





**Prácticas libertarias y
movimientos anticapitalistas**
Devenir revolucionario de las colectividades en ruptura



**Prácticas libertarias y
movimientos anticapitalistas**
Devenir revolucionario de las colectividades en ruptura

HUGO MARCELO SANDOVAL VARGAS





Esta licencia permite copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:



Atribución — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).



No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.



Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Este libro tiene una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraderivada 2.5 México License. Para consultar las condiciones de esta licencia se puede visitar: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/mx/>

© Hugo Marcelo Sandoval Vargas

© Grietas Editores



Prácticas libertarias y movimientos anticapitalistas Devenir revolucionario de las colectividades en ruptura

© Grietas Editores

Diseño de la colección y diseño de portada: Postof

Diagramación: Carlos Martínez Merales

Corrección: Nancy Rubio

Este libro ha pasado por un estricto proceso de dictaminación.

ISBN: 978-607-9326-02-9

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

Grietas Editores

Las grietas son accidentes en la historia geológica del planeta, dan cuenta de los momentos excepcionales y de transformación que ha vivido la Tierra. En el mundo social, las grietas son actos de creación contra la dominación; significan el espacio y el tiempo donde la ruptura y la crisis emergen producto del antagonismo social.

Las grietas irrumpen la historia plana del Estado y el capitalismo; son, al mismo tiempo, las cicatrices —el dolor— y la insubordinación —la dignidad— de los de abajo. Cuando las grietas se encuentran, descentralizadas y transversalmente, desgarran la placa tectónica de la sociedad heterónoma y proyectan una sociedad autónoma.

Así el horizonte de Grietas Editores es ser, al mismo tiempo que una pequeña grieta, un proyecto editorial en el que se publiquen textos e imágenes de esas experiencias-grietas del pasado y el ahora. Se trata de una labor encaminada a la reflexión sobre las prácticas y el pensamiento que ayer y hoy se proponen contribuir a la creación de un mundo donde quepan muchos mundos.



Índice

Introducción	13
Primera Parte	
Pensamiento crítico y memoria insumisa. Crisis, negatividad e insubordinación	
I. Acercamientos a contrapelo a las colectividades en ruptura. Una apuesta por pensar de modo no-estatal	29
A. Historia a contrapelo: La actualización de los pasados marginales	37
B. Sociedad instituyente y pensamiento no-estatal. Estado de excepción y conflicto social	60
II. Investigación militante y caminar-preguntando. Reflexiones desde la crítica, el conflicto y la lucha	85
A. Pensamiento crítico y rupturas emergentes	91
B. Caminar en incertidumbre: Interrogación, reflexión y rememoración	112
III. El horizonte anarquista en el ahora-tiempo. Un hacer-pensar rebelde	133
A. Reflexiones libertarias contra la dominación	140
B. Nociones-prácticas anarquistas. Creación de una existencia en ruptura	158
IV. La revolución social en el tiempo actual. Antagonismo social y horizontes de autonomía	183
A. La revolución mundial de los trabajadores: lucha de clases y acción directa	189
B. 1968: la irrupción de una imagen rebelde	212
C. Constelación de luchas anticapitalistas en el ahora-tiempo	222

Segunda Parte
Irrupciones libertarias en el tiempo actual

I. Horizonte libertario y zapatismo.	
Tierra, comunidad y autonomía	237
A. La práctica zapatista. Mandar-obedeciendo y auto-organización de los pueblos	244
B. Vivir la autonomía en los hechos. El autogobierno y las comunidades indígenas en rebeldía	256
II. Del movimiento anti-neoliberal a los indignados y ocupas: resonancias del anarquismo	267
A. Las luchas anti-neoliberales: entre las protestas y las asambleas	273
B. Ocuparlo todo. Instantes de ruptura para crear crisis en el capitalismo	284
III. Contracultura libertaria y negación de la sociedad del espectáculo. Alteridad y resistencia	297
A. Irrupción del punk. Anti-arte y ¡hazlo tú mismo!	302
B. El movimiento anarcopunk en Guadalajara. Resistir y crear autonomía	310
IV. Espacios-tiempos de autogestión y lucha.	
Prácticas antagónicas para dejar de ser lo que somos	333
A. La emergencia de formas de hacer política anticapitalistas en el ahora-tiempo	339
B. Imaginarios y potencialidades para la autogestión generalizada	348
Bibliografía	355

Cuando la multitud hoy muda,
ruja como el océano,
dispuesta a morir,
la Comuna surgirá.

Volveremos, multitud sin número,
vendremos por todos los caminos,
espectros vengadores saliendo de la sombra,
vendremos estrechándonos de las manos.

La muerte llevará el pendón;
la bandera negra rizada por la sangre;
y, púrpura florecerá la tierra,
libre bajo el cielo llameante.

Louise Michel, Canción de las prisiones

El placer de ser uno mismo y de gozar de todo,
pasa por el placer de destruir de manera total
lo que nos destruye cada día.

Raoul Vaneigem



INTRODUCCIÓN

El anarquismo, pensado como un movimiento que ha desplegado procesos de antagonismo social, luchas, insurrecciones, huelgas y revoluciones, tiene un devenir de largo aliento, emergió a mediados del siglo XIX en Europa, en el contexto de las revoluciones europeas de 1848 y se cristalizó en la Primera Internacional (Schmidt y van der Walt, 2009). Pronto se extendió por toda América y partes de Asia, como China, Japón y Corea. En América Latina, en la década de 1860, comenzó a manifestarse en conflictos generados por los artesanos, los pueblos indígenas y los primeros obreros.

