua:

No me refiero al torpe intento de la democracia de regular las complejidades del carácter humano mediante la igualdad externa. La visión de «más allá del bien y del mal» apunta al derecho a uno mismo, a la propia

146 Estoy en deuda con Mark Lance por esta frase.

personalidad. Tales posibilidades no excluyen el dolor por el caos de la vida, pero sí excluyen la rectitud puritana que juzga a todos los demás excepto a uno mismo. (215)

En términos contemporáneos, el reconocimiento de Goldman de las implicaciones políticas de la autorreflexión puede interpretarse como «permanecer al margen de lo que sabemos» (Butler, 2004: 228) tanto sobre nuestro mundo social como sobre nosotros mismos, lo que Butler también llama el «punto radical» (ibid.) o Anzaldúa (1987) denominó el «estado de Coatlicue» (63–73)¹⁴⁷. El Estado de Coatlicue, según Anzaldúa, «puede ser una estación de paso o puede ser una forma de vida» (68). Esta forma de pensar puede representar la oscuridad inmóvil y la inactividad o puede ofrecer una introspección constante que abre nuevas posibilidades y rechaza cierta comodidad ético–teórica. Para Goldman, la autorreflexión es un proceso constante. Por lo tanto, se la puede conectar tanto con Anzaldúa como con Butler (2004), quien argumentó que el sujeto unitario es aquel que ya sabe lo que es, que entra en la conversación de la misma manera que sale, que no pone en riesgo sus propias certezas epistemológicas en el encuentro con el otro, y así

147 Anzaldúa describe el estado de Coatlicue como «una ruptura en nuestro mundo cotidiano. Como la Tierra, se abre y nos absorbe, sumergiéndonos en el inframundo donde reside el alma, permitiéndonos morar en la oscuridad» (1987: 68).

permanece en su lugar, custodia su lugar y se convierte en un emblema de propiedad y territorio. (228)

O, como lo expresó Goldman (2005a) (con el desafortunado pronombre, por supuesto), «Sostengo que cuando se dice de un hombre que ha llegado, significa que está acabado» (153). A Goldman no le interesaban los sujetos que buscaban llegar a un punto de reposo cognitivo-teórico final. El anarquismo de Goldman era una filosofía política con corrientes que rechazaban el deseo de fundamentos, bases naturalistas, sujetos fijos y prescripciones, y que, en una postura decididamente nietzscheana, favorecían lo desconocido. Deleuze y Guattari (1983) expresan a la perfección esta noción de transformación:

¡Forma rizomas y no raíces, nunca plantes! ¡No siembres, forrajea! ¡No seas ni un Uno ni un Muchos, sino multiplicidades! ¡Forma una línea, nunca un punto! La velocidad transforma el punto en línea. ¡Sé rápido, incluso estando quieto! Línea de azar, línea de caderas, línea de vuelo. ¡No despiertes al General que llevas dentro! No una idea exacta, sino solo una idea (Godard). Ten ideas a corto plazo. Haz mapas, no fotografías ni dibujos. Sé la Pantera Rosa, y deja que tus amores sean como la avispa y la orquídea, el gato y el babuino. (57)

La belleza en mil variaciones

Las obras de Anzaldúa, Butler y Deleuze están claramente marcadas por una afinidad por la multiplicidad y la interconectividad, lo que yo llamaría una ética del amor. Aunque conocida principalmente por su análisis del amor en relación con sus relaciones personales y su lucha por la libre expresión sexual, Goldman utilizó el término para describir de forma más amplia un espíritu o una ética que deseaba conexiones personales y organizacionales significativas en múltiples niveles. El amor, según Goldman (1970c), era una «fuerza» que proporcionaba «rayos dorados» y la «única condición de una vida hermosa» (46). Siempre más a gusto en cartas de amor promisorias que en textos prescriptivos o recorriendo rutas programáticas, Goldman entendía el amor como el elemento más importante de la vida. Fue, diría yo, una deriva constante a través de su obra que constituyó un elemento de pensamiento e interacción que aseguró un cambio social y personal radical. El amor como un torbellino de posibilidades, un panorama político potencialmente vinculante, como una afinidad por lo desconocido, por el futuro, por la responsabilidad constante, la conexión abierta y vulnerable, lo múltiple: este es el espíritu rector de Goldman y de los pensadores que he analizado hasta ahora. Para Goldman, sin una ética del amor, el cambio social carece de sentido: «en lo alto de un trono, con todo el esplendor y la pompa que su oro puede exigir, el hombre es

aún pobre y desolado, si el amor lo ignora» (Goldman, 1970c: 44). «El amor», continuó Goldman, «es el elemento más fuerte y profundo de toda la vida, el presagio de la esperanza, la alegría, el éxtasis; el amor, el que desafía todas las leyes, todas las convenciones; el amor, el más libre, el más poderoso moldeador del destino humano» (44). Una vez más, vemos la presencia de Nietzsche en el interés de Goldman por lo intratable, lo que Chela Sandoval (2000), a través de su concepto de «hermenéutica del amor», denomina «un estado del ser no sujeto a control ni gobernanza» (142). O, como escribió Nietzsche (1989), «lo que se hace por amor siempre ocurre más allá del bien y del mal» (103). En este sentido del amor, propio de Goldman, no amamos bajo ciertas condiciones, ni porque nos entendamos, ni porque compartamos una visión particular, ni siquiera porque nos reconozcamos como algo identificable, traducible o familiar para algo en nuestras sensibilidades psíquicas, preferenciales, emocionales o políticas. No es porque seamos amados, ni porque encontremos satisfecho un deseo, colmada una carencia, ni porque se nos ofrezca algo ausente. En cambio, para Goldman, el amor ocurre prefigurativamente, antes del encuentro, antes del avance o acontecimiento que suele marcar su inicio o contención en visiones sociales y políticas alcanzables. Esta ética del amor también articula el deseo de una multiplicidad de posiciones y actividades políticas. Como escribió Foucault:

Todos nos fundimos. Pero si elegimos luchar contra el poder, entonces todos aquellos que sufren los abusos de poder, todos aquellos que reconocen el poder como intolerable, pueden participar en la lucha dondequiera que estén y según su propia actividad o pasividad... siempre que sean radicales, sin concesiones ni reformismo, siempre que no intenten reajustar el mismo poder mediante, como mucho, un cambio de liderazgo. (Foucault y Deleuze, 2004: 213)

Lo importante para Foucault (y para otros pensadores mencionados) es el elemento radical: el elemento que no reinscribe, reforma ni se apodera de los sistemas de poder existentes. El amor no busca el poder ni lo existente. La multiplicidad y la interconectividad, como aspectos importantes del amor, no pueden encontrarse en espacios hegemónicos de organización social y resistencia. El amor no busca reformar, sino transformar, una y otra vez, en medio de un cúmulo de identidades y tácticas. Goldman reconoció el potencial radical de esta multiplicidad: «La mezquindad separa; la amplitud une. Seamos amplios y grandes. No pasemos por alto lo vital por la cantidad de nimiedades que nos confrontan» (Goldman, 1998: 167). Goldman no solo veía peligro en las confrontaciones que excluían la multiplicidad, sino que también celebraba múltiples posiciones tácticas y políticas. La solidaridad que Goldman imaginaba no dependía de una noción universal de cambio social o identidad. En cambio, Goldman abogaba por la

solidaridad por sí misma. Como lo expresó Anzaldúa (1990a), «la unidad es otra invención anglosajona, como su único dios y el mito del monopolio» (146). La afinidad de Goldman por la transformación constante rechazaba una unidad fija y estable, mientras que, paradójicamente, su ética del amor exigía interconectividad y comunidad. Sin embargo, la base de esta interconectividad sigue siendo cambiante y está en revisión. Como sugirió Anzaldúa (1987):

Es donde surge la posibilidad de unir todo lo separado. Este ensamblaje no es uno donde las piezas disjuntas o separadas simplemente se unen. Tampoco es un equilibrio de poderes opuestos. Al intentar elaborar una síntesis, el yo ha añadido un tercer elemento que es mayor que la suma de sus partes separadas. Ese tercer elemento es una nueva conciencia –una conciencia mestiza– y, aunque es fuente de intenso dolor, su energía proviene de un movimiento creativo continuo que sigue desmoronando el aspecto unitario de cada nuevo paradigma. (101–2)

El anarquismo de Goldman cultivó la multiplicidad en lugar de intentar universalizar posturas dispares bajo una única rúbrica teórica. Goldman (2005a) abogó por «diversidad [y] variedad con espíritu de solidaridad en el anarquismo y la organización no autoritaria» (348). Lo que esto significó para Goldman anticipa la crítica de Foucault a la idea de reforma, una idea que, como Deleuze sugiere con claridad (Foucault y Deleuze, 2004), es «tan estúpida e hipócrita» (208).

Goldman apoyó a aquellas personas y organizaciones que no buscaban reforzar las estructuras de poder existentes ni rechazaban la conexión con quienes cuyas tácticas, organización y filosofía política no reflejaban las suyas. Al igual que Deleuze, Goldman (1970a) consideró «ridículo esperar cualquier compensación del Estado» (122), siguiendo a Nietzsche (1995), quien argumentó que el Estado «intenta hacer que cada ser humano no sea libre al mantener siempre el menor número de posibilidades frente a él» (157). En este sentido, apelar al Estado para el cambio no lo abre a la multiplicidad. En el mejor de los casos, se le puede pedir al Estado que incluya elementos adicionales, siempre y cuando estos elementos no planteen ciertas demandas (cambio radical, incertidumbre, revalorización de la legitimidad del Estado). En una política de reforma, la forma estatal debe seguir siendo dominante. Sin embargo, la multiplicidad no solo exige diversidad, sino que también rechaza la dominación y centralización de una única forma de organización, resistencia, interacción o identificación. El punto de partida de dicha ética «incluye en lugar de excluir» (Anzaldúa, 1990b: 379). La pregunta entonces es, ¿cómo pueden las cosas abrirse, expandirse e interrogarse, en lugar de preguntar cómo otras pueden incorporarse a un paradigma existente? El elogio de Goldman (1998) de la vida como representación de "la belleza en mil variaciones" (150) también parece provenir de su lectura de Nietzsche. Ella afirma: "Me atrevo a sugerir que su idea maestra no tenía nada que ver con la vulgaridad de la posición, la casta o la

riqueza. Más bien significaba la maestría en las posibilidades humanas [para] convertirse en el creador de cosas nuevas y hermosas" (ibid.: 232–3). "La enseñanza práctica de Nietzsche", escribió Deleuze (1983), "es que la diferencia es feliz; que la multiplicidad, el devenir y el azar son objetos adecuados de alegría por sí mismos y que solo la alegría retorna" (190). Deleuze (2004) argumentó que Nietzsche debería entenderse como una "afirmación de lo múltiple" que reside en "la alegría práctica de lo diverso" (84). Goldman también entendió a Nietzsche de esta manera y, en consecuencia, utilizó su obra para construir su noción del anarquismo como una perspectiva que abarca lo múltiple y lo relacional. Partiendo de la afinidad de Nietzsche por la multiplicidad, la obra de Goldman, al igual que la de la nueva mestiza de Anzaldúa (1987), «opera de forma pluralista» (101). «Ella [la nueva mestiza] ha descubierto que no puede limitar conceptos o ideas», argumentó Anzaldúa, «aprende a compaginar culturas, tiene una personalidad plural» (1987: 101). En pocas palabras, Goldman imaginó el mayor potencial para el cambio social radical en el cultivo y la interconexión de múltiples formas conceptuales y políticas.

Y así fue como Goldman se conformó con ocupar un mundo intelectual y político itinerante sin respuestas, feliz de imaginar mil variaciones tácticas, personales y políticas interconectadas. Butler (2004) también expresa una afinidad por «una afirmación de la vida que tiene lugar a través del juego de la multiplicidad» (193). Esto demuestra

que, al apoyarse en Nietzsche y en las afinidades teóricas que se asociarían con el pensamiento posestructuralista (crisis de los supuestos racionalistas y naturalistas, negativa a aceptar binariedades, rechazo de las nociones fijas de revolución, cambio social y formas de Estado, y una afinidad por la multiplicidad y la transformación perpetua), Goldman teorizó la resistencia de una manera distinta a la de muchos de sus predecesores y contemporáneos. Como señala Call (2002), «hoy en día puede que no sea suficiente hablar solo contra los ejércitos y la policía, como lo hicieron los anarquistas anteriores» (11). Sin embargo, Goldman habría estado de acuerdo con su sugerencia de que un análisis anarquista debe mirar más allá de los objetivos habituales. "Cualquier solución", argumentó Goldman (1969), "solo puede lograrse mediante la consideración de cada fase de la vida" (50). De manera similar, Foucault (1980) sostuvo que "no podemos derrotar al sistema mediante acciones aisladas; debemos involucrarlo en todos los frentes" (230). Anzaldúa (2002) también exigió que "realicemos cambios en múltiples frentes: interno/espiritual/personal, social/colectivo/material" (561). Goldman no se preocupó solo por los sitios de poder más tradicionales y reconocibles. El poder, para Goldman, existía en todas las instituciones y relaciones, y por lo tanto la lucha contra la dominación debía tener lugar constantemente y en todos los aspectos de la vida. Como sugirió Goldman (1998) con respecto al "sexo" y el poder, "una verdadera concepción de la relación entre los sexos no admitirá conquistador y conquistado" (167). Es

decir, el poder no es una fuerza ejercida por algunos y negada a otros, sino que está presente en todas las relaciones e instituciones.

La multiplicidad de Goldman se manifestó a través de la práctica de la solidaridad. Su solidaridad con las luchas anticoloniales en África y Filipinas, así como con los participantes de las revoluciones mexicana y española (así como con innumerables otros grupos y luchas), fue un elemento importante de su obra:

Se requiere algo más que la experiencia personal para obtener una filosofía o un punto de vista de cualquier acontecimiento específico. Es la calidad de nuestra respuesta al acontecimiento y nuestra capacidad de conectar con la vida de los demás lo que nos ayuda a apropiarnos de sus vidas y experiencias. (Goldman, 1998: 434)

Para Goldman, los encuentros ético-políticos deben mantenerse abiertos y democráticos. Por ejemplo, a pesar de ser considerada «la mujer más peligrosa del mundo» durante más de dos décadas, Goldman rechazó el llamado de varios contemporáneos para que aconsejara a quienes luchaban en la revolución española. «Debemos dar a nuestros camaradas españoles la oportunidad de orientarse a través de su propia experiencia», argumentó Goldman (1998: 424). Su constante descontento con los trabajadores estadounidenses y su incapacidad para alinearse con las

luchas que se desarrollaban en otras partes del mundo (1969: 142) anticipó el popularizado eslogan «camioneros y tortugas», utilizado por muchos en las luchas antiglobalización contemporáneas para explicar una «nueva» forma de solidaridad. Sin embargo, el ejemplo que más destaca entre sus contemporáneos, y con el que concluiré, tras cerrar el círculo, fue su defensa de Czolgosz. Aunque ella misma discrepaba de la táctica, Goldman (1998) hizo una distinción importante en su crítica: «No creo que estos actos puedan, ni siquiera hayan tenido la intención de, provocar la reconstrucción social» (60). Para Goldman, cada acto de resistencia no tenía por qué ser una táctica sancionada que actuara como componente de una trayectoria fija hacia la revolución. El disenso podía y debía estar presente (y estar acompañado de formas democráticas de toma de decisiones) y las tácticas debían reconsiderarse, pero no a expensas de la empatía, la conexión y la consideración de los contextos. No deberíamos «llegar», como afirmó Goldman anteriormente, ni desear que todos los demás que desafían el poder residan en el mismo espacio político–teórico. La insistencia de Goldman (1970a) en que «detrás de cada acto político de esa naturaleza había una personalidad impresionable, altamente sensible y un espíritu afable» (190) implicaba una comprensión única y casi solitaria del evento. Goldman no solo rechazó la idea predominante de distanciarse de ciertas personas o grupos con la esperanza de evitar la crítica del poder o la opinión pública, sino que también rechazó la visión dicotómica de

tácticas aceptables o inaceptables. Además, ubicó el elemento afirmativo en la acción de Czolgosz. Como sugirió Deleuze (1983), «la destrucción se activa en la medida en que lo negativo se transmuta y se convierte en poder afirmativo» (174). Al sugerir que el «acto de Czolgosz es noble, pero erróneo» (Goldman, 2003: 427), Goldman intentaba abrir un diálogo intertáctico: uno que no condena ni avala, sino que reconoce las limitaciones de cualquier táctica. La sugerencia de Goldman de que los actos políticos no tienen por qué ser peldaños hacia un objetivo universal y acordado es similar a la lectura que Michael Hardt y Antonio Negri hacen de Frantz Fanon y Malcolm X en *Empire* (2000). Hardt y Negri defienden lo que podría considerarse una táctica impopular al argumentar que el «momento negativo» articulado y apoyado por Fanon y Malcolm X «no conduce a ninguna síntesis dialéctica» ni actúa como «el momento positivo que se resolverá en una futura armonía» (132). Por lo tanto, la dialéctica ya no es un marco político necesario mediante el cual los activistas toman decisiones tácticas. En el caso de Czolgosz, Goldman comprendió que su acto no era el «momento positivo dialéctico que se resolverá en una futura armonía».

Bajo la compleja labor de los debates políticos y teóricos contemporáneos, se han planteado diversas preguntas. Entre ellas: ¿Cómo es posible mantener el apego a otros, a subjetividades, al futuro y a las imaginaciones, y a formas de organización que permanecen contingentes? ¿Qué significa

ocupar el frágil andamiaje de identidades inestables y contradictorias? ¿Qué puede interpretarse de un giro teórico que implica la relajación del compromiso con un momento revolucionario final? Previamente, se plantea la pregunta sobre las consecuencias de este cambio y la aceptación de ciertas pérdidas. Si el cambio social radical se percibe y se articula como una ficción irrealizable que mantiene un imaginario utópico sin estar ligado a su realización real, ¿qué sucede con los futuros políticos?

Finalmente, ¿son completamente nuevas las protestas políticas, los foros y las prácticas ético-políticas que han cautivado la imaginación de una amplia gama de teóricos y se han presentado como constitutivos de un cambio palpablemente eufórico y casi utópico en las posibilidades sociales y políticas, y que, además, se han descrito como agregados únicos y en constante cambio de grupos e ideologías previamente conflictivos que ahora se comunican y operan a través de fronteras geográficas y políticas?

Mi argumento aquí es simplemente que cada una de estas preguntas requiere una dimensión de recuerdo, una que se nutre de los impulsos, las imaginaciones, las prácticas políticas y los fracasos del pasado. Para ello, Emma Goldman ofrece un momento importante y heredado que podemos recordar a medida que avanzamos.

Referencias

- Anzaldúa, Gloria (2002). «Ahora cambiemos... el camino del conocimiento ... trabajo interior, actos públicos». En «Este puente que llamamos hogar: Visiones radicales para la transformación» (G. Anzaldúa y A. Keating, eds.). Nueva York: Routledge.
- (1990a). 'En rapport, en oposición: Cobrando cuentas a las nuerats '. En Hacer Cara, Hacer Alma/ Haciendo caras: Perspectivas creativas y críticas de feministas de color (G. Anzaldúa, ed.). San Francisco: Aunt Lute Books.
- (1990b). 'La conciencia de la mestiza: Hacia una Nueva Conciencia'. En Hacer Cara, Hacer Alma/ Haciendo caras: Perspectivas creativas y críticas de feministas de color (G. Anzaldúa, ed.). San Francisco: Aunt Lute Books.
- (1987). *Borderlands/La frontera: La Nueva Mestiza* (2da. edn). San Francisco: Tía Lute Books.
- Avrich, Paul (1994) [1988]. *Retratos anarquistas*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bart, Jody (1995). «Si no puedo bailar»: La filosofía política de Emma Goldman. *DAI* 55(9) (marzo).
- Beauvoir, Simone de (1989) [1949]. *El segundo sexo* (HM Parshley, ed. y trad.). Nueva York: Vintage Books.

Bookchin, Murray (1995). Anarquismo social o anarquismo de estilo de vida: Un abismo insalvable. San Francisco: AK Press.

Butler, Judith (2004). Deshacer el género. Nueva York: Routledge.

— (1993). Cuerpos que importan: Sobre los límites discursivos del «sexo». Nueva York: Routledge.

Call, Lewis (2002). Anarquismo posmoderno. Nueva York: Lexington Books.

Colectivo Estrella Oscura (2002). «Prólogo». En Rumores Silenciosos: Una Lectora Anarcofeminista (Colectivo Estrella Oscura, eds.). San Francisco, CA: AK Press.

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

Deleuze, Gilles (2004). Islas desiertas y otros textos, 1953–1974 (D. Lapoujade, ed.; M. Taormina, trad.). Los Ángeles: Semiotext (e).

— (1983). Nietzsche y la filosofía (H. Tomlinson, trad.). Nueva York: Columbia University Press.

— y Félix Guattari (1987). Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia (B. Massumi, trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

— (1983). En la línea (J. Johnston, trad.). Nueva York: Semiotext (e).

Drinnon, Richard (1961). *Rebelde en el paraíso: Biografía de Emma Goldman*. Chicago: University of Chicago Press.

Falk, Candace (1984). *Amor, anarquía y Emma Goldman*. Londres: Rutgers University Press.

Ferguson, Kathy E. (2004). «EG: Emma Goldman». En *Feminismo y el último Foucault* (D. Taylor y K. Vintges, eds.). Chicago: University of Illinois Press.

Foucault, Michel (1983). «Prefacio». En Gilles Deleuze y Félix Guattari (1983). *El Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia* (R. Hurley, H. R. Lane y M. Seem, trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

— (1980). *Poder/Conocimiento: Entrevistas seleccionadas y otros escritos, 1972–1977* (Colin Gordon, ed.). Nueva York: Pantheon Books.

— y Deleuze, Gilles (2004) [1972]. «Intelectuales y poder». En Deleuze (2004).

Frankel, Oz (1996). «¿Qué pasó con “Red Emma ”?: Emma Goldman, de rebelde alienígena a icono estadounidense». *Revista de Historia Americana* 83(3): 903–42.

Goldman, Emma (2005a). *Emma Goldman: Una historia documental de los años estadounidenses, vol. 2. Libertad de expresión, 1902–1909* (C. Falk, B. Pateman y J. Moran, eds.). Berkeley: University of California Press.

— (2005b). *La trascendencia social del drama moderno*. Nueva York: Cosimo Classics.

- (2003). Emma Goldman: Una historia documental de los años americanos, vol. 1. Hecho para América. (C. Falk y B. Pateman, eds.). Berkeley: University of California Press.
- (1998). Emma Roja Habla: Un Lector de Emma Goldman (3.^a edn; AK Shulman, ed.). Nueva York: Humanity Books.
- (1970a). Viviendo mi vida, vol. 1. Nueva York: Dover Publications.
- (1970b). Viviendo mi vida, vol. 2. Nueva York: Dover Publications.
- (1970c). El tráfico de mujeres y otros ensayos sobre feminismo. Ojai, CA: Times Change Press.
- (1969). Anarquismo y otros ensayos. Nueva York: Dover Publications.
- (1933). «Un anarquista observa la vida». Recuperado en marzo de 2004 de <http://sunsite3.berkeley.edu/Goldman/Writingsw/Speeches/foyles.html>.

Graham, Robert (ed.) (2005). Anarquismo: Una historia documental de las ideas libertarias. Montreal: Black Rose Books.

Haaland, Bonnie (1993). Emma Goldman: Sexualidad y la impureza del Estado. Montreal: Black Rose Books.

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

- José, Jim (2005). «“En ninguna parte”: Ni siquiera en teoría». *Estudios Anarquistas* 13(1): 10–20.
- Kissack, Terence (2008). *Camaradas libres: Anarquismo y homosexualidad en Estados Unidos, 1895–1917*. Oakland, CA: AK Press.
- Marshall, Peter (1993). *Exigiendo lo imposible: Una historia del anarquismo*. Londres: Fontana Press.
- Marso, LJ (2003). «Una búsqueda feminista del amor: Emma Goldman sobre las políticas del matrimonio, el amor, la sexualidad y lo femenino». *Teoría Feminista* 4(3) (diciembre): 305–20.
- May, Todd (2005). *Gilles Deleuze: Una introducción*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1994). *La filosofía política del anarquismo*. Pensilvania: Pennsylvania State University Press.
- Moritz, Theresa y Moritz, Albert (2001). *La mujer más peligrosa del mundo: Una nueva biografía de Emma Goldman*. Vancouver: Subway Books.
- Newman, Saul (2001). *De Bakunin a Lacan: Antiautoritarismo y la dislocación del poder*. Londres: Lexington Books.
- Nietzsche, Friedrich (1995). *Humano, demasiado humano* (G. Handwerk, trad.). Stanford, CA: Prensa de la Universidad de Stanford.

- (1989). Más allá del bien y del mal: Preludio a una filosofía del futuro. Nueva York: Vintage Books
- (1982). El Nietzsche portátil (W. Kaufmann, trad.). Londres: Penguin Books.
- (1979). Ecce Homo: Cómo uno se convierte en lo que es (RJ Hollingdale, trad.). Londres: Penguin Books.
- (1969). Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie (R.J. Hollingdale, trad.). Londres: Penguin Books.
- (1968). La voluntad de poder (trad. de W. Kaufmann). Nueva York: Vintage Books.

Sandoval, Chela (2000). Metodología del Oprimido. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sheehan, Sean M. (2003). Anarquismo. Londres: Reaktion Books.

Shulman, Alix Kates (1991). 'Bailando con feministas'. Women's Review of Books 9(3): 1–3.

— (1972). 'Bailando en la Revolución: El feminismo de Emma Goldman'. Socialist Review 61(12): 31–44.

— (1971). A las barricadas: La vida anarquista de Emma Goldman. Nueva York: Crowell Press.

Solomon, Martha (1988). «La ideología como restricción retórica: La agitación anarquista de “Red Emma” Goldman». Quarterly Journal of Speech 74: 184–200.

— (1987). Emma Goldman. Boston: Twayne Publishers.

Starcross, Leigh (2004). «“Nietzsche era un anarquista”: Reconstrucción de las conferencias sobre Nietzsche de Emma Goldman». En «No soy un hombre, soy dinamita: Friedrich Nietzsche y la tradición anarquista» (J. Moore y S. Sunshine, eds.). Brooklyn, NY: Autonomedia.

Wexler, Alice (2003). Experiencia americana: Emma Goldman (transcripción de PBS). Recuperado de <<http://www.pbs.org/wgbh/amex/goldman/filmmore/pt.html>>.

Wittig, Monique (1992). La mente recta y otros ensayos (trad. de M. Wildeman). Boston: Beacon Press.

Woodcock, George (2004) [1962]. Anarquismo: Una historia de ideas y movimientos libertarios. Peterborough, Ontario: Broadview Press.

XV. RECONSIDERANDO EL POSTESTRUCTURALISMO Y EL ANARQUISMO

Nathan Jun

I

El concepto de representación ocupa un lugar preponderante en la filosofía postestructuralista. Para Derrida, Foucault y Deleuze, la representación es posiblemente el principal vehículo mediante el cual los conceptos relacionales se subordinan a los conceptos totalizadores: diferencia a identidad, juego a presencia, multiplicidad a singularidad, inmanencia a trascendencia, discurso a conocimiento, poder a soberanía, subjetivación a subjetividad, etc. La representación desempeña un papel similar en la crítica anarquista, lo cual es una de las razones

por las que Lewis Call (2003) incluye el «anarquismo clásico» entre los precursores históricos del postestructuralismo. Sin embargo, Call no fue el primer académico en hacer esta asociación. Gayatri Spivak y Michael Ryan (1978), 24 años antes, publicaron un análisis pionero de las conexiones entre la filosofía postestructuralista (incluyendo la de Derrida, Deleuze y Guattari) y el nuevo... anarquismo de 1968. Esto fue seguido 14 años después por la obra seminal de Todd May *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (1994), que presentó el primer argumento extenso de que la filosofía política de Deleuze, Foucault y Lyotard representa un nuevo tipo de anarquismo¹⁴⁸. A May le siguieron Saul Newman (2001) (que se refiere al "postanarquismo") así como Lewis Call (que se refiere al "anarquismo posmoderno"). El tema común de estas obras y otras relacionadas es que la filosofía política postestructuralista es un anarquismo, uno que consciente o inconscientemente toma prestadas varias ideas clave del "anarquismo clásico" y procede a reafirmar, elaborar y finalmente "mejorar" estas ideas.

Mi postura es que (a) los llamados «anarquistas clásicos» ya habían descubierto varias de las ideas atribuidas a los posestructuralistas más de un siglo antes de que estos

148 El libro de May se basa en un artículo anterior titulado "¿Es anarquista la teoría política postestructuralista?" (1989). Obras similares incluyen Amster (1998), Carter y Morland (2004), Dempsey y Rowe (2004) y Sheehan (2003).

aparecieran en escena; (b) que el anarquismo, en consecuencia, es una filosofía política posmoderna y no (o no solo) al revés; (c) que la filosofía política posestructuralista, en particular la desarrollada por Deleuze y Foucault, de hecho elabora, amplía e incluso (hasta cierto punto) «mejora» las ideas anarquistas «clásicas», pero no en la forma ni por las razones que May y otros sugieren; y (d) que, en lugar de considerar la filosofía política posestructuralista como una forma totalmente nueva y prefabricada de anarquismo, es mejor ver las ideas posestructuralistas como ingredientes potenciales para el desarrollo de nuevas fórmulas anarquistas. Dado que ya he ofrecido un apoyo considerable a (a) y (b) en otros artículos, a continuación me centraré principalmente en defender las demás afirmaciones. Para ello, sin embargo, debemos considerar brevemente el contexto político en el que surgió el postestructuralismo.

II

Aunque los acontecimientos revolucionarios de Mayo de 1968 fueron efímeros, pues las principales revueltas fueron sofocadas tras tan solo seis semanas, tuvieron efectos de gran alcance y duraderos. Entre otras cosas, marcaron el fin del prolongado dominio del estalinista PCF sobre la izquierda francesa (cf. Hamon, 1989: 10–22, 17), sentaron las bases de

los movimientos autonómicos alemán e italiano de las décadas de 1970 y 1980, y finalmente ejercerían una profunda influencia en diversos movimientos antiglobalización de la década de 1990. También radicalizaron a toda una nueva generación de intelectuales, entre ellos Michel Foucault y Gilles Deleuze. A diferencia de su viejo amigo y colaborador Félix Guattari, quien había estado involucrado en el activismo radical desde principios de la década de 1960, Deleuze no se volvió políticamente activo hasta después de 1968 (Patton, 2000: 4; cf. Deleuze y Guattari, 1972: 15; cf. Feenberg y Freedman, 2001: xviii). "A partir de este período", escribe Paul Patton, "se involucró con una variedad de grupos y causas, incluido el Groupe d'Information sur les Prisons (GIP) iniciado por Foucault y otros en 1972" (ibid.: 4). Más importante aún, el compromiso previo de Deleuze con la metafísica especulativa dio paso a un profundo interés en la filosofía política mientras intentaba dar sentido a las prácticas políticas que encontró en 1968. Cuatro años más tarde, en 1972, Deleuze y Guattari publicaron *El Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia* (1977), el primero de una obra de dos volúmenes sobre filosofía política. El segundo volumen, titulado *Mil mesetas* (1987), siguió diez años más tarde.

Como se mencionó anteriormente, Todd May ha argumentado extensamente que las teorías políticas de Foucault, Deleuze y Lyotard estuvieron profundamente

influenciadas por la Primavera de París y los anarquistas y antiautoritarios que contribuyeron a fomentarla. May cree que esto explica, al menos en parte, por qué la filosofía política del postestructuralismo evolucionó hacia una especie de anarquismo. Al mismo tiempo, reconoce que Foucault y Deleuze probablemente desconocían por completo a los llamados «anarquistas clásicos», lo que sugiere que el anarquismo les llegó de segunda mano, a través de los Enragés y los Situacionistas. Esto me parece bastante plausible, pero no es la única explicación posible. Muchas de las ideas de Nietzsche son notablemente similares a las de Proudhon, Bakunin y otros anarquistas, aunque es cierto que Nietzsche desconocía sus escritos (y viceversa, al menos hasta después de su muerte). Dada la enorme influencia de Nietzsche sobre Foucault y Deleuze, también es posible que heredaran una parte del anarquismo inconsciente de Nietzsche (o del nietzscheanismo inconsciente de los anarquistas, dependiendo de cómo se lo mire).