En tanto pensamiento y práctica, movimiento de resistencia y horizonte ético-político¹ de vida, el anarquismo surge de la negación del Estado y el capitalismo, instituciones que configuran y reproducen relaciones sociales heterónomas, es decir, en las que se presenta la división entre dirigentes y ejecutantes, instituciones que, además, se muestran como extra-sociales. Es un movimiento que despliega instantes de resistencia así como un proyecto político, económico y contracultural anticapitalista y autónomo, que se expresa desde formas de hacer política basadas en la acción directa: la auto-organización horizontal —rechazando toda forma de representación— de los interesados mismos, en función y para la satisfacción de sus necesidades e intereses.

¹ El horizonte ético-político es el sentido que conllevan las prácticas políticas, las formas de organización y los posicionamientos políticos, el para qué y el hacia dónde del proyecto de un movimiento anticapitalista y/o de una propuesta de vida.

Una muestra de lo que significa el movimiento anarquista en los conflictos sociales del mundo es su presencia en los momentos de lucha, rebelión y revolución donde se ha puesto en cuestión la reproducción de la forma-Estado y el capitalismo.² Además, los saberes y experiencias que están presentes en la memoria, las prácticas y las significaciones de los sujetos que configuran y despliegan una lucha contra el capitalismo y el Estado, es decir, contra la dominación, han tenido un devenir discontinuo que irrumpe el *continuum* de la historia, pues se ponen en práctica otras relaciones sociales y significaciones imaginarias basadas en el apoyo mutuo, la libre iniciativa y el libre acuerdo.

En los estudios sobre el anarquismo a nivel mundial³ he encontrado textos que pretenden reconstruir las formas de hacer política y de organización no sólo en momentos manifiestos de lucha, sino en la propia cotidianidad organizativa y política de dichos movimientos y organizaciones (Schmidt y van der Walt, 2009; Woodcock, 1979; Nettleau, 1996); estos trabajos se plantean una reconstrucción de la genealogía del pensamiento y las formas de hacer libertarias, al tiempo que analizan la manera en que han sido desplegadas por los propios sujetos en el antagonismo social de cada tiempo. Si bien, hay que reconocer que al tratar de abarcar un espacio y un tiempo tan amplios, se presentan problemas de generalización que hacen que se obvien algunas situaciones.

Otra perspectiva adoptada por los trabajos donde se abordan procesos que abarcan varias regiones, es la centralidad en iniciativas político-organizativas libertarias específicas y en el

² Para conocer la presencias anarquistas en los movimientos revolucionarios de los trabajadores en el mundo se pueden revisar los textos de Bernecker (1982); Mintz (2006); Peirats (2006); Columna Libertaria Joaquín Penina (2010); MacSimoin (1991); Abad de Santillán (2005); Archinov (2008); Volin (1984); Trejo (2005); Hernández (1999); Hart (1980); Nettleau (1996); Woodcock (1979); entre otros.

³ Buena parte de lo escrito sobre el anarquismo al igual que el proceso de construcción de conocimiento sobre las experiencias anarquistas han sido realizados por los mismos militantes del movimiento libertario, sea porque hayan participado directamente en ellas o bien, porque estén pensadas como una forma de recordación de esos pasados. Dichas reflexiones contienen un sentido militante, pues se elucidan y crean desde las prácticas políticas y significaciones libertarias.

análisis de las posiciones ético-políticas particulares que se han configurado; como el trabajo de Michael Schmidt (2002) referido a los movimientos generados desde el anarquismo plataformista. Otros terminan haciendo énfasis en ciertas regiones geográficas, como los de Vitale (1998) y Barret (s.f.a), que analizan los movimientos libertarios desplegados en América Latina entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

Las formas de abordaje anteriores se reproducen en la mayoría de los estudios sobre el movimiento anarquista que se sitúan en países específicos, por ejemplo, en las experiencias de España, Rusia, Argentina, Chile, Uruguay, Corea, entre otros. Las perspectivas de investigación que encuentro están centradas en los momentos revolucionarios más importantes (Lehning, 2004; Volin, 1984; Mintz, 2006; Bernecker, 1982; Columna Libertaria Joaquín Penina, 2010; MacSimoin, 1991), en torno a organizaciones y movimientos específicos (Archinov, 2008; Abad de Santillán, 2005), o en perspectivas concretas de organización en ámbitos delimitados del antagonismo social (Vivanco y Miguez, 2006; Zaragoza, 1996; Barret, s.f.b; Ortiz, 2010).

Una excepción quizás, está en el trabajo de José Peirats, *Los anarquistas en la crisis política española, 1869-1939* (2006), que intenta hacer una recuperación amplia de la práctica política y organización del movimiento anarquista español, en sus distintas perspectivas político-organizativas y espacios de lucha, junto con las iniciativas insurreccionales y revolucionarias, desde una lógica que recoge la cotidianidad, dinámicas, contradicciones, discontinuidades y rupturas del movimiento libertario de ese país.

Lo que destaca en la mayoría de estos textos es la manera como el anarquismo, en sus formas de organización y en sus posicionamientos políticos, se configura tanto en momentos de lucha abierta, como en situaciones de rebelión y revolución generalizada; sin embargo, considero que hace falta mayor énfasis en la manera como se instituyen las formas de hacer política, sobretodo en el sentido de cómo cada sujeto social las practica. Ya que esto permitiría hacer manifiesto el modo en que se va instituyendo la significación imaginaria social libertaria que se socializa para dar lugar a instantes de rebelión y revuelta amplios.

Al llegar a la historiografía del movimiento libertario en México, lo que veo son trabajos fragmentarios, ello no por el hecho de que no comprenden los ciento cincuenta años de su historia, sino porque desvinculan aquello que estudian del propio devenir de los sujetos libertarios en México, lo mismo que con el presente del anarquismo.⁴ Lo que hay sobre el movimiento se centra en *La Social* (Hart, 1980; Nettleau, 2008; Lida e Illades, 2001; Valadés, 1984), en la vida y pensamiento de Rhodakanaty (Illades, 2002; Illades, 2008), en el movimiento magonista y el PLM en el contexto de la Revolución Mexicana (Nettleau, 2008; Trejo, 2005; López y Cortés, 1998; Hernández, 1999; Beas, 1987; Abad de Santillán, 1988; Abad de Santillán, s.f.) y en las experiencias anarcosindicalistas del país, que después del trato al anarquismo del siglo XIX y al magonismo, han ocupado un espacio significativo en la historiografía. Algunos de los trabajos sobre este momento son los de Alberto Morales Jiménez y Ramón Gil (2007), el de Anna Ribera Carbó (2010) y el de Jacinto Huitrón (s.f.).

Son investigaciones que en general destacan los momentos e iniciativas más visibles del movimiento libertario, mayoritariamente en lo que respecta a la confrontación armada, pero que dejan de lado el trabajo organizativo cotidiano, el proceso previo que implicó llegar a los momentos insurreccionales y revolucionarios; del mismo modo, las prácticas políticas desde las que se instituían las organizaciones libertarias y sus dinámicas de participación-vinculación con las comunidades y pueblos, en las fábricas y talleres, en los barrios y movimientos de resistencia tienen una carácter secundario.⁵

⁴ Algo común también, a partir de la década de los setenta a la actualidad, en una parte de la historiografía del anarquismo en el ámbito internacional, donde se muestra una tonalidad que sugiere que el movimiento libertario es algo lejano, caduco o inerte.

⁵ Quizás el trabajo de John Hart, *El anarquismo y la clase obrera mexicana 1860-1931* (1980), sí intenta abarcar distintos momentos del anarquismo en México, desde *La Social* hasta las experiencias anarcosindicales —aunque desde una perspectiva historiográfica tradicional—, a la par que pretende destacar las prácticas políticas y los modos de organización del movimiento libertario en el ámbito de los trabajadores. Asimismo, el texto de Rubén Trejo (2005) recupera de manera importante las prácticas y formas de pensar del

Este panorama evidencia un hueco en las investigaciones sobre el movimiento, las formas de hacer política y de organización en México; no existe una vinculación con la actualidad, implícitamente se muestra como algo del pasado, algo arcaico que tal vez fue importante en su momento pero que ahora resulta caduco y hasta inexistente. Mirar de otro modo, situados en los sujetos que instituyen el anarquismo, permite ver las discontinuidades, los instantes manifiestos y ocultos, en síntesis, el devenir histórico que los sujetos anarquistas construyen desde su práctica y la significación imaginaria social que crean. Por ejemplo, si analizamos el anarquismo configurado por los pueblos indígenas, nos daremos cuenta de los vínculos discontinuos a través de la memoria histórica, que actualizaba y daba vitalidad al anarquismo en cada instante de antagonismo social; lo que permite construir una constelación⁶ entre momentos como la insurrección de Chalco en 1868, el magonismo del PLM, el zapatismo —tanto el de principios del siglo XX como el actual—, las comunidades magonistas de Oaxaca del presente y las luchas de los Yaquis en las décadas de 1900 y 1910 (Sandoval, 2011).

Dicha perspectiva se manifiesta, al menos de manera implícita, en algunos de los trabajos centrados en ver cómo hoy está resurgiendo el anarquismo en diferentes partes del mundo, especialmente en la región latinoamericana; donde a partir de la emergencia, en la década de 1990, de una nueva ola de movimientos que han planteado rupturas con los movimientos configurados desde la perspectiva partidaria y sindical

movimiento magonista, reconociendo, además, sus vínculos con movimientos de resistencia anticapitalistas del tiempo actual.

⁶ Las constelaciones son el acto de crear vínculos entre experiencias, sujetos y situaciones del pasado y el tiempo actual, mostradas en un mismo momento narrativo. Acumulaciones de tiempos vividos del presente y el pasado en un sólo instante, que da lugar a imágenes dialécticas. Es el proceso de vinculación de lo que ha significado en la historia momentos de ruptura y experiencias emancipadoras, estos es, proyectos con posibilidades y potencialidades de revitalizarse en el tiempo actual, originando un proceso de actualización de esas astillas en el horizonte de los sujetos en lucha del presente. Se trata de significar una perspectiva desde la cual acercarse al pasado que configuró, a partir de la historia a contrapelo, Walter Benjamin y donde el punto de partida es cada tiempo actual.

corporativa (Zibechi, 2010), se ha creado un suelo fértil para la puesta en práctica de formas libertarias de hacer política (Méndez y Vallota, 2001; Barret, s.f.a; Esteva, 2010), también denominadas como no estatales (Zibechi, 2010) y post-estatales (Lewkowicz, 2004).

Estas prácticas trabajan por la autonomía y son desplegadas desde las periferias urbanas, los barrios populares, los pueblos indígenas y los jóvenes; en ellas la participación de las mujeres y la defensa del territorio son instituyentes de estos movimientos anticapitalistas (Zibechi, 2008). Sobre el tema, las reflexiones que ha hecho Scott (2009) respecto a las formas de autogobierno que crean los pueblos para escapar de la dominación; Clastres (2007) que habla de aquellas comunidades que se niegan a instituir formas estatales de organización social, pueblos sin historia que configuran su historia como lucha contra el Estado; y Holloway (2011) que muestra las formas de anti-poder, autonomía y de entender la revolución —como un devenir que implica la creación de grietas que rompan y vayan más allá del capitalismo— embrionarias en los movimientos actuales, representan una aportación importante a la reflexión sobre el despliegue de sujetos en lucha contra la dominación.