De cualquier manera, May demuestra con éxito que Deleuze tiene una considerable afinidad filosófica con los anarquistas clásicos. Para empezar, rechaza la llamada tesis represiva: la idea de que el poder es por definición represivo y por esta razón debe ser abolido. Para Deleuze, como señala May, "el poder no suprime el deseo; más bien está implicado en todo ensamblaje del deseo" (1994: 71). Dada la naturaleza ubicua y ontológicamente constitutiva del

poder, no hace falta decir que el poder simpliciter no puede ser "abolido" o incluso "resistido". Esto no significa que no se pueda oponer resistencia a las fuerzas sociales represivas. Sin embargo, sí implica que para Deleuze, como para Spinoza, la pregunta crucial no es si la resistencia es posible y cómo, sino cómo y por qué el deseo llega a reprimirse y, en última instancia, a destruirse a sí mismo en primer lugar (Deleuze y Guattari, 1977: xiii). Responder a esta pregunta requiere, entre otras cosas, análisis teóricos de los diversos ensamblajes que surgen con el tiempo (en relación con sus afectos, sus líneas de fuga, etc.), así como experimentación a nivel de la praxis. Diremos más sobre esto más adelante, pero por el momento es suficiente señalar que Deleuze, como Bakunin, Kropotkin y otros anarquistas clásicos, está de acuerdo en que el poder puede ser activo o reactivo, creativo o destructivo, represivo o liberador¹⁴⁹. Más importante aún, ambos están de acuerdo en que el poder es ontológicamente constitutivo (es decir, que produce la realidad) y que es inmanente a los individuos y la sociedad en oposición a una entidad externa o trascendente (Kropotkin, 1970: 104–6; Lunn, 1973: 220–7).

Al igual que los anarquistas, Deleuze también rechaza la tesis de la concentración, es decir, la idea de que las fuerzas represivas emanan de una fuente unitaria en lugar de múltiples sitios (véanse Marx y Engels, 1974: 544; Bakunin,

149 Consideremos el famoso aforismo de Bakunin: “La pasión destructiva es también una pasión creativa”.

1972: 89; Bakunin, 1953: 224). En la filosofía de Deleuze, la interacción de múltiples fuerzas dentro y entre múltiples nodos, que a su vez están interconectados mediante redes complejas, es precisamente lo que da origen al mundo social (esto es lo que quiere decir cuando sugiere que el poder es «rizomático» en lugar de «arbóreo»). Esto no significa que el poder no se concentre en ciertos sitios; de hecho, gran parte de *Capitalismo y esquizofrenia* se dedica a analizar cómo dichas concentraciones se expresan en formas políticas y económicas particulares, cómo operan estas formas, etc. Estos análisis son similares a las genealogías de Foucault en la medida en que buscan desentrañar cómo funciona el poder (o la fuerza o el deseo) tal como se manifiesta en ensamblajes concretos. Para Foucault, una genealogía de la actualidad es simultáneamente una cartografía de la posibilidad: las formas de poder siempre producen formas de resistencia; por lo tanto, al analizar cómo opera el poder, también se analiza cómo se resiste o puede resistirse. De igual manera, para Deleuze, «analizar una formación social es desentrañar las líneas variables y los procesos singulares que la constituyen como una multiplicidad: sus conexiones y disyunciones, sus circuitos y cortocircuitos y, sobre todo, sus posibles transformaciones» (Smith, 2003: 307). Una formación social no se define únicamente por su funcionamiento real, sino también por sus «líneas de fuga», las condiciones internas de posibilidad para el movimiento, la transformación, la «desterritorialización» (Deleuze y Guattari, 1987: 216; cf. Deleuze y Parnet, 1987: 135).

Aunque el rechazo de la tesis de la concentración conlleva un mayor número de explananda, que a su vez requiere un mayor número de explanantia, las diferentes y múltiples formas de dominación garantizan que sean posibles diferentes y múltiples formas de resistencia.

Incluso un resumen somero de la compleja ontología política descrita en *Capitalismo y esquizofrenia* excedería con creces el alcance de este trabajo. Afortunadamente, dicho resumen es innecesario. Para nuestros propósitos, basta con señalar que Deleuze ontologiza la política de forma mucho más vívida que los anarquistas clásicos, a pesar de que ambos niegan la existencia de la razón pura kantiana o de cualquier otro modelo de racionalidad universal y trascendente (Deleuze, 1995: 145–146), así como la existencia de un sujeto universal y trascendente (Deleuze, 1992: 162). Como escribe Smith:

Lo que se encuentra en cualquier ensamblaje sociopolítico dado no es una «Razón» universal, sino procesos variables de racionalización; no «sujetos» universalizables, sino procesos variables de subjetivación; no el «todo», el «uno» o los «objetos», sino más bien nudos de totalización, focos de unificación y procesos de objetivación. (2003: 307)

En términos generales, Deleuze asume la idea de la física social en una dirección radicalmente literal, trasladando el análisis político al nivel de procesos, operaciones y

relaciones de fuerza presociales y presubjetivos. Este cambio exige, entre otras cosas, la invención de nuevos conceptos, así como la redefinición de los existentes mediante una terminología compleja, técnica y muy peculiar.

No es necesario entrar en detalles exhaustivos sobre "máquinas", "devenires", "líneas molares" y similares para notar (a) que Deleuze desdeña las "abstracciones", las cuales típicamente considera como "antivida" (Deleuze y Guattari, 1994: 47; Deleuze, 1995: 85; Deleuze y Guattari, 1988: 23); (b) que la forma más objetable de abstracción para Deleuze, como para los anarquistas, es la representación (Deleuze, sf: 206–7; cf. Patton, 2000: 47–8; May, 2005: 127); y (c) que Deleuze cree que la representación a nivel macropolítico surge de la representación a nivel micropolítico (Deleuze y Parnet, 1987: 146; cf. May, 2005: 142). Como señala Todd May respecto a (b):

El poder de representar a las personas ante sí mismas es en sí mismo opresivo: las prácticas de decirles quiénes son y qué desean erigen una barrera entre ellas y quién (o qué) pueden crearse. *El Anti-Edipo* puede leerse desde esta perspectiva como una obra cuyo proyecto es demoler las barreras de representación actuales entre las personas y quiénes pueden llegar a ser, y en ese sentido Foucault lo expresa con precisión al llamarlo un «libro de ética». (1994: 131)

En cuanto a (c), Deleuze sitúa el origen de las prácticas de representación en órdenes micropolíticos, identidades y prácticas regulatorias (lo que él llama «líneas molares») y en la «sobrecodificación» de estas «líneas molares» por mecanismos de poder más complejos (lo que él llama «máquinas abstractas»). Una sociedad particular puede representar a los individuos en términos de una variedad de identidades construidas; por ejemplo, identidades familiares («hijo»), identidades educativas («niño en edad escolar»), identidades ocupacionales («profesionales»), identidades raciales («caucásico»), etc. Esa misma sociedad también puede representar a los individuos mediante un sistema de ordenamiento normalizado; por ejemplo, de «hijo» a «niño en edad escolar» a «profesional», etc.

Junto con los sistemas de ordenamiento e identificación, puede haber otras prácticas reguladoras distintivas, como «la observación e intervención minuciosas en el comportamiento de los cuerpos, una distinción entre lo anormal y lo normal con respecto al deseo y el comportamiento humanos, y una vigilancia constante de los individuos» (May, 2005: 140). Para Foucault, la disciplina no es más que la colocación de estas prácticas, cuya manifestación concreta es la prisión (Foucault, 1978: 184). La disciplina en sí misma «no existe como una realidad concreta que uno pueda señalar o aislar de las diversas formas que adopta» (May, 2005: 141). En cambio, Deleuze describe la disciplina como una «máquina abstracta» que

coloca diversas prácticas de representación (es decir, «sobrecodifica líneas molares») en un único régimen de poder.

Para Deleuze, el Estado no crea representaciones propias. Más bien, "hace que puntos resuenen entre sí, puntos que no son necesariamente polos urbanos sino puntos muy diversos de orden, particularidades geográficas, étnicas, lingüísticas, morales, económicas y tecnológicas" (Deleuze y Guattari, 1987: 433). Más específicamente, el Estado ayuda a actualizar una variedad de máquinas abstractas (por ejemplo, la disciplina), a ponerlas en una relación de interdependencia consigo mismo y entre sí, a expandirlas y mantenerlas (ibid.: 223–4; Deleuze y Parnet, 1987: 130). Al mismo tiempo, el Estado "territorializa", es decir, ordena estas máquinas contra las diversas fuerzas micropolíticas, identidades, multiplicidades, relaciones, etc. que lo amenazan o se oponen a él ("líneas moleculares" o "líneas de fuga", así como las diversas máquinas abstractas que podrían unir estas líneas, por ejemplo, los movimientos políticos radicales). El capitalismo, por otra parte, es un axioma "definido no sólo por los flujos decodificados, sino por la decodificación generalizada de los flujos, la nueva desterritorialización masiva, la conjunción de flujos desterritorializados" (Deleuze y Guattari, 1977: 224).

Una formación social dada es un sistema dinámico compuesto por varios "flujos": de materia, personas, mercancías, dinero, trabajo, etc. Mientras que el Estado

medieval, por ejemplo, "sobrecodificaba" los flujos de personas, tierras, trabajo, etc., subordinándolos a la máquina abstracta de la servidumbre, el capitalismo liberó ("decodificaba") estos flujos arrebatando al Estado el control del trabajo y la propiedad ("desterritorialización"). Los flujos decodificados escapan inicialmente por una línea de fuga: los trabajadores son libres de vender su trabajo, los inventores pueden crear y vender productos, los empresarios pueden comprar derechos de patente para estos productos e invertir en su fabricación, etc. El capitalismo no establece códigos (es decir, reglas que rijan las relaciones entre personas específicas o entre personas específicas y cosas), sino que establece un marco genérico ("axiomático") para gobernar las relaciones entre diversas personas y cosas. Logra esto último reterritorializando las líneas de fuga que libera de los códigos, subordinando los flujos decodificados al valor de cambio y limitando la circulación de los flujos dentro de la órbita de la axiomática capitalista. Esto es lo que los anarquistas denominaban «apropiación»: la capacidad aparentemente mágica del capitalismo de transformar los frutos de la libertad y la creatividad («flujos decodificados») en mercancías para comprar y vender (Kropotkin, 2002: 137–9). (El capitalismo temprano transformó el trabajo en mercancía; el capitalismo tardío hace lo mismo con los estilos de vida, las formas de subjetividad e incluso las ideologías «radicales»).

Este último punto subraya una característica importante de las formaciones sociales en general, una que también fue reconocida por los anarquistas. La existencia social en general, al igual que las instituciones macropolíticas o las prácticas micropolíticas que la conforman, es un campo de batalla de fuerzas, ninguna de las cuales tiene una naturaleza «intrínseca» o «esencial» (Kropotkin, 2002: 109–11; Kropotkin, 1970: 117–118). Como lo comprenden tanto los anarquistas clásicos como los postestructuralistas, una misma fuerza puede estar en conflicto consigo misma, por ejemplo, dentro de un solo ser humano, un grupo o una federación de grupos. La tensión producida por una fuerza que busca simultáneamente escapar y reconquistarse es precisamente lo que permite que movimientos ostensiblemente «revolucionarios» o «liberadores» (p. ej., el bolchevismo) ocasionalmente se metamorfoseen en regímenes totalitarios (p. ej., la Rusia estalinista). Para los anarquistas, la ética prefigurativa pretende en parte mantener, en la medida de lo posible, un equilibrio entre fuerzas o dentro de una misma fuerza.

III

Tales son los diversos paralelismos y puntos de intersección que han llevado a Todd May y a otros a concluir que existe una fuerte afinidad entre el anarquismo clásico y

las filosofías postestructuralistas de Foucault y Deleuze. Sin embargo, como señalé anteriormente, gran parte de *La filosofía política del anarquismo postestructuralista* se dedica a mostrar que existen diferencias irreconciliables entre ambos. Por ejemplo, May alega repetidamente que el anarquismo clásico depende de una concepción esencialista de la naturaleza humana (1994: 63–4), que los anarquistas clásicos respaldan la tesis represiva (ibid.: 61), etc. Aunque no abordo estas acusaciones aquí, las menciono porque constituyen una debilidad importante del anarquismo postestructuralista y textos relacionados. En mi opinión, las obras de muchos autoidentificados como "postanarquistas" se han caracterizado por un compromiso académico insuficiente con los textos anarquistas clásicos y, por extensión, una interpretación inexacta de estos. (De hecho, la idea misma de un «anarquismo clásico» o de una «tradición anarquista clásica» es profundamente problemática, pero no la analizaré aquí.)

No cabe duda de que la filosofía política postestructuralista elabora, amplía e incluso mejora las ideas anarquistas «clásicas». Deleuze abarca un campo mucho más amplio e incisivo, lo cual tiene sentido dado el contexto de mediados del siglo XX en el que pensó y escribió. Tampoco se puede negar razonablemente que su crítica política es mucho más sofisticada que la de Proudhon o Kropotkin, aunque no sea tan novedosa como algunos han afirmado. De hecho, es simplemente erróneo afirmar que la

filosofía política postestructuralista representa una forma totalmente «nueva» de anarquismo que fue «descubierta», completa e intacta, por académicos por lo demás admirables como Todd May y Saul Newman. Esto se debe no solo a la evidencia anterior, ni a la tendencia de algunos postanarquistas a malinterpretarla, sino también a su hábito de malinterpretar aspectos importantes de la filosofía postestructuralista, entre ellos, el principal, el estatus de normatividad.

En el capítulo final de *La filosofía política del anarquismo postestructuralista*, por ejemplo, May retoma la acusación, frecuentemente repetida, de que el postestructuralismo engendra una especie de nihilismo moral (1994: 121–127). Esta acusación es producto, en su opinión, de la reticencia general de los postestructuralistas a «referir la existencia a valores trascendentes» (ibid.: 127), que sin duda es la estrategia dominante de gran parte de la filosofía moral tradicional en Occidente. Curiosamente, May se esfuerza por explicar por qué Deleuze rechaza la «ética» clásica, solo para argumentar que algunos de sus otros compromisos contradicen implícitamente este rechazo. Como señala:

[Deleuze] elogia la Ética de Spinoza, por ejemplo, porque «reemplaza a la Moralidad...». Para Deleuze, al igual que para Nietzsche, el proyecto de medir la vida con criterios externos constituye una traición más que una afirmación de la vida. Por otro lado, una ética como la que Spinoza ha propuesto... busca las posibilidades que

la vida ofrece en lugar de denigrarla apelando a «valores trascendentes». En términos más puramente nietzscheanos, el proyecto de evaluar una vida con referencia a criterios externos consiste en permitir que las fuerzas reactivas dominen a las activas, siendo estas últimas las que «separan la fuerza activa de lo que puede hacer». (Ibíd.)

Al mismo tiempo, sin embargo, May argumenta que Deleuze no ofrece ningún método explícito para distinguir las fuerzas activas de las reactivas, más allá de una vaga apelación a la «experimentación» (ibid.: 128). Considera que dicho método solo puede descubrirse extrayendo «varios principios éticos entrelazados y poco controvertidos» de los recovecos del corpus deleuziano.

El primero de estos principios, que May denomina «principio antirrepresentacionalista», sostiene que «las prácticas de representación de los demás ante sí mismos, ya sea en quiénes son o en lo que desean, deben evitarse en la medida de lo posible» (ibid.: 130). El segundo, al que denomina «principio de la diferencia», sostiene que «las prácticas alternativas, en igualdad de condiciones, deben poder prosperar e incluso promoverse» (ibid.: 133). En ambos casos, May proporciona amplia evidencia textual para demostrar que Deleuze (entre otros) está implícitamente comprometido con los valores que subyacen a estos principios. Esta afirmación, que nosotros mismos ya hemos hecho, es sin duda correcta. De lo anterior se

desprende claramente que «el compromiso de Gilles Deleuze con la promoción de diferentes formas de pensar y actuar es un aspecto central de su pensamiento» (ibid.: 134). Lo que no me convence es la idea de que la declaración de tales valores, implícitos o no, es a fortiori una declaración de principios normativos específicos.