Por otro lado, los autores que miran la actual emergencia del anarquismo desde Europa y Estados Unidos, ven en el movimiento contra el neoliberalismo, surgido también en la década de 1990, el lugar y el tiempo donde están practicándose formas de hacer anarquistas, como la acción directa y la descentralización (Graeber, 2002; Castells, 2005; Zinn, 2008; Juris, 2010; Ibáñez, 2006). Un proceso que quizás viene desde lo que Arvon (1979) identificó como germen en los militantes de algunos movimientos anticapitalistas que surgieron después de 1968, donde analizó la configuración de una sensibilidad libertaria que se manifiesta desde lo individual y la vida diaria.

Todo este pasado-presente del movimiento anarquista, todas estas formas de pensamiento, posicionamientos ético-políticos y reflexiones que han instituido los sujetos libertarios, adquieren vitalidad y vuelven al ahora-tiempo en México a partir de tres movimientos anticapitalistas que se hicieron ma-

nifistos en la década de 1990: el movimiento contracultural punk, el zapatismo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el movimiento anti-neoliberal, que devino en los indignados y ocupas,

Dichos movimientos, al luchar y organizarse desde la acción directa y descentralizadamente, han potencializado y contribuido a la emergencia de formas de hacer política y de un horizonte ético-político anarquista que no sólo está configurando y alimentando a las iniciativas libertarias del presente, sino a un magma de significaciones imaginarias sociales autónomas y anticapitalistas, que se construye desde todos aquellos movimientos de resistencia generados por los jóvenes, las mujeres, las familias, los pueblos indígenas y los trabajadores al margen de los sindicatos corporativos, los partidos y las Organizaciones No Gubernamentales (ONG), y que tienen como base la defensa de su territorio o la construcción de un espacio propio, la acción directa, la autoorganización de base, la autogestión de sus estrategias y la independencia económica.

El punk nació a finales de la década de 1970, y durante los años ochenta se extendió por toda Europa, América y partes de Asia; es un movimiento contracultural que se configuró a partir de la condensación de vanguardias artísticas como el dadaísmo y el surrealismo, de la recuperación y cuestionamiento de contraculturas como el beat y el movimiento hippie y de la crítica a la sociedad del espectáculo del situacionismo. Es una constelación de significaciones sociales que emergió como una crítica a la cultura dominante y a la sociedad, niega las formas clásicas de hacer política y se instituye desde el grito ¡No hay futuro! y el posicionamiento ético-político del ¡hazlo tú mismo!, es decir, se opone a reproducir los modos de vida que desde el Estado y el capital se le imponen a los jóvenes, para crearse espacios y relaciones sociales autogestivas donde hacer arte, así, crearse una estética, y construirse formas de trabajo, comunicación y difusión constituyen la cotidianidad de la resistencia y de una existencia en conflicto con la dominación.

En México, durante los años noventa, el movimiento punk, que ya desplegaba iniciativas contraculturales de artícu-

lación y difusión como los conciertos, los fanzines y la distribución de música, organizadas desde los barrios y las bandas de música, se apropia del anarquismo; el horizonte ético-político y las prácticas libertarias se configuran en el movimiento anarcopunk dentro de los colectivos, las bandas de música anarcopunk, los fanzines y las expresiones estéticas contraculturales; ahí se instituyeron formas de hacer política y de organización que actualizaron un anarquismo que en el país llevaba un largo periodo de repliegue.⁷

En 1994 este movimiento anarcopunk se va a redimensionar y articular con organizaciones, individuos y movimientos de resistencia gracias al alzamiento indígena en Chiapas del EZLN, una organización que pasó de ser una guerrilla guevarista a un movimiento de autodefensa indígena que trabaja por la construcción de la autonomía en las comunidades rebeldes zapatistas; y que en su cotidianidad instituye formas de hacer política asamblearias, comunitarias y de democracia directa; se organiza federativamente de abajo hacia arriba; se autogobierna bajo los principios del mandar-obedeciendo y el caminar-preguntando; ha tenido la capacidad de autogestionar la salud, la educación y la producción por más de 19 años; además, ha creado vínculos y espacios de encuentro con colectivos, personas, organizaciones y pueblos indígenas basados en la horizontalidad, el apoyo mutuo, el respeto y la reciprocidad.

Desde su alzamiento se ha negado a aspirar al poder y a participar en los espacios y tiempos de la clase política y los partidos; en cambio, ha sido un movimiento que ha potencializado la emergencia de muchos colectivos, luchas y resistencias que se plantean como proyecto la autonomía, que se organizan sin dirigentes ni representantes, que hacen política desde la acción directa, es decir, en función de sus capacidades y para la satisfacción de sus necesidades, sin esperar a que el gobierno, los partidos o las ONG lo hagan.

⁷ Entre 1936 y la década de 1980, podemos ubicar tres organizaciones que tenían una discreta presencia anarquista gracias a exiliados españoles y veteranos sindicalistas, la Federación Anarquista del Centro de la República (FAC), la Federación Anarquista de México (FAM) y el Frente Auténtico del Trabajo (FAT).

Desde su aparición pública —en 1994— hasta la fecha, son pueblos que se autogobiernan bajos sus propias instituciones y acuerdos colectivos. Esto los hace encontrarse y dar vitalidad a las experiencias anarquistas de Baja California de los magonistas y a la insurrección de Chaco de 1868, pero también a la Comuna de París de 1871, a las comunidades campesinas makhnovistas de Ucrania y a la Revolución Española con sus colectividades anarquistas.

La lucha del EZLN contra el capitalismo neoliberal y a favor de la emergencia de colectivos y movimientos que se enfrentaran día a día a las políticas de explotación, despojo, represión y desprecio, potenció el surgimiento en 1999 de lo que se ha denominado movimiento anti-neoliberal, el cual se instituye en el cuestionamiento al discurso de que el mundo neoliberal y la ideología de la globalización es lo único posible; se organiza a partir de iniciativas temporales que se configuran descentralizada y horizontalmente; no se plantea la construcción de una organización política que centralice o aglutine a todos, ni busca crear programas preestablecidos ni declaraciones de principios eternos y estáticos.

El movimiento anti-neoliberal comenzó a tomar forma en 1996, durante el Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, convocado por el EZLN, e irrumpió en 1999 en Seattle (Graeber, 2002). Representa un espacio donde confluyen y se encuentran los colectivos e individuos anarquistas, entre ellos y con otras luchas, pero también es, en sí mismo, un movimiento permeado por el anarquismo, al practicar la acción directa, buscar la descentralización y al negarse a crear liderazgos o instancias de representantes.

Empero, de qué modo se relacionan estos movimientos con el anarquismo, cómo se vinculan con el pasado del movimiento libertario, cuál es la manera en que se encuentran las prácticas y significaciones imaginarias sociales, y, más importante aún, por qué insistir en ver procesos de actualización y recuperación del anarquismo en ellos cuando la mayoría sólo percibe nuevas formas de hacer política. Pienso que si miramos a la luz de los movimientos actuales se puede reconocer que el anarquismo no es un movimiento que desapareció en la pri-

mera mitad del siglo xx, la significación social libertaria es parte del antagonismo social actual sólo que no siempre necesita nombrarse anarquista para serlo, emerge de manera multiforme, se llama de muchos modos y es instituyente de procesos en los que se crean relaciones sociales autónomas y autogestivas.

En México, el movimiento anarquista irrumpe desde 1865, y se configura a partir de los procesos organizativos de resistencia e insurrección en los que incide-genera-potencia, así como del diálogo e intercambio que logró tener con la iniciativa de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT) —la I Internacional— en concreto con el ala antiautoritaria que coincidía con Pierre J. Proudhon y Mijail Bakunin. Desde entonces se ha expresado de modo discontinuo, se ha hecho manifiesto, por algunos momentos, en los últimos 150 años de la historia de México.⁸ Cada momento se configuró desde perspectivas organizativas, formas de lucha y horizontes ético-políticos distintos, pero coincidentes en la práctica de la acción directa y el horizonte ético-político de la auto-emancipación y la autonomía.

La historia del movimiento anarquista en México es una de largo aliento, contiene muchos procesos que han quedado ocultos bajo las instituciones e historia dominante; experiencias que merecen recuperarse, al ser muchas de ellas olvidadas en las historias de lucha de los movimientos de resistencia del país.

En la actualidad, lo que da sentido a la creación de una memoria del anarquismo en México, es que en los últimos tiempos del siglo xx y la primera década del siglo XXI, desde que el capitalismo se expresa en su forma neoliberal, ha emergido una pluralidad de movimientos que se oponen a sus políticas de explotación, despojo, represión y desprecio, organizándose de modo horizontal, haciendo política desde la acción directa y negándose a ser parte de los gobiernos o a pretender reformarlos o cambiarlos.

⁸ Entre 1868 y 1880 con *La Social*; en la década de 1890 con las sociedades secretas obreras; entre 1906 y 1918 con el magonismo; de 1912 a 1931 con el anarcosindicalismo; y desde 1936 hasta 1980 con la Federación Anarquista del Centro de la República, La Federación Anarquista de México y el Frente Auténtico del Trabajo.

Basta decir que, en los últimos 20 años, los tres momentos más importantes de rebelión generalizada e insurrección que se han manifestado en el mundo: el movimiento zapatista del EZLN y los pueblos autónomos de Chiapas (1994 hasta la fecha), la insurrección de Oaxaca (2006) y la insurrección en Grecia (2008 hasta la fecha), se instituyeron a partir de formas de hacer política basadas en la acción directa, la autogestión, la horizontalidad, la negación de formas partidarias y de representación, y que además fueron desplegados de modo descentralizado por comunidades indígenas y espacios urbanos.

Son movimientos que nacen después de la crisis del marxismo-leninismo, del repliegue de las luchas de liberación nacional, de las formas de hacer política revolucionarias que se configuraron a partir de la aspiración al poder; también son movimientos que van más allá de las formas ciudadanas, electorales y de política profesional situadas dentro de la legalidad de la institución estatal y el capitalismo.

Crean prácticas y formas de pensar distintas y nuevas, pero al mismo tiempo recuperan, dan vitalidad y actualidad al hacer y al proyecto anarquista. En México, es en los movimientos que emergen de contraculturas, de la lucha antiglobalización y a partir del levantamiento del EZLN en 1994, donde la práctica y la significación imaginaria anarquista ha emergido al ser parte de la configuración de los procesos político-organizativos de estos movimientos; por tanto, es necesario voltear al pasado desde el tiempo actual, para mirar los vínculos, las referencias, las raíces y las transformaciones del anarquismo en las prácticas de los movimientos anticapitalistas del presente.

Considero que estos tres movimientos son una imagen de los colectivos, individuos, comunidades e iniciativas organizativas que por sus formas de hacer política y sus posicionamientos ético-políticos —basados en la acción directa, la horizontalidad y la autogestión—, lo mismo que por sus cuestionamientos a las relaciones sociales capitalistas y a la forma-Estado manifiestan, de una manera más clara, un hacer y un pensar articulados con el horizonte y las experiencias libertarias del pasado en México.

Son los que en el tiempo actual permiten mirar esos pasados marginales que configuraron un imaginario social institu-

yente⁹ que cuestionó la heteronomía, potencian la comprensión del hecho de que las prácticas libertarias y su horizonte ético-político no son algo del pasado; que las formas de hacer política, las demandas y posicionamientos ético-políticos de los movimientos actuales no son una casualidad. Se trata de crear una constelación entre la historia y estas experiencias actuales, la articulación de los tiempos vividos de lo que fue y el presente en función de sus prácticas y horizontes.