Como señala el propio May, las características definitorias de la normatividad tradicional son precisamente la abstracción, la universalidad y la exterioridad a la vida, características todas ellas que, como hemos visto, Deleuze rechaza. Increíblemente, May continúa argumentando que la renuencia de Deleuze a prescribir normas universalizables está motivada por un compromiso con los principios antes mencionados. Sin embargo, tal argumento equivale a afirmar que Deleuze es autorreferencialmente inconsistente; no conduce, como piensa May, a una absolución general del cargo de nihilismo moral. Si es cierto que Deleuze desdeña la representación y afirma la diferencia –y creo que lo es–, entonces seguramente los valores operativos no pueden articularse ni justificarse mediante la representación o la supresión de la diferencia, salvo bajo pena de una grave contradicción. Por supuesto, esto es precisamente lo contrario de lo que May pretende argumentar.

Los principios normativos que May atribuye a Deleuze son problemáticos no por ser categóricos, sino por ser trascendentes; se sitúan fuera de cualquier ensamblaje

particular y, por lo tanto, no pueden ser autorreflexivos. Es fácil ver cómo tales principios, por radicales que puedan parecer a primera vista, pueden volverse totalitarios. Para tomar un ejemplo un tanto rebuscado pero relevante, el principio de antirrepresentacionalismo proscribe en la práctica cualquier proceso de representación mayoritaria, incluso en contextos banales como las competencias de bienvenida o las ligas de bolos. Del mismo modo, el principio de diferencia permite, o al menos no prohíbe de forma obvia, «prácticas alternativas» moralmente sospechosas, como el asesinato por excitación o la violación. Un año después de la publicación de *Anarquismo posestructuralista*, May (1995) modificó en cierta medida sus ideas, ampliándolas hasta convertirlas en una teoría moral integral. El fundamento de esta teoría es una versión revisada del principio antirrepresentacionalista, según el cual «las personas no deberían, en igualdad de condiciones, participar en prácticas cuyo efecto, entre otros, sea la representación de ciertas vidas intencionales como intrínsecamente superiores o intrínsecamente inferiores a otras» (ibid.: 48). El principio de diferencia desaparece por completo.

May refuerza el principio antirrepresentacionalista revisado con lo que él llama un "consecuencialismo multivalor" (ibid.). Después de sugerir que los "valores morales" son "bienes a los que las personas deberían tener acceso" (ibid.: 87), procede a argumentar que los "valores"

que implica el principio antirrepresentacionalista incluyen "derechos, distribuciones justas y otros bienes" (ibid.: 88). La teoría de May juzga las acciones como "correctas" en la medida en que (a) no violen el principio antirrepresentacionalista ni (b) resulten en negar a las personas bienes a los que deberían tener acceso. Cualquier objeción sustantiva que uno pudiera plantear contra esta teoría estaría completamente fuera del punto. El problema, como ya hemos señalado, es que la idea misma de una "teoría moral del postestructuralismo" basada en principios normativos universalizables es oxímoron. Lo que distingue la normatividad de los modos convencionales de razonamiento práctico es la naturaleza universalizable o categórica de la razón racional en cuestión; es decir, el hecho de que, en todas las circunstancias relevantes similares, se aplica por igual a todos los agentes morales en todo momento. Normalmente, esta razón racional ha adoptado la forma de un principio moral universal, y en esta medida, el «principio de antirrepresentacionalismo» de May no difiere del imperativo categórico de Kant ni del principio de utilidad de Bentham. Es precisamente este carácter universal y abstracto lo que hace que la normatividad sea «trascendente» en el sentido descrito anteriormente, y el posestructuralismo no es nada sino un repudio sistemático de la trascendencia.

Algunos sugerirían que la normatividad es atractiva precisamente porque nos proporciona una metodología

clara e inequívoca para guiar nuestras acciones. Sin embargo, no es del todo obvio que esto requiera principios morales trascendentes, especialmente si basta con el razonamiento práctico ordinario. El principio prefigurativo, que exige que los medios empleados sean coherentes con los fines deseados, es un principio práctico o imperativo hipotético de la forma «si quieres X, debes hacer Y». Los anarquistas han argumentado durante mucho tiempo que la incongruencia entre los medios y el fin no conduce pragmáticamente a la consecución del fin. Por lo tanto, no se trata de que uno deba hacer Y porque sea lo «moralmente correcto», sino porque es la línea de acción más sensata dado el deseo de lograr X. Un principio de este tipo puede considerarse categórico o incluso universalizable, pero difícilmente es «trascendente». Su justificación es inmanente a su propósito, al igual que los medios lo son al fin deseado. Nos proporciona una norma categórica viable sin ningún concepto de trascendencia.

Tal vez sea posible preservar cierta apariencia de normatividad en Deleuze. Paul Patton, por ejemplo, ha sugerido que «la norma primordial [para Deleuze] es la de la desterritorialización» (2000: 9). Al desplazar el enfoque de la filosofía política desde conceptos estáticos y trascendentes como «el sujeto» y «racionalidad» hacia conceptos dinámicos e inmanentes como «procesos maquínicos», «procesos de subjetivación», etc., Deleuze también desplaza el enfoque de la normatividad desde

criterios extensivos a intensivos de juicio normativo. Como señala Patton, «lo que un ensamblaje dado es capaz de hacer o llegar a ser está determinado por las líneas de fuga o desterritorialización que puede sostener» (ibid.: 106). Por lo tanto, los criterios normativos no solo demarcarán la aplicación del poder por parte de un ensamblaje dado, sino que «también encontrarán los medios para la crítica y modificación de esas normas» (Smith, 2003: 308). Dicho de otro modo, la normatividad política debe ser capaz no solo de juzgar la actividad de los ensamblajes, sino también de juzgar las normas a las que estos dan lugar. Esta normatividad es precisamente lo que impide que el microfascismo latente de la vanguardia florezca en un totalitarismo manifiesto.

La normatividad trascendente genera normas que no tienen ni pueden tener en cuenta su propia desterritorialización ni sus líneas de fuga. Dado que las normas se derivan del fundamento trascendente y, por lo tanto, se justifican por él, no pueden proporcionar criterios autorreflexivos para cuestionarse, criticarse o, de otro modo, actuar sobre sí mismas. El concepto de normatividad como desterritorialización, por el contrario, no genera normas. Más bien, estipula que

Lo que «debe» seguir siendo normativo es la capacidad de criticar y transformar las normas existentes, es decir, de crear algo nuevo. [...] No se pueden tener normas o

criterios preexistentes para lo nuevo; de lo contrario, no sería nuevo, sino ya previsto. (Smith, 2003)

La desterritorialización absoluta es, por lo tanto, categórica, en la medida en que se aplica a toda norma posible como tal, pero no es trascendente; más bien, es inmanente a las normas (y, por extensión, a los ensamblajes) que la constituyen. (No puede haber desterritorialización sin un ensamblaje específico; por lo tanto, la normatividad de la desterritorialización constituye y es constituida por las normas/ensamblajes particulares a los que se aplica).

Considerada como tal, la normatividad como desterritorialización es, en última instancia, un tipo de normatividad «pragmática». Determina qué normas deben o no adoptarse en formaciones sociales concretas según una consideración pragmática: a saber, si la norma adoptada es susceptible de crítica y transformación. Esto implica, además, que una norma no puede adoptarse si impide la crítica y transformación de otras normas. Podríamos decir, entonces, que una norma debe (a) ser autorreflexiva y (b) su adopción no debe inhibir la autorreflexividad de las normas. Dado que la normatividad es un proceso que constituye y es constituido por otros procesos, es dinámica, y en esta medida deberíamos esperar ocasionalmente que las normas se perviertan o dejen de ser útiles. La normatividad pragmática proporciona una metanorma que se produce mediante la adopción de normas contingentes, pero que se

sitúa por encima de ellas como una especie de centinela; en esta medida, es categórica sin ser trascendente.

Esta visión de la normatividad, si bien interesante y prometedora, no está exenta de problemas. Entre otras cosas, no especifica cuándo es aconsejable o aceptable criticar o transformar normas particulares; más bien, solo estipula que cualquier norma debe, en principio, estar abierta a la crítica y la transformación. Por ejemplo, supongamos que pertenezco a una sociedad que adopta el vegetarianismo como norma. La adopción de esta norma obviamente excluye otras normas, como la carnofagia. ¿Es esta una razón para rechazarla? No necesariamente. Mientras permanezcamos abiertos a otras posibilidades, la norma está al menos *prima facie* justificada. Pero esto por sí solo no explica (a) qué razones podemos tener para adoptar una norma vegetariana en lugar de una carnívora en primer lugar; y (b) qué razones podemos tener para rechazar en última instancia una norma vegetariana a favor de alguna otra norma. Tal explicación requeriría una teoría del valor, es decir, un criterio axiológico que determine qué cosas vale la pena promover o desalentar con respecto a la adopción de principios normativos.

Independientemente de si deberíamos haber acabado con la normatividad o no, no podemos simplemente ignorar la acusación de nihilismo moral. El problema con May es que no ve una solución a esta acusación sin la normatividad; es decir, sin alguna referencia a leyes, normas, imperativos,

deberes, obligaciones, permisos y principios que determinan cómo los seres humanos deben y no deben actuar (May, 1994); que no solo describen cómo es el mundo, sino que prescriben cómo debería ser (Korsgaard, 1996: 8–9)¹⁵⁰. Como ya hemos mencionado, sin embargo, la ética no se ocupa simplemente de expresar lo correcto (es decir, lo que debe hacerse); también se ocupa de determinar lo que es bueno (es decir, lo que vale la pena valorar, promover, proteger, perseguir, etc.). Esto último es competencia de la axiología, el estudio de lo que es bueno o valioso para los seres humanos y, por extensión, de lo que constituye una buena vida (ibid.: 1–4)¹⁵¹.

La cuestión ética de «cómo se debería vivir» (es decir, qué constituye una buena vida) es de importancia primordial e «implica una manera particular de abordar la vida [...] Considera que la vida tiene una forma: una vida –una vida humana– es un todo que podría abordarse preguntando cómo debería desarrollarse» (May, 2005: 4). Para los antiguos, una vida se juzgaba en función de su relación con el orden cosmológico –la «gran cadena del ser»– en el que se sitúa. En la cúspide de este orden se encuentra la Forma del Bien (para Platón) o el telos específicamente humano conocido como eudaimonia (para Aristóteles), «que debería

150 Para mayor información sobre la normatividad en general, véase Sosa y Villanueva (2005); Gert (2004); Dancy (2000); Kagan (1997).

151 Como señala May, ambos desarrollos preparan el camino para la teoría democrática liberal moderna.

reflejarse o ajustarse a las vidas de los seres humanos» (ibid.). Lo bueno o lo valioso está «por encima» del ámbito de la experiencia humana porque es, en cierto sentido, más real. En consecuencia, las cosas de este mundo no solo se esfuerzan por ser mejores, sino por ser, es decir, por existir en el sentido más completo y real (Korsgaard, 1996: 2). En el caso de los seres humanos, el éxito en este esfuerzo se manifiesta en *areté*, es decir, excelencia o virtud. La pregunta ¿Cómo debería uno vivir? fue gradualmente reemplazada por otra, a saber, ¿Cómo debería uno actuar? (May, 2005: 4). Los filósofos de la Ilustración como Kant y Bentham ya no estaban preocupados por lo que constituye una buena vida (la pregunta ética), sino por cómo uno debería o no debería actuar (la pregunta normativa o moral). Al rechazar la idea de una "gran cadena del ser", es decir, una jerarquía ontológica cualitativa con Dios (o las Formas) en la cima y la materia bruta en la base (ibid.: 5), la filosofía moral moderna cambió el enfoque del juicio moral a sujetos individuales, en oposición a la relación de la vida humana en general con un todo cosmológico más grande. En consecuencia, la moral ya no se preocupa por la forma que adopta la vida; más bien, establece los límites morales de la acción humana. Mientras uno actúe dentro de dichos límites, la dirección que tome su vida en su conjunto depende enteramente de uno mismo; es, en una palabra, un asunto privado (ibid.).

La moral, a diferencia de la ética, no está "integrada en nuestras vidas"; más bien, existe fuera y exterior a los seres humanos (ibid.). Ya sea que el fundamento último de dicha moral sean los mandamientos divinos de Dios o los dictados de una ley moral abstracta (por ejemplo, el imperativo categórico de Kant o el principio de utilidad de Bentham), ya no está situada en nuestro mundo ni entrelazada en la estructura de nuestras experiencias. Es exterior, trascendente, otra. Todo esto cambia en el siglo XIX con Nietzsche, cuyos movimientos más radicales son sin duda su anuncio de la muerte de Dios¹⁵² y su crítica sistemática de la moral tradicional¹⁵³. De un solo golpe, Nietzsche no solo destruye la idea de "existencia teológica", sino con ella "la trascendencia en la que se fundamenta nuestra moral" (May, 2005: 6–7). Esto da lugar a una nueva pregunta: no ¿cómo debería uno vivir? o ¿cómo debería uno actuar? sino más bien ¿cómo podría uno vivir? En lugar de cualquier "exterior" trascendente que restrinja nuestras acciones o establezca qué tipo de vidas vale la pena seguir, somos libres de perseguir nuevas ambiciones y proyectos, de explorar nuevas formas de ser; en resumen, de descubrir con Spinoza "de qué es capaz un cuerpo" (Deleuze, 1990: 226).

152 Cf. Nietzsche (1988; prólogo, s.2); Nietzsche (1974: s.125).

153 Véase, por ejemplo, Nietzsche (1991; esp. s.3); Nietzsche (1988; esp. "Sobre las tablas antiguas y nuevas" y "Sobre la superación de sí"); Nietzsche, 1969; esp. ensayo 2, ss.11–20).

Al igual que con Nietzsche, la pregunta "¿Cómo se podría vivir?" es la piedra angular tanto del anarquismo clásico como del posestructuralista (May, 2005: 3). En lugar de intentar refinarlos para que se ajusten a los lugares comunes de la filosofía moral poskantiana, los críticos deberían reconocer y celebrar la alternativa radical que proponen. Dicha alternativa es precisamente un giro hacia la ética, similar a la que Deleuze asocia con Nietzsche y Spinoza. Es la ética, después de todo, la que subyace al concepto anarquista de autocreación, al concepto deleuziano de experimentación y al "cuidado de sí" de Foucault. La pregunta, por supuesto, es qué implicaría dicha ética.

Desde Kant, los filósofos morales han tendido a considerar la racionalidad como el fundamento de la normatividad. Como lo expresa Christine Korsgaard:

En rigor, no desaprobamos la acción porque sea perversa; más bien, es perversa porque la desaprobamos. Dado que la moral se fundamenta en los sentimientos humanos, la pregunta normativa no puede ser si sus dictados son verdaderos. En cambio, se trata de si tenemos motivos para alegrarnos de tener tales sentimientos y para dejarnos gobernar por ellos. (1996: 50)

La cuestión aquí es que una acción inmoral –una que no deberíamos realizar– es una para la que tenemos una razón racional para no realizarla. Ya sabemos que la ética se

distingue de la moralidad por su concreción, particularidad e interioridad con respecto a la vida misma. En lugar de proponer códigos de conducta universales basados en conceptos abstractos como la «racionalidad», la ética se ocupa de las innumerables maneras en que se puede vivir. En este sentido, la noción tradicional de que la ética se ocupa de valores más que de normas no es del todo errónea. Es evidente que los valores pueden ser, y a menudo lo son, universalizados y se vuelven trascendentes, como en el caso de la teoría del derecho natural. Incluso los griegos, para quienes el valor era una función de estándares particulares de excelencia propios de cosas particulares, creían que dichos estándares eran uniformes para todos los seres humanos.