En este sentido, lo que conecta el tiempo actual con el movimiento libertario, son las prácticas y las significaciones sociales de los movimientos, desde ahí se puede realizar un panorama que logre mostrar el devenir de éste sin necesidad de una historiografía descriptiva que registre linealmente los momentos históricos. Se trata de una condensación de las temporalidades sociales que en la perspectiva de la historia a contrapelo, al construir imágenes dialécticas (Benjamin, 2008a), acceden desde el tiempo actual a los pasados del anarquismo. Es el reconocimiento de la discontinuidad de las temporalidades lo que permitiría encontrar los vínculos y resonancias entre las prácticas y las significaciones imaginarias sociales (Castoriadis, 2002, 2006) de los movimientos anticapitalistas de hoy con el movimiento libertario del pasado y el presente.

Basada en esta premisa, la presente investigación está conformada por dos partes, la primera, en los capítulos “Acercamientos a contrapelo a las colectividades en ruptura. Una apuesta por pensar de modo no-estatal” e “Investigación militante y caminar-preguntando. Reflexiones desde la crítica, el conflicto y la lucha”, contiene una reflexión política, epistemi-

⁹ Para Castoriadis el imaginario social instituyente es la capacidad de “creación [...] inmanente tanto a las colectividades humanas como a los seres humanos singulares [así,] la historia de la humanidad es la historia del imaginario humano y de sus obras” (Castoriadis, 2002: 93-94). Es pues, la dimensión donde se generan “las relaciones entre los seres humanos y de éstos con el mundo [constituye] la actividad colectiva explícita queriendo ser lúcida (reflexiva y deliberativa) [que tiene] como objeto la institución de la sociedad” (Castoriadis, 2008, pp. 99-101). En este sentido, el imaginario social instituyente crea las “significaciones que penetran toda la vida de la sociedad, la dirigen, la orientan” y que, además, “son compartidas, participadas, por ese colectivo anónimo, impersonal, que es también cada vez la sociedad” (Castoriadis, 2006: 78-79).

ca y anti-metodológica en torno al proceso auto-reflexivo desde los sujetos en resistencia y sobre la pertinencia de una postura militante —que abarca a todos, pues nadie puede desprenderse de sus concepciones ético-políticas, las cuales consciente o inconscientemente intervienen en el proceso reflexivo— en el momento de elucidar las formas de pensamiento y de hacer política de los movimientos anticapitalistas.

Aunado a ello, en el capítulo “El horizonte anarquista en el ahora-tiempo. Un hacer-pensar contra la dominación”, expongo una reflexión sobre la manera como se puede pensar el horizonte libertario en la actualidad, las nociones-prácticas instituyentes de sus formas de hacer políticas, así como las relaciones sociales, significaciones y prácticas contra las que lucha. Asimismo, en el capítulo “La revolución social en el tiempo actual. Antagonismo social y horizontes de autonomía” se hace una recuperación del devenir discontinuo y descentralizado de los movimientos anticapitalistas que se sitúan en el horizonte libertario y autónomo, que muestra como desde hace 200 años se viven instantes de ruptura con la dominación y tentativas de crear modos de vida autogestivos.

En la segunda parte intenté elaborar tres imágenes narrativas: “Horizonte libertario y zapatismo. Tierra, comunidad y autonomía”; “Del movimiento anti-neoliberal a los indignados y ocupas: resonancias del anarquismo”; y “Contracultura libertaria y negación de la sociedad del espectáculos. Alteridad y resistencia”, acompañadas de la reflexión “Espacios-tiempos de autogestión y lucha. Prácticas antagónicas para dejar de ser lo que somos”, que gira en torno a los aspectos potenciales y germinales de estos movimientos anticapitalistas.

Las imágenes narrativas se superponen y se interrelacionan entre sí de modo rizomático, por lo que no pueden ser vistas como estudios de caso, pues las tres imágenes constituyen un collage de historias, significaciones y prácticas. En este sentido, la segunda parte es una labor de montaje, es una tentativa de condensar las formas de hacer políticas, las significaciones y los horizontes en una constelación, donde cada una de las imágenes narrativas conserva sus particularidades, al tiempo que su convivencia origina un horizonte de vida y de lucha capaz

de crear un mundo donde quepan muchos mundos, desde la alteridad, la imaginación y la creatividad.

El proceso reflexivo tiene un sentido y una perspectiva provisional y abierta, corresponde a una elaboración situada en un tiempo y un espacio determinado, donde han intervenido aspectos subjetivos —buena parte de ellos inconscientes— y políticos que convierten esta labor de elucidación en una imagen temporal, que pretende estar en movimiento, dispuesta a la crítica y a la confrontación. Pues sólo un pensamiento que existe como crisis y negación puede aspirar a ser un pensamiento crítico.

PRIMERA PARTE

**Pensamiento crítico y memoria insumisa.
Crisis, negatividad e insubordinación**



I. Acercamientos a contrapelo a las colectividades en ruptura.

Una apuesta por pensar de modo no-estatal

Quando se derrota una causa justa [...] cuando se
deshonra nuestro pasado y se desdeñan sus promesas y
sacrificios [...] cuando poco a poco uno se da cuenta
de que pese a las palabras que pueda haber
en el diccionario [...] pese a la manera en que
el sistema se autodenomina [...] cuando poco a poco
uno se da cuenta de que Ellos se han propuesto
quebrarte [...] tu herencia, tus destrezas,
tus comunidades, tu poesía, tus círculos,
tu hogar [...] cuando finalmente la gente se da
cuenta de eso, también puede oír, sonando en la cabeza,
la hora de los asesinatos, de la venganza justificada [...]
Y nada podría ser más humano, más tierno,
que semejante visión.

John Berger, Cumplir con una cita

El sujeto de la historia no puede ser sino
lo viviente produciéndose a sí mismo,
convirtiéndose en dueño y poseedor de su mundo,
que es la historia, y existiendo como
conciencia de su juego.