Para los anarquistas clásicos, cada ser humano es producto de una multiplicidad única y compleja de fuerzas, incluyendo las fuerzas dirigidas hacia el interior de la autocreación (Bakunin, 1972: 89, 239–241; Goldman, 1998: 67–8, 439; Kropotkin, 1924: 16–26; Kropotkin, 2002: 119–29; Kropotkin, 1970: 136–7, 203). Por lo tanto, su valor más alto es la vida: la capacidad del individuo social (y la sociedad de individuos libremente asociados) de ser diferente, cambiar, moverse, transformarse y crear (Proudhon, 1989; Goldman, 1998: 118; Malatesta, 2001: 29–36; Malatesta, 1995: 90–100). Valorar algo, tratarlo como bueno, es tratarlo como algo bueno.

Debemos acogerlo, regocijarnos si existe, buscar su producción si no existe [...] aprobar su consecución, considerar su pérdida como una privación, esperar y no temer su llegada si es probable, y evitar lo que obstaculiza su producción. (Ewing, 1947: 149)

No cabe duda de que los anarquistas valoran la vida de esta manera. Por otro lado, no estoy seguro de si la considerarían «intrínsecamente valiosa», si con esto se entiende que el valor de la vida se obtiene independientemente de sus relaciones con otras cosas, o que la vida, de algún modo, merece ser valorada por sí misma. Para los anarquistas, carece de sentido hablar de la vida de esta manera, ya que, por su propia naturaleza, es relacional y dinámica (Malatesta, 1965: 21–2). Sin embargo, no cabe duda de que los anarquistas creen que la vida merece ser protegida, buscada y promovida. En cuanto a la pregunta de por qué esto es así, la respuesta de Bakunin es que «solo un académico sería tan torpe como para planteárselo» (Bakunin, 1953: 265; cf. Proudhon, 1989: 115–116). Corriendo el riesgo de resultar aburrido y en aras de ser breve, lo dejaré de lado por ahora.

IV

Hacia el final de su vida, Foucault buscó abordar el siguiente problema: dado que el poder es omnipresente, y dado que moldea, moldea y constituye tanto el conocimiento como los sujetos, ¿cómo es posible resistirse al poder? Más importante aún, ¿cuándo y por qué es apropiado resistirse al poder?¹⁵⁴ Aunque reformulada en el lenguaje foucaultiano, esta es la problemática tradicional del anarquismo clásico y, de hecho, de toda la filosofía radical. (Que Foucault plantee esta cuestión, que la llame una cuestión ética, es quizás prueba suficiente de que no era ni nihilista ni quietista, sino un tipo nuevo y muy diferente de radical). Para Foucault, el poder es omnipresente; no se concentra en una única entidad jurídica (como el Estado) ni se ejerce sobre los sujetos desde un lugar externo a ellos mismos:

Si bien es cierto que el sistema jurídico fue útil para representar, aunque de forma no exhaustiva, un poder centrado principalmente en la deducción y la muerte, resulta completamente incongruente con los nuevos métodos de poder cuyo funcionamiento no se garantiza por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control; métodos que se emplean en todos los niveles y en

154 Véase Foucault (1985; 1986).

formas que trascienden al Estado y su aparato. (Foucault, 1978: 89)

Así, la resistencia surge necesariamente dentro de las relaciones de poder y es primordial para ellas. Resistirse al poder como si estuviera en otro lugar o fuera de él es simplemente reaccionar contra él. Y, como han presenciado repetidamente radicales de todo tipo, esta resistencia reactiva es rápidamente derrotada por las estructuras de poder existentes o termina reproduciéndolas a nivel micropolítico. En lugar de la resistencia reactiva, Foucault recomienda una forma activa de resistencia en la que el poder se dirige contra sí mismo, en lugar de contra otra forma de poder (como el Estado). Resistir activamente es entablar una relación consigo mismo, reconstituirse, crearse de nuevo. A través de este proceso, se cuestionan las relaciones de poder existentes y surgen nuevas formas de conocimiento. Bakunin y Kropotkin no podrían haberlo expresado mejor.

Para Foucault, la relación del yo consigo mismo constituye la base de la ética o de los «modos de subjetivación». En «Tecnologías del yo» (2003: 145–169), formula una historia de las diversas maneras en que los seres humanos «desarrollan conocimiento sobre sí mismos» a través de una serie de «técnicas específicas». Estas técnicas, que Foucault denomina «tecnologías del yo», permiten a los individuos efectuar, por sus propios medios o con la ayuda de otros, un cierto número de operaciones sobre sus propios cuerpos y

almas, pensamientos, conducta y forma de ser, para transformarse y alcanzar un cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría, perfección o inmortalidad. (Ibíd.: 146)

Las tecnologías del yo deben distinguirse como tales de otros tres tipos de tecnología (o "matrices de la razón práctica"): (1) tecnologías de producción (fuerza de trabajo), mediante las cuales "producimos, transformamos o manipulamos" objetos en el mundo; (2) tecnologías de sistemas de signos, que incluyen los lenguajes humanos específicamente, así como el uso de "signos, significados, símbolos o significación" de manera más general; y (3) tecnologías de poder, mediante las cuales el comportamiento humano es dirigido, coordinado, obligado, diseñado, etc., en "una objetivación del sujeto" (ibid.).

En la civilización grecorromana, afirma Foucault, inicialmente hubo dos principios éticos principales: "conócete a ti mismo" (el principio delfico o socrático) y "cuida de ti mismo". Para ilustrar la idea del cuidado de sí, Foucault examina el "primer" diálogo platónico, *Alcibíades I*, y extrae de él cuatro conflictos, a saber: (1) entre la actividad política y el cuidado de sí; (2) entre la pedagogía y el cuidado de sí; (3) entre el autoconocimiento y el cuidado de sí; y (4) entre el amor filosófico y el cuidado de sí. El principio del autoconocimiento (o autoexamen) emerge como victorioso en el tercer conflicto y da paso tanto al estoicismo de los períodos helenístico/imperial como a las prácticas penitenciales cristianas de la Alta Edad Media. Para los

estoicos, la importancia del autoconocimiento se manifiesta en las prácticas de exámenes de conciencia cotidianos; la escritura de epístolas, tratados y diarios; meditaciones sobre el futuro; y la interpretación de los sueños. Foucault resume:

En la tradición filosófica dominada por el estoicismo, ascesis no significa renuncia, sino la consideración progresiva de uno mismo, o el dominio sobre uno mismo, obtenido no mediante la renuncia a la realidad, sino mediante la adquisición y asimilación de la verdad. Su objetivo final no es la preparación para otra realidad, sino el acceso a la realidad de este mundo. La palabra griega para esto es *paraskeuazō* (prepararse). Es un conjunto de prácticas mediante las cuales se puede adquirir, asimilar y transformar la verdad en un principio permanente de acción. *Alethia* se convierte en *ethos*. Es un proceso de volverse más subjetivo. (Ibíd.: 158)

Para los primeros cristianos, en cambio, el autoexamen no implica autodomínio sino más bien autonegación: el repudio de la carne, la renuncia a lo mundano, la purificación del alma como forma de preparación para la muerte. Este énfasis en la autonegación, a su vez, da lugar a la obediencia absoluta del monacato, así como a todo el dispositivo del confesionario (tanto en sus formas públicas tempranas (*exomologesis*) como en sus formas privadas posteriores (*exagouresis*)). Mientras que el estoico busca conocerse a sí mismo para convertirse en un vehículo para la «adquisición y asimilación [léase: dominio] de la verdad», el cristiano

busca conocerse a sí mismo para convertirse en un vehículo para la trascendencia. El autoconocimiento y la revelación implican una renuncia al cuerpo –el locus del pecado y la caída– y una purificación del alma.

En la era moderna, la principal tecnología del yo es la autoexpresión, es decir, el proceso de expresar los pensamientos, creencias, sentimientos y deseos que constituyen el "verdadero yo". En mi opinión, el "verdadero yo" no es un alma inmortal ni un sujeto trascendental, sino más bien ese aspecto de la subjetividad que uno mismo ha generado. La conciencia moderna da por sentado que existe una vida interior que constantemente nos vemos obligados a reprimir en nuestros innumerables roles dentro de la maquinaria capitalista. Bajo los roles de estudiante, hijo, contribuyente, etc. –todos ellos contruidos desde fuera por las relaciones de poder– existe un yo que uno no descubre, sino que crea. El potencial para dicha autoconstrucción no es necesariamente radical en sí mismo, ya que puede, y a menudo lo hace, replicar las relaciones de poder existentes que se encuentran "fuera" o "encima" del yo. Pero es precisamente a través de la autoconstrucción que la resistencia política radical se hace posible.

Está claro que para Foucault, como para los anarquistas, el poder está o debería estar dirigido hacia la creación de posibilidades –la posibilidad de nuevas formas de conocimiento, nuevas maneras de experimentar el mundo, nuevas maneras para que los individuos se relacionen

consigo mismos y con los demás— mientras que bajo nuestras circunstancias actuales el poder está dirigido hacia cristalizar y mantener instituciones de represión, circunscribiendo el conocimiento, delimitando severamente los modos de subjetividad y representándose a los individuos ante sí mismos a través de varios mecanismos de totalización (por ejemplo, religión, patriotismo, psicología, etc.) (Malatesta, 1965: 49; cf. Bakunin, 1974: 172). No creo que sea descabellado afirmar que el Foucault posterior, el Foucault ético, apreciaba la vida de la misma manera que lo hicieron los anarquistas. La vida, después de todo, no es solo una condición de posibilidad para el "cuidado de sí", sino también es el "cuidado de sí".

Mucho de lo que hemos dicho aquí sobre Deleuze se aplica a Foucault. La valorización de la «diferencia» y el desprecio de la «representación» por parte de Deleuze seguramente insinúan, si no revelan, una teoría vitalista similar del valor. Una y otra vez Deleuze, como Nietzsche, como los anarquistas, enfatiza la importancia del *Lebenliebe*: el amor y la afirmación de la vida. Asimismo, es claro que *Lebenliebe* es tanto una condición como una consecuencia de la creatividad, la experimentación, la búsqueda de lo nuevo y lo diferente. En la medida en que la representación y sus encarnaciones sociales se oponen a la vida, son condenables, marcadas por la «indignidad». Esto sugiere fuertemente que para Deleuze, la vida es amable, valiosa y buena; que es digna de ser protegida y promovida; que todo

lo que es contrario a ella es digno de desaprobación y oposición. Al mismo tiempo, sin embargo, debemos recordar que la vida de la que hablan los anarquistas es algo virtual, y no hay garantía de que sus realizaciones sean afirmativas y activas. Por supuesto, esta es simplemente una razón más por la que Deleuze, como Foucault, como los anarquistas, enfatizan la experimentación por un lado y la vigilancia eterna por otro (Malatesta, 1995: 121). «No sabemos de qué es capaz un cuerpo». Nuestros experimentos pueden conducir a transformaciones positivas, pueden conducir a la locura, pueden conducir a la muerte. Lo que comienza como una afirmación imprudente y hermosa de la vida puede convertirse en un campo de concentración. No basta, por lo tanto, con experimentar y crear; uno debe ser consciente y responsable de sus creaciones. El proceso requiere una revolución eterna contra la dominación dondequiera y comoquiera que surja: eterna ya que atelos (sin telos¹⁵⁵), y atelos porque la dominación no puede ser eliminada. Solo puede ser contenida o, mejor aún, superada. Cualquier bondad que se cree en el camino siempre será provisional, tentativa y contingente, pero esto no es razón para no crearla. El anarquismo no es nada sino la exigencia de que sigamos viviendo.

155 El telos (del griego τέλος, 'fin', 'objetivo' o 'propósito' o 'meta') es el fin o propósito. (N. T.)

La posmodernidad política, entonces, es coextensiva con la anarquía, una revolución eterna contra la representación que es en sí misma un proceso eterno de creación y transformación, una práctica eterna de libertad. La anarquía es tanto el objetivo de la posmodernidad política como la red infinita de posibilidades que recorreremos en su búsqueda. En otras palabras, la posmodernidad política es simplemente la difuminación, superposición o intersección de medios y fines, los múltiples lugares donde nuestros deseos se vuelven inmanentes a su realización concreta, los múltiples espacios dentro de los cuales las realizaciones concretas de nuestro deseo se vuelven inmanentes a esos deseos. Dichos lugares y espacios cambian constantemente de foco, entrando y saliendo de la existencia como las habitaciones de una casa de la risa. Al producirlos, los ocupamos; al ocuparlos, los producimos. La libertad que buscamos como fin se crea mediante nuestra búsqueda. Es un proceso de eterno movimiento, cambio, devenir, posibilidad y novedad que exige simultáneamente vigilancia eterna, resistencia eterna, un compromiso eterno de perseverar, sean cuales sean los peligros o los costos. Detenerse, aunque sea por un instante, es cortejar la dominación y la representación; en resumen, la muerte. Las fuerzas de la muerte y la reacción, al igual que las fuerzas de la vida y la revolución, están siempre presentes, esperando su actualización. No hay certeza ni respiro en ningún momento. No existen identidades estables, verdades trascendentes, representaciones ni imágenes. Solo existen

los procesos variables, recíprocos e inmanentes de creación y posibilidad.

Al igual que Bakunin (1974), todos los anarquistas son verdaderos buscadores. No buscan nada en particular, salvo fronteras más grandes y expansivas que explorar. Dichas fronteras, además, no prometen nada, salvo la posibilidad de una mayor exploración. La libertad es la práctica de abrir nuevos espacios para la práctica de la libertad. Podríamos llamar a estas prácticas "posibilidades de vida" y decir que la posmodernidad política, esa anarquía, no es más que un "proceso de creación de vida". Sin embargo, si toda la vida es un flujo indeterminado, nunca podemos saber de antemano qué formas pueden adoptar las vidas. "Hay un poco de muerte en todo", escribió Rilke. Por lo tanto, ser revolucionario es estar en guardia contra la muerte, prepararse no para huir de la muerte, ni siquiera para combatirla, sino simplemente para cambiar de tema, para hacer y pensar de otra manera, para buscar lo nuevo y vital, todo con la esperanza de que algo de vida pueda surgir y surja de esa muerte, de que también haya un "poco de vida" en todo.

Hay un libro que demostrará que todo esto ya está sucediendo, que lleva sucediendo mucho tiempo y que seguirá sucediendo. Cuando Francia estalló en revolución hace más de 50 años, se abrió una pequeña ventana de anarquía, de posmodernidad, que rápidamente se cerró. Dentro de esa ventana, se escribieron eslóganes paradójicos

como «Soyez réalistes, demandez l'impossible!» (Sean realistas, ¡exijan lo imposible!) se volvió lógico y real. ¿Qué hacían los Enragés sino hacer posible lo que se les presentaba como imposible? Hacia el final de siglo, cuando Seattle estaba envuelta en gas lacrimógeno y decenas de miles de trabajadores, estudiantes, ambientalistas, activistas por la paz y anarquistas lograron cerrar la reunión ministerial de la Organización Mundial del Comercio, vi cómo se abría otra ventana. Al igual que antes, se cerró rápidamente. Aun así, había un espacio dentro de esa breve abertura por donde se oía el grito de los zapatistas: «Otro». ¡Otro mundo es posible! –se convirtió en un axioma, en una verdad evidente e incuestionable. ¿Qué hacíamos en Seattle sino mostrar una alternativa a un mundo que se nos ha presentado como carente de alternativas? Hay muchos otros ejemplos, pero cada uno escondería un tema común: las limitaciones injustas, inequitativas y violentas que se imponen a la mayoría en beneficio de unos pocos –las fuerzas que nos separan de nuestro poder activo, de lo que podemos hacer– no son realidades inquebrantables e inmutables, sino representaciones. Cuando la gente empieza a pensar y actuar de otro modo, estas representaciones empiezan a resquebrajarse y fragmentarse; cuando, si alguna vez, la gente se cansa de la muerte, cuando, si la rechaza y se une como una inmensa ola de vida, estas representaciones serán destruidas. Todo lo que se nos ha dicho que es real e inmutable se revelará como mentira, y al rechazarlo, lo transformaremos. ¿En

qué? Nadie lo sabe, pero eso no importa. Lo importante es el cambio en sí.

La política trata sobre el poder, y la filosofía política es una negociación entre el poder y las imágenes de poder, entre las relaciones de poder reales y su capacidad de transformarse. De igual manera, la modernidad política, tanto en su forma liberal como socialista, se basa precisamente en la negación teórica y la supresión práctica de posibilidades. Lo que ofrece, en cambio, es una serie de representaciones: de quiénes somos como individuos y grupos, de lo que deberíamos y no deberíamos querer, de lo que podemos y no podemos hacer, pensar o llegar a ser. Los anarquistas del siglo XIX y principios del XX fueron los primeros en lanzar un ataque sistemático contra la modernidad política, no solo cuestionando su sistema de pensamientos, prácticas e instituciones representacionales, sino también ofreciendo formas alternativas de pensar y actuar. En esto, les siguieron Nietzsche, Foucault, Deleuze e innumerables otros, quienes, a su manera, han contribuido a una lucha continua para trascender la modernidad y adentrarse en la posmodernidad y la anarquía, el proceso de pensar, actuar y ser de otra manera. Hay mucho más que decir, escribir y hacer sobre este tema, pero por el momento espero habernos dado una idea de dónde hemos estado, dónde estamos ahora y hacia dónde –con suficiente determinación y creatividad y, sobre todo, lebens–lieben–podemos llegar.

Referencias

- Amster, R. (1998). 'El anarquismo como teoría moral: praxis, propiedad y lo posmoderno'. *Estudios Anarquistas* 6(2): 97–112.
- Bakunin, M. (1974). *Escritos selectos* (A. Lehning, ed.; S. Cox y O. Stephens, trad.). Nueva York: Grove Press.
- (1972). *Bakunin sobre la anarquía* (S. Dolgoff, ed. y trad.). Nueva York: Knopf.
- (1953). *La filosofía política de Bakunin* (GP Maximoff, ed.). Glencoe, IL: Free Press.
- Call, Lewis (2003). *Anarquismo posmoderno*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Carter, J., y Morland, D. (2004). «Anticapitalismo: ¿Somos todos anarquistas ahora?», en *Anti-Capitalist Britain* (J. Carter y D. Morland, eds.). Gretton, Cheltenham: New Clarion Press.
- Dancy, J. (2000). *Normatividad*. Londres: Blackwell.
- Deleuze, G. (1995). *Negociaciones* (M. Joughin, trad.). Nueva York: Columbia University Press.
- (1992). «¿Qué es un dispositivo?» En *Michel Foucault: Filósofo* (trad. de T. Armstrong). Nueva York: Routledge.

- (1990). *Expresionismo en la filosofía: Spinoza* (M. Joughin, trad.). Nueva York: Zone Books.
- (sin fecha). «Intelectuales y poder: Una conversación entre Michel Foucault y Gilles Deleuze». Recuperado el 15 de abril de 2010 de <<http://libcom.org/library/intellectuals-power-a-conversation-between-michel-foucault-and-gilles-deleuze>>.
- y Guattari, F. (1994). *¿Qué es la filosofía?* (H. Tomlinson y G. Burchell, trad.). Nueva York: Columbia University Press.
- (1988). *Spinoza: Filosofía práctica* (R. Hurley, trad.). San Francisco: City Lights Books.
- (1987). *Mil mesetas* (B. Massumi, trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1977). *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia* (R. Hurley, M. Seem y HR Lane, trad.). Nueva York: Viking Press.
- (1972). 'Deleuze y Guattari' s'expliquent...', *La Quinzaine Littéraire* 143 (junio): 16–30.
- y Parnet, C. (1987). *Diálogos* (H. Tomlinson y B. Haberjam, trad.). Nueva York: Columbia University Press.
- Dempsey, J., y Rowe, J. (2004). «Por qué el postestructuralismo es un cable de alta tensión para la izquierda». *Teoría radical/praxis crítica: ¿Marcando la diferencia más allá de la academia?* (D. Fuller y R. Kitchin, eds.). Praxis.

Ewing, AC (1947). *La definición del bien*. Londres: Macmillan.

- Feenberg, A., y Freedman, J. (2001). Cuando la poesía dominaba las calles: Los acontecimientos del Mayo francés de 1968. Albany, NY: SUNY Press.
- Foucault, M. (2003). «Tecnologías del yo». En *El Foucault esencial* (P. Rabinow y N. Rose, eds.). Nueva York: The New Press.
- (1986). *Historia de la sexualidad*, vol. 3: El cuidado del yo (R. Hurley, trad.). Nueva York: Random House.
- (1985). *Historia de la sexualidad*, vol. 2: Los usos del placer (R. Hurley, trad.). Nueva York: Random House.
- (1978). *Vigilar y castigar* (A. Sheridan, trad.). Nueva York: Pantheon.
- Gert, J. (2004). *Racionalidad bruta: normatividad y acción humana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldman, Emma (1998). *Emma Roja Habla* (AK Shulman, ed.). Nueva York: Humanity Books.
- Hamon, H. (1989). «68: ¿Auge y caída de una generación?», en *mayo del 68* (DL Hanley y AP Kerr, eds.). Londres: Macmillan Press.
- Hursthouse, R. (2002). *Sobre la ética de la virtud*. Nueva York: Oxford University Press.
- Kagan, S. (1997). *Ética normativa*. Westview Press.
- Korsgaard, C. (1996). *Fuentes de la normatividad*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kropotkin, Peter (2002). *Anarquismo: Una colección de escritos revolucionarios* (R. Baldwin, ed.). Nueva York: Dover.
- (1970). *Los panfletos revolucionarios de Kropotkin* (R. Baldwin, ed.). Nueva York: Dover.
- (1924). *Ética: Orígenes y desarrollos* (L. Friedland y J. Piroshnikoff, trad.). Dorset: Prism Press.
- Lunn, E. (1973). *El socialismo romántico de Gustav Landauer*. Berkeley: University of California Press.
- Malatesta, Errico (2001). *Anarquía*. Londres: Freedom Press.
- (1995). *La revolución anarquista*. Londres: Freedom Press.
- (1965). *Vida e ideas* (V. Richards, ed.). Londres: Freedom Press.
- McIntyre, A. (1984). *Tras la virtud*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Marx, K., y Engels, F. (1974). *El lector Marx–Engels* (R. Tucker, ed.). Nueva York: Norton.
- May, Todd (2005). *Gilles Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1995). *La teoría moral del postestructuralismo*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- (1994). *La filosofía política del anarquismo postestructuralista*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Nietzsche, F. (1991). *Amanecer* (RJ Hollingdale, trad.). Nueva York: Cambridge University Press.

— (1988). *Así habló Zaratustra* (W. Kaufmann, trad.). Nueva York: Penguin.

— (1974). *La gaya ciencia* (W. Kaufmann, trad.). Nueva York: Vintage Books.

— (1969). *Sobre la genealogía de la moral* (W. Kaufmann y RJ Hollingdale, trad.). Nueva York: Vintage Books.

Newman, Saul (2001). *De Bakunin a Lacan: Antiautoritarismo y la dislocación del poder*. Lanham, MD: Lexington Books.

Patton, P. (2000). *Deleuze y lo político*. Nueva York: Routledge.

Proudhon, P. J. (1989). *Sistemas de contradicciones económicas*. Londres: Pluto Press.

Sheehan, S. (2003). *Anarquismo*. Londres: Reaktion Books.

Slote, M., y Crisp, R. (1997). *Ética de la virtud*. Nueva York: Oxford University Press.

Smith, D. (2003). «Deleuze y la tradición liberal: normatividad, libertad y juicio». *Economía y Sociedad* 32(2) (mayo): 299–324.

Sosa, E., y Villanueva, E. (2005). *Normatividad*. Londres: Blackwell.

Spivak, G., y Ryan, M. (1978). 'Anarquismo revisitado: Una nueva filosofía'. *Diacritics* (junio): 66–79.

XVI. LA NECESIDAD IMPERFECTA Y LA CONTINUACIÓN MECÁNICA DE LA VIDA COTIDIANA: UNA POLÍTICA POSTANARQUISTA DE LA TECNOLOGÍA

Michael Truscello

En su reciente libro *Anarchy Alive! Anti-Authoritarian Politics from Practice to Theory* (¡Anarquía viva! Política antiautoritaria de la práctica a la teoría), Uri Gordon describe la "curiosa ambivalencia en la relación de los anarquistas contemporáneos con la tecnología" (Gordon, 2008: 109)¹⁵⁶. Por un lado, el anarquismo contemporáneo ha utilizado las tecnologías de la información y la comunicación (TIC)

156 Deseo agradecer a Rob Glover, quien me presentó los escritos de John Zerzan; a Karl Wierzbicki, quien me presentó los escritos de Hakim Bey; y a Duane Rousselle, cuyos comentarios enriquecieron el contenido de este artículo.

globales para promover la política antiautoritaria y organizar la acción directa contra la represión patrocinada por el Estado, contribuyendo también con varias formas de hacktivismo, desobediencia civil electrónica y jamming cultural (Juris, 2008); por otro lado, el anarcoprimitivismo, un rechazo sumario de la tecnología y la "megamáquina", sigue siendo una expresión prominente del anarquismo contemporáneo (por ejemplo, Jensen, 2006a, 2006b; Zerzan, 1994, 2002, 2005, 2008; Watson, 1997, 1998). El anarquismo clásico exhibió una ambivalencia similar, oscilando entre una crítica amarga impulsada por las experiencias del industrialismo y un optimismo casi ingenuo en torno al desarrollo científico y su papel facilitador en una sociedad poscapitalista (Gordon, 2008: 113). La cuestión de la tecnología en el anarquismo sigue siendo un tema omnipresente, pero poco teorizado. Si bien la historia completa de esta ambivalencia merecería un estudio extenso, en el limitado espacio aquí me propongo solo esbozar elementos de la ambivalencia contemporánea basada en la prominencia del anarcoprimitivismo, y cómo esa división podría superarse mediante el concepto de «necesidad imperfecta» (Oleson, 2007).

El 11 de septiembre de 2008, un jurado británico dictaminó que los activistas de Greenpeace que dañaron una central eléctrica de carbón en Kent tenían una excusa legítima para causar daños materiales y evitar el mayor daño del calentamiento global. En Estados Unidos y Canadá, esta

defensa se conoce como la «doctrina de la necesidad». J. C. Oleson afirma que «el potencial radical de la defensa [de la necesidad] sigue sin materializarse» (Oleson, 2007: 20); define la necesidad como «un rayo populista en un frasco, una fuerza jurídica fundamentalmente transformadora, una doctrina que proyecta una sombra revolucionaria» (2007: 29–30). La necesidad, en el sentido jurídico, también tiene una función comunicativa potencialmente revolucionaria:

Dado que la defensa del estado de necesidad cumple una función comunicativa –proporcionando al acusado un foro solemne para exponer sus puntos de vista, forzando una respuesta formal del gobierno e involucrando a los jurados y funcionarios del tribunal en el debate sobre la legitimidad de la ley violada–, la amplia disponibilidad de la defensa del estado de necesidad imperfecto también facilitaría este tipo de diálogo público. (Oleson, 2007: 39)

Una derivación de la defensa de la necesidad, la necesidad imperfecta, ofrece a los anarquistas lo que considero una forma teórica y pragmática generativa de insurrección posanarquista. La necesidad imperfecta enmarca la agencia en el sentido posestructuralista de ser distribuida, a través de su graduación de culpabilidad: «A diferencia de una defensa de la necesidad perfecta, en la que los jurados deben coincidir en que el desobediente es completamente culpable o completamente inocente, la defensa de la necesidad imperfecta admite la posibilidad de una

culpabilidad graduada» (Oleson, 2007: 39). La «necesidad imperfecta» y su correlativa «culpabilidad graduada» ofrecen a los anarquistas posibilidades epistemológicas y pragmáticas para describir y superar la ambivalencia hacia la tecnología en un ensamblaje social decididamente posanarquista.

El concepto de necesidad en este debate también se refiere a los medios por los cuales los revolucionarios podían sobrevivir en el contexto de una revolución continua. Este significado de necesidad dividió a los primeros socialistas. Los marxistas proponían el Estado como el medio por el cual se podía administrar la necesidad y la revolución podría persistir, y los anarquistas ofrecían la solución de las comunidades libres (Bookchin, 2004: 46). «El problema de la necesidad y el trabajo», escribe Bookchin, «nunca fue resuelto satisfactoriamente por ninguna de las dos doctrinas en el último siglo» (2004: 47). La propia solución de Bookchin era la «ecología social», que requería que la tecnología «reemplazara el reino de la necesidad por el reino de la libertad» (2004: 48), una propuesta que, con razón, fue recibida con burla por los anarcoprimitivistas. El problema de la necesidad en el período del capitalismo tardío está íntimamente ligado al problema de la tecnología, ya que la mayoría de las personas que viven en sociedades industriales dependen de sistemas tecnológicos masivos para su sustento, y dado que la población actual del planeta supera con creces la que podría mantenerse viviendo en

sociedades de cazadores–recolectores, el ideal primitivista. Rebelarse contra estos sistemas tecnológicos desde dentro de las sociedades industriales parecería un acto de autodestrucción; preservarlos sería una locura. Para los anarquistas, el problema de la sociedad tecnológica requiere, por lo tanto, una solución paradójica.

"Necesidad imperfecta", una de esas soluciones paradójicas, guía este capítulo en al menos tres maneras significativas: primero, la frase reconoce que la vida en las sociedades industriales está tan profundamente mediada por la tecnología, o lo que Jacques Ellul llamó el "fenómeno total" de la technique, que la existencia de la mayoría de los individuos depende de ello, y como resultado, oponerse al fenómeno total, como hacen los anarcoprimitivistas, conlleva una tendencia casi suicida o genocida (simultáneamente, aprobar el fenómeno total sin reservas es igualmente insano); por lo tanto, a pesar de la toxicidad de la tecnología moderna, puede ser necesario adoptar alguna tecnología mientras que simultáneamente se opone al autoritarismo y se promueve la desindustrialización; segundo, "necesidad imperfecta" significa una condición epistemológica en la que las estructuras socio–técnicas son contingentes y dependen de una trayectoria, y por lo tanto los espacios liminales de la resistencia anarquista deben adaptarse a formas indeterminadas pero históricas e ideológicas de opresión; esta necesidad se refiere a las condiciones cambiantes pero esenciales que posibilitan la

insurrección continua. Y, finalmente, la frase «necesidad imperfecta» posee una realidad legalista que ofrece la oportunidad de oponerse mediante constructos jurídicos, no para reforzar la hegemonía estatista de la ley, sino para generar tensiones discursivas dentro del Estado y su aparato hegemónico. En última instancia, la sociedad tecnológica debe ser impugnada, paradójicamente, mediante el uso limitado de la tecnología en una insurrección pluralista que abogue por la desindustrialización.

Como señala Uri Gordon, «Donde los críticos convencionales fracasan en última instancia [...] es en sus respectivas agendas de democratización tecnológica y en su reconciliación definitiva con la modernidad tecnológica como un proceso que puede gestionarse y controlarse, pero no cuestionarse fundamentalmente» (Gordon, 2008: 111). A continuación, considero a los críticos de la tecnología que, si bien no siempre respaldan el anarcoprimitivismo, sí muestran simpatía por el programa general de desindustrialización; entre estos críticos se encuentran David Watson, Bob Black, Langdon Winner y Uri Gordon.