Guy Debord

La deriva¹⁰ reflexiva en torno a las formas de hacer política, las significaciones y las memorias relacionadas con el anarquismo y el proyecto de autonomía que unos sujetos

¹⁰ Tomo la noción de “deriva” en el sentido situacionista como “ese dejarse llevar y su contradicción necesaria” que en este caso se piensa para entender el proceso reflexivo de la investigación, por tanto, implica un “comportamiento lúdico-constructivo” (Debord, 1999: 1).

sociales, al tomar la forma de colectividades en ruptura,¹¹ instituyen en el tiempo actual, no se trata de una realidad dada, acabada e inmóvil, sino de una realidad emergente que se está auto-creando y resignificando en todo momento. Incluso, el propio pasado que se convoca ante la emergencia de estas prácticas, no es un pasado clausurado, sino que está adquiriendo vitalidad en las prácticas de los sujetos sociales del tiempo actual.

Dicha problemática, hace necesaria una perspectiva política, epistémica y metodológica que rompa, por un lado, con el tiempo vacío y homogéneo que reduce la historia a una acumulación de hechos ordenados cronológicamente y, por el otro, con la manera de ver las prácticas políticas situadas sólo dentro de las lógicas y relaciones sociales estatales.¹² Es una deriva reflexiva en torno a movimientos que están en antagonismo con el capitalismo; movimientos que desde la crisis y el conflicto social instituyen una práctica, un imaginario y un trabajo por la autonomía; y en ese espacio-tiempo de lucha traen, actualizan y dan vitalidad a pasados y presentes relacionados con el anarquismo.

¹¹ En la noción de colectividades en ruptura que propongo está implicada la idea que desarrolla René Lourau (1980: 209) cuando explica el significado de la colectividades españolas durante la Revolución de 1936: “las colectivizaciones constituyen un intento dinámico, un proceso de desinstitucionalización de la sociedad estatal mediante la acción de una forma alternativa que afecta la política [...] [Las colectividades son una] alternativa a las formas sacralizadas del orden existente (sagrado a su vez por ser estatal), la colectivización obtiene su impulso del hecho de encontrarse dirigida simultáneamente contra el capitalismo y contra el Estado. No es solamente una contra-institución política a la manera del club revolucionario o de la asamblea general permanente. Tampoco puede reducirse a una unidad económica de base del tipo cooperativista, soviético o comité de gestión participativa. No es sola o principalmente municipalista o comunalista. Con respecto a experiencias comunitarias de origen religioso o socialista utópico, incluyendo las experiencias modernas de comunidades de vida y trabajo, la colectivización se diferencia no solamente por su amplitud macro-social, sino también por carácter ofensivo”.

¹² Siempre que use, a lo largo de esta investigación, el concepto de Estado y me refiera al estatismo, lo que señalo es la sociedad y las relaciones sociales donde existe la división entre dirigentes y ejecutantes, entre unos que mandan y otros que obedecen, es decir (en afinidad con Clastres y Castoriadis), la contradicción de la sociedad que da origen a la dominación.

La manera como reconozco la irrupción del horizonte político y organizativo libertario no es desde una perspectiva simplista que se reduciría a hacer una lista de las prácticas que el movimiento anarquista desplegó entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, y que ahora se usan nuevamente. Es un proceso donde se reconoce que en los momentos de creación y resistencia de los movimientos anticapitalistas de las dos últimas décadas se actualiza y recrea un horizonte político-organizativo y un imaginario instituyente en afinidad con el anarquismo, aunque no necesariamente se puede identificar como anarquista.

Al implicar una realidad de prácticas y formas de pensar que se están dando, y un pasado que también está en movimiento, al crear constelaciones con el ahora-tiempo¹³ es pertinente partir de la noción de la historia a contrapelo que elaboró Walter Benjamin, pues se trata de volver visibles las imágenes dialécticas que se crean al sacar del transcurso del *continuum* los instantes pasados y presentes que hacen rupturas en la historia. En el mismo sentido, es pertinente partir de la noción de auto-institución para pensar las formas de hacer política y las significaciones de los movimientos anticapitalistas, ya que permite verlos como sujetos en permanente creación de sus prácticas e imaginarios instituyentes; pero también como movimientos que viven la tensión diaria de reproducir en su cotidianidad formas heterónomas simultáneamente a las autónomas.

Asimismo, para el reconocimiento de los procesos de actualización de los pasados marginales en el ahora-tiempo de conflicto social, es necesaria una concepción del tiempo discontinua, que permita hacer un trabajo de condensación y articulación de los momentos históricos a partir de instantes de ruptura y tensión. La recuperación de esos pasados marginales, esos instantes que detienen el *continuum* de la historia, se da desde la convocatoria y la rememoración, pero también

¹³ Debido a que existen distintas traducciones del alemán al español del concepto *jetztzeit*, en el texto, utilizaré indistintamente, como sinónimos: ahora-tiempo, tiempo-ahora y tiempo del ahora, para referirme a la significación que le da Walter Benjamin a esa noción.

desde una condensación de saberes en el ahora-tiempo; no es una labor que dependa de un supuesto meta-observador de la sociedad, tampoco es una acción deliberada de un dirigente o un grupo, sino que es una auto-creación, muchas veces inconsciente, de los sujetos en lucha.

Si partimos del *discontinuum* de la historia, entonces de lo que hablamos es de constelaciones de tiempos históricos, donde los sujetos sociales y las experiencias de resistencia se presentan como imágenes dialécticas; esta es la manera como se muestra y se hace manifiesta la historia a contrapelo. Metodológicamente, permiten —las nociones de constelación e imagen dialéctica— condensar las formas de hacer política y de organización que instituyen a cada instante los movimientos anticapitalistas y anarquista en una misma imagen narrativa.