El movimiento anarcoprimitivista –que contiene en su interior una variedad de anarquismos, como los anticivilizacionistas, los ecologistas profundos, los ambientalistas revolucionarios y los místicos de la Nueva Era– es para algunos simplemente la manifestación más reciente del Romanticismo en Occidente; sin embargo, dicha delimitación ignora la especificidad del entorno

contemporáneo, especialmente las formas catastróficas de degradación ambiental que ahora están bien documentadas y contra las cuales los primitivistas se alinean unánimemente; y, por lo tanto, una lectura puramente despectiva del anarcoprimitivismo es imprudente. La expresión contemporánea del anarcoprimitivismo se puede rastrear hasta pensadores de principios del siglo XX como Ellul y Lewis Mumford; sin embargo, sus diálogos más visibles surgieron en la década de 1980, con publicaciones como *Fifth Estate* (Millett, 2004). El movimiento promueve varias premisas básicas: la agenda de "reforma" de la izquierda no aborda el problema de raíz de la injusticia, la civilización misma, definida de diversas maneras. Los rasgos alienantes de la civilización pueden ubicarse en el advenimiento de la agricultura/domesticación (o, para John Zerzan, en el surgimiento de la cultura simbólica); la civilización agrícola permitió la división del trabajo y el surgimiento de estructuras políticas jerárquicas; existía una forma de «anarquía natural» cuando los humanos vivían en sociedades de cazadores–recolectores, las «sociedades opulentas originales», como se describe en la obra de los antropólogos Marshall Sahlins y Richard B. Lee. Para la mayoría de los anarcoprimitivistas, la sociedad tecnológica en la que vivimos ahora en Occidente debe ser destruida antes de que nos destruya a nosotros. Sin embargo, no todos los anarcoprimitivistas abogan por una solución tan inmediata y violenta, y la última parte de este capítulo examinará algunas de las teorías más matizadas. Una

política posanarquista de la tecnología debería estar abierta a múltiples prácticas.

Los anarcoprimitivistas centraron gran parte de sus críticas a finales de los años 90 en la ecología social de Murray Bookchin. Bookchin, un acérrimo crítico de Ellul, Ernst Juenger, la ecología profunda y el primitivismo –lo que él mismo describió como «anarquismo del estilo de vida» (Bookchin, 1995)– consideraba la tecnología como «el soporte estructural básico de una sociedad» (ibid.: 43) y abogaba por la adopción de la tecnología para «despertar el sentido de dependencia del hombre respecto del medio ambiente» (ibid.: 64) liberando a los seres humanos del trabajo servil. Creía que la tecnología informática «es capaz de asumir todas las tareas mentales onerosas y claramente poco creativas del hombre en la industria, la ciencia, la ingeniería, la recuperación de información y el transporte» (ibid.: 54). Esta tecnología descentralizada también sería capaz de satisfacer una forma de lo que Bookchin denominaba municipalismo libertario. «Una tecnología para la vida», escribió Bookchin, «se basaría en la comunidad; Debe adaptarse a la comunidad y al nivel regional (ibid.: 81). La ecología social de Bookchin influyó en los círculos ambientalistas; parecía reconocer y responder a la crisis ambiental que se desplegaba globalmente. Sin embargo, su programa de revolución social a través de la ecología olía a delirio tecnoutópico –¿inundar el campo con más tecnología acercaría de algún modo a los humanos a la naturaleza?– y

los primitivistas reconocieron rápidamente la problemática comprensión de la tecnología por parte de Bookchin.

En *Beyond Bookchin: Preface for a Future Social Ecology* (Más allá de Bookchin: Prefacio para una ecología social futura), el neotribalista David Watson cuestionó la solidez de la creencia de Bookchin de que las condiciones para una sociedad libre podrían surgir de "técnicas creadas por el propio capitalismo industrial moderno" (Watson, 1997: 119):

Es simplemente confuso ver una sociedad liberadora como el resultado imprevisto de las técnicas producidas bajo el capitalismo, como lo ha hecho Bookchin desde el principio, y luego presentar las técnicas como poco más que receptores pasivos de las intenciones e interacciones humanas. (Ibíd.: 120)

Bookchin pone demasiado énfasis en la sociedad en la que surgen las tecnologías (ibid.: 122), y la «noción de un ámbito distinto de relaciones sociales que determina [esta] tecnología no solo es ahistórica y adialéctica, sino que refleja una especie de esquema simplista de base/superestructura» (ibid.: 124). La visión de Bookchin del progreso «resulta indistinguible de la versión marxista habitual» (ibid.: 129), y su descripción de la tecnología que ahorra mano de obra encajaría a la perfección en las páginas de la revista *Wired*.

El abolicionista laborista Bob Black atacó la reverencia de Bookchin por el trabajo y demolió sus argumentos a favor de la ecología social en su influyente texto posizquierdista, *Anarchy after Leftism* (Anarquía después del izquierdismo, 1997). Black, quien no se identifica como primitivista, pero cree que hay mucho que aprender de ellos (ibid.: 107), señaló que el avance tecnológico tiende a aumentar la cantidad de trabajo, a la vez que disminuye la calidad de la experiencia laboral: «A mayor tecnología, menores salarios y menor fuerza laboral» (ibid.: 134). La anarquía posizquierdista, a diferencia del bookchinismo, si bien no necesariamente rechaza, al menos desconfía de «la promesa liberadora, crónicamente incumplida, de la alta tecnología» (ibid.: 143–144)¹⁵⁷.

La fe de Murray Bookchin en la tecnología refleja una comprensión ingenua de esta, que prioriza la sociedad en la que emerge la tecnología sobre la capacidad ideológicamente productiva de los sistemas tecnológicos; o, como escribe David Watson, «Reducir el problema a quién “usará” la tecnología es, sin duda, una versión de la ideología

157 El anarquismo posizquierdista de Black converge con el posanarquismo al menos en un sentido amplio: la creencia de que las tácticas e ideas de la izquierda han fracasado manifiestamente y son inadecuadas para las formas contemporáneas de opresión. En ocasiones, los primitivistas parecen hacerse eco de los fracasos de la izquierda, en lugar de trascenderlos. Por ejemplo, los posanarquistas recomiendan múltiples puntos de insurrección, en lugar de la tradicional oposición centrada en un solo tema. En el campo anarcoprimitivista, por el contrario, se encuentran ejemplos inquietantes de esta crítica de la política identitaria llevada al extremo.

de la neutralidad tecnológica» (1997: 125); es necesario reconocer «la organización social y las dependencias generadas por la tecnología de masas» (ibid.: 144). La tesis de la «neutralidad» fue desacreditada por Langdon Winner, entre otros, en su obra clásica «Tecnología autónoma: Técnicas fuera de control como tema en el pensamiento político» (1978). Winner reconoció, siguiendo a Ellul, que la tecnología es una «totalidad vasta, diversa y ubicua que se sitúa en el centro de la cultura moderna» (ibid.: 9), y, siguiendo nuevamente a Ellul, que debemos reconocer la «autosuperación de la técnica», los «elementos de dinamismo, necesidad e ineluctabilidad incorporados a los orígenes del proceso» de racionalidad tecnológica (ibid.: 65).

El sistema de técnicas de masas tiende a derivar hacia un desarrollo autorreforzado, una forma de retroalimentación positiva. Como escribe Uri Gordon: «La tesis de la neutralidad ha sido rechazada porque ignora cómo la estructura técnica o de diseño del entorno de las personas delimita sus formas de conducta y relación» (2008: 115). En otras palabras, «Hay momentos en que no se puede tomar una decisión [sobre el desarrollo tecnológico] y en que no se puede detener la deriva de los acontecimientos» (Winner, 1978: 71); al mismo tiempo, la autosuperación no es un proceso de absoluta inevitabilidad. El problema de los estudios contemporáneos sobre tecnología es que, con demasiada frecuencia, depositan demasiada confianza en la

capacidad de los individuos o grupos para intervenir y controlar los sistemas tecnológicos.

Winner ve una paradoja en la evolución de la tecnología, una paradoja que él llama «determinismo voluntario» (1978: 99). Esta paradoja describe las decisiones que tomamos en un contexto de «deriva tecnológica» (ibid.: 88). La tecnología influye considerablemente en las restricciones de nuestras decisiones, «impone límites a lo posible y lo necesario» (ibid.: 81). Dichas restricciones a nuestras necesidades y deseos se vuelven «altamente específicas» una vez que se adopta una «forma técnica particular» (ibid.: 84), lo que produce una condición de «necesidad a través de una deriva sin rumbo» (ibid.: 89); la informática ubicua en Occidente es un ejemplo de una forma técnica específica que a menudo dicta necesidades y delimita deseos. La tecnología nunca es neutral; en cambio, es «un entorno: una totalidad de medios que nos encierra en su automatismo de necesidad, producción y desarrollo exponencial» (Watson, 1998: 121). Una política tecnológica postanarquista debe teorizar sus límites –sus necesidades y deseos– como inherentemente imperfectos, contruidos discursivamente dentro del flujo de la deriva tecnológica, para nunca perfeccionarse en un estado utópico de fijeza. Winner reconoció que las decisiones más importantes en la sociedad tecnológica «abordan las necesidades que surgen de una configuración existente de asuntos técnicos» (1978: 258), en

particular si dichos asuntos técnicos afectan la supervivencia de los individuos dentro del sistema (ibid.: 273).

La percepción que Winner tenía de la inutilidad de las reformas contemporáneas a la sociedad tecnológica hace 30 años también podría explicar por qué, 30 años después de su texto clásico, algunos anarquistas han recurrido, quizás por desesperación, al primitivismo en busca de respuestas. Winner sugirió una forma de «ludismo epistemológico», o un «método de desmantelamiento cuidadoso y deliberado de las tecnologías», como «una forma de recuperar la sustancia enterrada sobre la que se asienta nuestra civilización» (ibid.: 330). David Watson sugiere que el ludismo de Winner

podría ayudarnos a romper las estructuras de la vida cotidiana y a recuperar el significado del aparato de fabricación de significados de los medios de comunicación, renovar un discurso humano basado en la comunidad, la solidaridad y la reciprocidad, y destruir la deferencia universal hacia las máquinas, los expertos y la información. (Watson, 1998: 145)

En un sentido sencillo, «abolir la técnica de masas significa aprender a vivir de otra manera, algo que las sociedades han hecho en el pasado y que pueden aprender a hacer de nuevo» (ibid.: 144). Para tener éxito, argumenta Watson, no necesitamos intentar un retorno literal a modelos pasados como los de los antiguos griegos o los nativos americanos;

más bien, necesitamos modelar nuestra respuesta a la técnica de masas según «el énfasis griego en la armonía, el equilibrio y la moderación, y el obstinado deseo de los indígenas de resistir la dependencia» (ibid.: 140).

La postura de Uri Gordon sobre la tecnología es igualmente muy afín a la orientación primitivista, aunque no cree que el primitivismo pueda ser la base de un enfoque amplio (2008: 110). Su agudo comentario sobre tecnología y anarquismo está precedido por una torpe discusión sobre la cuestión de si estar a favor o en contra del primitivismo, que concluye manteniéndose en gran medida neutral respecto al primitivismo (ibid.: 110), una disposición insatisfactoria que parece deberse en gran medida al carácter divisivo del primitivismo dentro de los círculos anarquistas y no a las ideas primitivistas en sí. El excelente resumen de Gordon sobre anarquismo y tecnología, que utiliza a Winner como fundamento de las ideas anarquistas contemporáneas sobre la tecnología, construye una política anarquista de la tecnología sobre la distinción entre técnica, definida aquí como una aplicación particular del conocimiento, y tecnología, definida como la aplicación recursiva de técnicas (ibid.: 120). Partiendo de la idea de que la técnica debe extraerse «de su sublimación en progreso» como un «proyecto social de desarrollo racionalizado de excedentes y capacidades», Gordon concluye que los anarquistas «tendrán que afrontar la situación» y adoptar un «proceso de descentralización que supone un retroceso tecnológico

considerable» (2008: 127). Así pues, si bien Gordon introduce sus observaciones sobre la tecnología con un gesto de neutralidad respecto al primitivismo, concluye que «al menos cierto grado de abolicionismo tecnológico debe incorporarse al horizonte de la política anarquista» (ibid.: 128). Al igual que Watson, Gordon también aboga por el «resurgimiento del conocimiento tradicional» (ibid.: 137).

La sabiduría colectiva de Watson, Black, Winner y Gordon sugiere una política tecnológica posanarquista basada en la necesidad imperfecta, es decir, en el programa necesario de desindustrialización y descentralización, combinado con un uso desilusionado de ciertas tecnologías, a medida que los movimientos antiautoritarios intenten distanciarse de la dependencia tecnológica y proveer sustento con la menor conexión posible con las necesidades generadas por la deriva tecnológica sin rumbo. (El filósofo John Clark ofrece una lista más detallada de las cualidades de las posibles tecnologías anarquistas; véase Clark, 1985: 197).

Naturalmente, esta no es la primera vez que activistas y académicos promueven el concepto de tecnología en armonía con la naturaleza. Clark, por ejemplo, enumera diversas teorías famosas que exigen la consonancia entre los seres humanos y la naturaleza: «lo que Illich llama “herramientas convivenciales”, Schumacher lo denomina “tecnología intermedia” y Bookchin (quizás de forma más adecuada) lo describe como “tecnología liberadora” o “ecotecnología”» (ibid.: 196). La principal diferencia entre

estas teorías y una política tecnológica posanarquista reside en los supuestos antihumanistas y antifundacionalistas del posanarquismo, distinciones importantes, al menos por las formas en que posibilitan una afinidad entre las tecnologías posanarquistas y el biocentrismo del ambientalismo revolucionario (Best y Nocella, 2006).

Si bien la comprensión de Bookchin de la tecnología prioriza la sociedad en la que emerge y postula una teleología esencialmente humanista como el punto final del progreso –«el verdadero problema que enfrentamos hoy es [...] si [la tecnología] puede ayudar a humanizar la sociedad» (Bookchin, 2004: 48)–, una política postanarquista de la tecnología, con elementos de la crítica anarcoprimitivista, corregiría estos descuidos articulando un modelo de desarrollo tecnológico claramente histórico, sociotécnico y antihumanista. El enfoque postestructuralista de la mayor parte del postanarquismo proporciona una sólida base teórica para explorar la tecnología en un contexto global. Al igual que las concepciones postestructuralistas contemporáneas de la tecnología, el postanarquismo sostiene que no existe un centro de poder, solo prácticas de poder que se entrecruzan (May, 1994: 11). Pero también existen potencialidades radicales en una lectura postanarquista de la tecnología basada en su antifundacionalismo y antihumanismo. La característica principal que deseo añadir a estas teorizaciones es lo que podría llamarse la táctica neoprimitivista: la posibilidad de

que una razón para usar la tecnología sea la de poder abolirla o destruirla. Esto, por supuesto, es solo una táctica a corto plazo, no una estrategia a largo plazo, que debería incluir, en mi opinión, características de lo que Michael Schmidt y Lucien van der Walt llaman «anarquismo de masas» (2009: 20).

En el ethos primitivista de John Zerzan, el pensamiento posmoderno/postestructuralista, como el de Fuller, Wark y Guattari, es antitético a todo lo natural, ético e íntimo. Su aversión por la cultura posmoderna a veces conduce a la caricatura y a menudo produce lecturas selectivas. Para Zerzan,

El posmodernismo [...] lleva la impronta de un período de conservadurismo y expectativas reducidas [...] El posmodernismo nos dice que no podemos comprender la totalidad; de hecho, que el deseo de una visión general de lo que sucede afuera es malsano y sospechoso, incluso totalitario [...] Escéptico respecto a las afirmaciones y los resultados de sistemas de pensamiento previos, el posmodernismo ha desechado prácticamente todo deseo o esperanza de comprender la realidad tal como la experimentamos. El posmodernismo político abandona la «arrogancia» de intentar descifrar los orígenes, la lógica, la causalidad o la estructura del mundo en el que vivimos [...] El posmodernismo celebra los flujos evanescentes, un estado sin límites, lo transgresor. En el mundo real, sin

embargo, esto se traduce en una aceptación del libre movimiento del capital, la experiencia de la novedad del consumidor [...] La contraparte política del posmodernismo es el pragmatismo, el liberalismo cansado que se adapta a la norma degradada. (2002: 165–7)

Pero si bien es cierto que el posmodernismo es escéptico de las metanarrativas (Lyotard, 1984), a menudo asociando la totalidad epistemológica con el totalitarismo, es absurdo equiparar todas las formas de escepticismo, incluso el relativismo filosófico, con un desapego completo de cualquier tipo de realidad o aplicación material. Zerzan reduce una extensa tradición filosófica, que se puede rastrear hasta los antiguos sofistas o Hume o Nietzsche, a un insulto conciso. Por ejemplo, Zerzan afirma: "El posmodernismo se predica sobre la tesis de que la atmósfera simbólica que todo lo envuelve, sin fundamento e ineludible, está hecha de significantes cambiantes e indeterminados que nunca pueden establecer un significado firme" (2008: 73). Contrariamente a la afirmación central de Zerzan sobre el posmodernismo, no es un ethos derrotista el que deshace el significado en el nihilismo. En cambio, como escribió el ultradeconstruccionista Jacques Derrida, «en lugar de destruir, también era necesario comprender cómo se constituía un “conjunto” y reconstruirlo para este fin» (Derrida, 1988: 2). En cierto modo, la disputa anarcoprimitivista sobre la tecnología y el posmodernismo

comparte la misma dinámica que las llamadas Guerras de la Ciencia de la década de 1990, una batalla de los libros que culminó en el engaño de Alan Sokal (Truscello, 2001). En última instancia, para Zerzan, solo hay una pregunta significativa: ¿Estás del lado de la Naturaleza? Para el posanarquismo, hay más de una respuesta.

Un periodista alemán, frustrado por la incapacidad de los alemanes conscientes para detener el nazismo en la década de 1930, atribuyó esta incapacidad a la «continuación mecánica de la vida cotidiana normal» (citado en Scott, 2007: 243–4). Espero que esta frase resuene en los anarquistas y su ambivalencia respecto a la tecnología en al menos dos sentidos: primero, «mecánico» puede significar «rutinario» o «irreflexivo», y una política tecnológica posanarquista debería ser disruptiva, creativa y reflexiva; segundo, «continuación mecánica» puede referirse al alcance generalizado de sistemas tecnológicos complejos y masivos en las sociedades industriales, y esta situación parece ser la principal, aunque no la única, barrera para una verdadera oposición antiautoritaria en Occidente.

La tecnicidad de la vida cotidiana, la naturalización de sistemas tecnológicos complejos, el fenómeno total de la sociedad tecnológica, no puede ser criticado y desmantelado desde una única posición de insurrección, sino que debe ser confrontado desde múltiples nodos dispares en una red de orientación comunicativa y estratégica. En las sociedades industriales, solo una

multiplicidad de discontinuidades mecánicas en la vida cotidiana puede fomentar condiciones consonantes con la política anarquista. La frase con la que introduje este tema y dirigí este capítulo –necesidad imperfecta– encapsula una orientación hacia el discurso y diseño autoritario sociotécnico; la “necesidad imperfecta” es una tendencia totalizadora paradójica más que una fijeza categórica; en este sentido, la necesidad imperfecta puede tener mucho en común con el concepto de “universalidades inestables” de Saul Newman, que él ve como la lógica indicativa del movimiento de globalización anticorporativa (Newman, 2007: 181).

Teniendo presente esta tendencia, la inclinación de una trayectoria posanarquista debería converger con al menos dos discursos esenciales, pero desatendidos: la congruencia del anarquismo, la globalización anticorporativa y el ambientalismo (Curran, 2006); y el ambientalismo del Tercer Mundo (Peritore, 1999; Guha, 2000). La orientación anarcoprimitivista es un componente defectuoso, pero importante, de los discursos anarquistas contemporáneos sobre la tecnología; sin embargo, sus supuestos adolecen de una preponderancia del privilegio blanco occidental, una idealización de las sociedades de cazadores–recolectores (Bird–David, 1992; Kaplan, 2000) y un déficit de pensamiento pragmático.

Referencias

- Best, Steven, y Nocella, Anthony J. II (2006). «Un fuego en las entrañas de la bestia: El surgimiento del ambientalismo revolucionario». En Steven Best y Anthony J. Nocella II (eds.). Encendiendo una revolución: Voces en defensa de la Tierra. Oakland, CA: AK Press.
- Bird-David, N. (1992). «Más allá de la “sociedad opulenta original”: Una reforma culturalista». *Antropología actual* 33(1): 25–47.
- Black, Bob (1997). *Anarquía después del izquierdismo*. Columbia, MO: Biblioteca Alternativa de Columbia.
- Bookchin, Murray (2004). *Anarquismo pos-escasez*. Oakland, CA: AK Press.
- (1995). *Anarquismo social o anarquismo de estilo de vida: Un abismo insalvable*. Oakland, CA: AK Press.
- Clark, John (1985). *El momento anarquista: Reflexiones sobre cultura, naturaleza y poder*. Montreal: Black Rose Books.
- Curran, G. (2006). *Disidencia del siglo XXI: anarquismo, antiglobalización y ambientalismo*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Derrida, Jacques (1988). «Carta a un amigo japonés». En D. Wood y R. Bernasconi (eds.). *Derrida y la diferencia*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

- Gordon, Uri (2008). ¡Anarquía viva! Política antiautoritaria de la práctica a la teoría. Ann Arbor, MI: Pluto Press.
- Guha, Ramachandra (2000). Ambientalismo: Una historia global. Nueva York: Longman.
- Jensen, Derrick (2006a). Fin del juego, vol. 1: El problema de la civilización. Nueva York: Seven Stories Press.
- (2006b). Fin del juego, vol. 2: Resistencia. Nueva York: Seven Stories Press.
- Juris, Jeffery S. (2008). El futuro de las redes: Los movimientos contra la globalización corporativa. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.
- Kaplan, D. (2000). «El lado oscuro de la “sociedad opulenta original”». Revista de Investigación Antropológica 56(3): 301–24.
- Lyotard, Jean–François (1984). La condición posmoderna: Un informe sobre el conocimiento. Manchester: Manchester University Press.
- May, Todd (1994). La filosofía política del anarquismo postestructuralista. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Millett, Steve (2004). «La tecnología es capital: La crítica de Fifth Estate a la megamáquina». En J. Purkis y J. Bowen (eds.). Anarquismo cambiante: Teoría y práctica anarquista en una era global. Manchester: Manchester University Press.

- Newman, Saul (2007). Universalidades inestables: Postestructuralismo y política radical. Manchester, Reino Unido: Manchester University Press.
- Oleson, JC (2007). 'Ahogar el mundo: Necesidad imperfecta y revolución cultural total', *Unbound* 3(19): 20–104.
- Peritore, N. Patrick (1999). *Ambientalismo del Tercer Mundo: Estudios de Caso del Sur Global*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Schmidt, Michael, y Walt, Lucien van der (2009). *Llama Negra: La política de clase revolucionaria del anarquismo y el sindicalismo*. Oakland, CA: AK Press.
- Scott, Peter Dale (2007). *El camino al 11-S: Riqueza, imperio y el futuro de Estados Unidos*. Berkeley: University of California Press.
- Truscello, Michael (2001). «El disfraz de la mente estadounidense: La construcción retórica del ethos científico en las guerras científicas». *Rhetoric Review* 20(3/4): 329–50.
- Watson, David (1998). *Contra la Megamáquina*. Brooklyn, NY: Autonomedia.
- (1997). *Más allá de Bookchin: Prefacio para una ecología social futura*. Brooklyn, NY: Autonomedia.
- Winner, Langdon (1978). *Tecnología autónoma: Técnicas fuera de control como tema de pensamiento político*. Cambridge, MA: MIT Press.

Zerzan, John (2008). El crepúsculo de las máquinas. Los Ángeles: Feral House.

— (2005). Contra la Civilización: Lecturas y Reflexiones. Los Ángeles: Feral House.

— (2002). Corriendo en el vacío: La patología de la civilización. Los Ángeles: Feral House.

LOS COLABORADORES

Jason Adams es candidato a doctorado en ciencias políticas en la Universidad de Hawái y en medios y comunicación en la Escuela Europea de Posgrado. Es el anfitrión del servidor de correo electrónico postanarquista, donde se reúnen algunos de los pensadores anarquistas y postestructuralistas más influyentes de la actualidad. También creó y administra el sitio web Postanarchism Clearinghouse. Dos de sus artículos se publicarán en las antologías postanarquistas en alemán y español.

Alan Antliff, titular de la Cátedra de Investigación de Canadá en Historia del Arte en la Universidad de Victoria, es autor de *Anarchist Modernism: Art, Politics, and the First American Avant-Garde* (2001) y *Art and Anarchy: From the Paris Commune to the Fall of the Berlin Wall* (2007), y editor de *Only a Beginning* (2004), una antología documental de escritos y activismo anarquista en Canadá.

Hilton Bertalan es doctorando en sociología en la Universidad de York. Sus intereses incluyen la sexualidad, la teoría queer, los movimientos por la justicia global, la teoría

postestructuralista, el amor y las conexiones que estas áreas tienen con el anarquismo y cómo podrían aprender de él.

Hakim Bey ha escrito historias de la piratería, el sufismo, los "Asesinos" y el anarquismo espiritual en la América colonial, incluyendo *Pirate Utopias* (Autonomedia, 1997), *Sacred Drift: Essays on the Margins of Islam* (City Lights, 1993) y *Scandal: Essays in Islamic Heresy* (Autonomedia, 1993).

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 en 2007 al mejor artículo en el campo de los Estudios Buffy.

Richard JF Day es profesor asociado en la Queen's University (Canadá). Su tesis doctoral fue publicada por University of Toronto Press con el título "Multiculturalismo e Historia de la Diversidad Canadiense" (2000). Su trabajo posterior se centra en la cuestión más amplia de la articulación de los sujetos sociales con identidades grupales, como las que ofrecen las naciones, los estados y las corporaciones capitalistas. Uno de sus libros más recientes y con mayor acogida fue "Gramsci ha muerto: Corrientes

anarquistas en los nuevos movimientos sociales" (Between the Lines, 2005). Mantiene el compromiso de fortalecer las formas cooperativas de organización social siempre que sea posible.

Süreyya Evren es un escritor que trabaja en literatura, arte contemporáneo y política radical, con especial atención al anarquismo posestructuralista turco. Es investigador de posgrado en la Universidad de Loughborough y colabora con revistas como New Formulations, Anarchist Studies, Framework, Springerin y, más recientemente, Fifth Estate. Actualmente es editor jefe de Siyahi, una revista que sirve de plataforma para la teoría, la cultura, el arte y la política contemporáneos.

Antón Fernández de Rota es investigador en antropología y sociología en la Universidade da Coruña. Se interesa por el estudio de la subjetividad, la identidad, el postestructuralismo y los movimientos sociales.

Benjamin Franks es profesor de filosofía política y social en la Universidad de Glasgow. Sus conferencias incluyen «Futuros imaginados», que explora la relación entre la ciencia ficción y el pensamiento utópico. Uno de sus libros más populares es «Alianzas rebeldes: Los medios y los fines de los anarquismos británicos contemporáneos» (AK Press, 2006).

Jamie Heckert es activista político y autor de diversas obras sobre anarquismo y sexualidad. Participa en diversos proyectos, entre ellos los Laboratorios de Conocimiento, una serie de eventos de investigación basados en principios de código abierto. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Edimburgo en 2005 por su investigación sobre la crítica anarquista de la orientación sexual como efecto continuo de las relaciones cotidianas de representación similares a las estatales.

Sandra Jeppesen es una activista anarquista y escritora residente en Toronto. Obtuvo su doctorado en Lengua y Literatura Inglesas en 2005 en la Universidad de York y actualmente es profesora en la Universidad Concordia.

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 de *Nuevas Perspectivas sobre el Anarquismo* (con Shane Wahl, 2009) y *Deleuze y la Ética* (con Daniel Smith, 2010).

Andrew M. Koch es actualmente profesor asociado de filosofía política en la Universidad Estatal de los Apalaches en Boone, Carolina del Norte. Es autor de varias obras sobre anarquismo, postestructuralismo y los vínculos entre la epistemología y las ideas políticas. Una de sus contribuciones más recientes apareció en la publicación de *Autonomea*, ampliamente debatida, «¡No soy un hombre,

soy dinamita!» (2005). Otra obra reciente es «Conocimiento y construcción social» (Lexington Books, 2005).

Todd May obtuvo su doctorado en la Universidad Estatal de Pensilvania en 1989 y desde entonces ha sido profesor de filosofía en la Universidad de Clemson. Es reconocido por su participación en el desarrollo de la filosofía política del posanarquismo, junto con Saul Newman. Su libro de 1994, "La filosofía política del anarquismo postestructuralista" (Penn State Press), fue la primera obra, desde su entrega en 1989 a *Philosophy and Social Criticism* "¿Es anarquista la teoría política postestructuralista?", en combinar explícitamente la teoría posestructuralista y la anarquista. Sus otros libros filosóficos aclamados se centran en la obra de Michel Foucault, Gilles Deleuze y, más recientemente, Jacques Rancière. Se dice que su obra busca una conexión entre los estilos filosóficos angloamericano y continental que se desarrollaron a principios del siglo XX.

Tadzio Mueller es profesor de ciencias políticas, relaciones internacionales y economía política internacional en el departamento de ciencias sociales de la Universidad de Kassel. Obtuvo un doctorado en relaciones internacionales por la Universidad de Sussex, Brighton (2007); su tesis, «Otros mundos, otros valores: Prácticas alternativas en el movimiento anticapitalista europeo », recibió el apoyo del Consejo Británico de Investigación Económica y Social (BRC). Paralelamente a su labor académica, mantiene un compromiso activo con el movimiento altermundialista.

Saul Newman es investigador asociado en política en la Universidad de Australia Occidental. 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). También ha escrito sobre Stirner, Foucault, Nietzsche y Deleuze. Su libro más reciente, publicado por Edinburgh University Press, se titula "La política del postanarquismo".

Duane Rousselle es fundador y editor de la revista *Anarchist Developments in Cultural Studies* y bibliotecario del proyecto «La Biblioteca Anarquista». Ha publicado en la *Revista Internacional de Estudios Žižek*.

Michael Truscello es profesor adjunto de inglés en la Universidad Mount Royal de Calgary. Sus publicaciones aparecen en revistas como *Postmodern Culture*, *Technical Communication Quarterly*, *Rhetoric Review*, *TEXT Technology* y *Cultural Critique*. Actualmente trabaja en un libro sobre el papel de la tecnología en la tradición anarquista.

AGRADECIMIENTOS

Duane Rousselle: Quisiera agradecer a Jason Adams por su invaluable ayuda para proporcionar la infraestructura y la motivación necesarias para este proyecto; a Aragorn! por su amistad y apoyo en la realización de este y otros proyectos; a Süreyyya Evren por participar en largas conversaciones nocturnas sobre postanarquismo y por su apoyo y esfuerzo durante el tedioso proceso de edición; a Uri Gordon, Saul Newman y Stevphen Shukaitis por sus consejos y orientación; a Richard J.F. Day, quien me salvó de tres desastres que casi me salvan; a Mohammed Jean–Veneuse por enseñarme el valor y el significado de la amistad; al Departamento de Sociología de la Universidad de Nuevo Brunswick por su amable donación de \$50 para los costos de reimpresión y permisos de este libro; A la Facultad de Artes de la Universidad de Nuevo Brunswick, por su amable donación de 150 \$ para cubrir los costos de reimpresión y permisos de este libro; a Pluto Press (especialmente a David Castle y Will Viney), cuyo apoyo ha sido un placer; a todos los colaboradores por creer en el proyecto y hacer realidad este libro, especialmente a quienes trabajaron conmigo para producir material original; y, por último, pero no menos

importante, a Joady Jardine, mi estrella del baile, por su inagotable apoyo e inspiración.

Süreyya Evren: Quisiera agradecer a mis camaradas posanarquistas en Turquía, especialmente a Erden Kosova y Bülent Usta, quienes me han acompañado durante los últimos 15 años, ayudándome a transformar mi política posanarquista en un enfoque general de la cultura; a todos los posanarquistas del mundo que he conocido en persona; a Jason Adams, Saul Newman y Lewis Call por su compromiso con la filosofía posanarquista a pesar del auge de los debates; y a Duane Rousselle por nunca rendirse con este proyecto. También quiero agradecer a Ruth Kinna y a Dave Berry, de la Universidad de Loughborough, por hacer posible que trabajara en todos estos temas en un ambiente académico acogedor y por estar siempre ahí cuando necesitaba consejo; a mi camarada «antipostanarquista» Alex Pritchard, por mantener siempre vivo el espíritu colectivo anarquista; y a Matt Wilson, el anarquista antitabú de Loughborough, por todo su apoyo y amistad. Por último, a todos los que esperan la fiesta que celebraremos en mi casa cuando el libro llegue a las librerías: mis pequeños, Yaz y Ada, y mi querido Neval...