Con esta perspectiva pretendo situar a estos proyectos marginales y autonómicos en un estado de excepción permanente, es decir, reconocer que el antagonismo y la crisis que los instituyen no son algo casual o esporádico. Las prácticas y las significaciones que generan los movimientos anticapitalistas implican interrupciones, rupturas y tensión con el *continuum* de la historia, es decir, con la continuidad de la institución social heterónoma. Cepillar la historia a contrapelo redimensiona aquellos proyectos frustrados, aquellas experiencias y sujetos ocultos en la historia, pues no les adjudica una posición secundaria ni los clausura, sino que los vincula con el tiempo actual de conflicto social, con las experiencias y sujetos que en el presente también son ocultados.

Situación a los movimientos y a los instantes de conflicto social que emergen desde una significación imaginaria social autonómica, antiestatal y anticapitalista, pensar a los movimientos contra y más allá del Estado: su legalidad, sus establecimientos y sus formas de hacer política, permite verlos como sociedad instituyente (Castoriadis, 2008) o, como lo plantea Zibechi (2008), sociedades en movimiento creadoras de una significación imaginaria social que se despliega en formas de hacer política y de organización basadas en la acción directa y la autogestión.

El objetivo es romper con lo que tradicionalmente se ha etiquetado como movimiento social, pues esta noción alude

a las experiencias que “históricamente [...] han pedido cosas concretas al Estado. Empiezan con la idea de que el Estado es algo dado” (Scott, 2012). Para James Scott (2012) “los movimientos sociales organizados y jerarquizados, la mayoría de los que conocemos, fueron creados por la base del levantamiento popular, pero estas organizaciones [...] no crearon nada por sí mismas”, puesto que “sólo pedir cosas al Estado, de acuerdo con sus leyes y sus reglas, no es estar creando autonomía”.

Desde la teoría heredada de los movimientos sociales se deja de lado la construcción de otras relaciones sociales, de otras formas de hacer política, para Scott (2012) “la mayoría de los movimientos sociales en la historia han creado estructuras que son parecidas al Estado, son jerárquicas. Tienen un nombre, una organización, eligen representantes y copian la estructura del Estado. Son pequeños Estados”. Romper con la perspectiva de esta teoría heredada, obliga necesariamente a una discusión en torno a cómo pensar desde aquellas comunidades y movimientos que se han instituido a partir de la lucha contra el Estado, es decir, pensar en la contradicción entre dirigentes y ejecutantes. Cuestión que no sólo entra en debate con aquellas tradiciones que se sitúan dentro de lógica estatal-liberal, sino con la perspectiva clasista de estudiar a los movimientos, haciendo énfasis en la contradicción entre capital y trabajo.¹⁴

Centrarme en la contradicción dirigentes-ejecutantes me permite reflexionar en torno a cómo en las formas de hacer política y en el horizonte ético-político¹⁵ existen tensiones entre las

¹⁴ Quizás con la perspectiva que sí habría afinidad y complementariedad es con el planteamiento de John Holloway, quien en su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002) ve la lucha de clases, no como el enfrentamiento simétrico y progresivo entre dos sectores homogéneos y separados de la sociedad —burguesía y proletariado industrial— sino como luchas contra la subordinación, como un grito que dice no a la alienación, como un auto-antagonismo cotidiano, reflexión que lleva más allá en su libro *Agrietar el capitalismo* (2011), donde rompe con la idea de lucha de clases como la contradicción entre capital y trabajo, para centrarse en el hacer humano, el espacio-tiempo de creación en el día a día, y cómo es que ahí existe un proceso de dominación, lucha-conflicto y desborde que muestra que el antagonismo social lo vivimos no solamente como resistencia sino como potencialidad de crear algo otro.

¹⁵ Esta reflexión sobre movimientos anticapitalistas y anarquistas debe ser pensada desde la contradicción-conflicto dirigentes-ejecutantes, pero no sólo

nociones y prácticas partidarias, vanguardistas, de ciudadanía y representación —relaciones heterónomas— y las nociones y prácticas autogestivas, horizontales y de acción directa que se despliegan en algunos casos como relaciones comunitarias y de defensa del territorio. Si en la problemática de la vida diaria es importante hacer emerger estas tensiones-antagonismos existentes en los movimientos anticapitalistas, en sus momentos de confrontación con el Estado-capital y de construcción de autonomía, será pertinente llevarlas también al proceso mismo de la deriva reflexiva y analizar la tensión existente entre el racionalismo y las teorías instituidas con la propuesta que hago de un pensamiento no-estatal, una conexión transversal de las categorías y la creación de una anti-metodología situada en la incertidumbre e impulsada desde el caminar-preguntando.

La apuesta de relacionar de modo transversal las nociones para pensar se inspira en la categoría de rizoma desarrollada por Deleuze y Guattari (2008). En este abordaje no hay una forma jerárquica de proceder metodológicamente, no hay un centro-raíz que guíe las perspectivas epistémicas, desde la cual se desplieguen todas las nociones y proposiciones, tampoco hay un camino preestablecido, son categorías que se piensan desde la incertidumbre, pretenden estar abiertas y en permanente recreación y actualización.

La forma-rizoma no es un corta y pega, no es un hacer fragmentario de planteamientos y nociones, es un método para crear afinidades y conexiones transversales entre las nociones de constelación, imagen dialéctica, sociedad instituyentes y significación imaginaria social; para reconocer que en las formas de hacer política de los movimientos anticapitalistas las categorías de acción directa, descentralización/federalismo, autoges-

ella, la historia misma debe ser vista como una lucha contra la dominación. No quisiera entrar en la discusión sobre qué fue primero, la lucha entre unos que mandan y otros que obedecen, o entre unos que explotan y otros que son explotados, pues lo considero un tema que amerita un proceso de elucidación mucho más amplio, sobre todo, si nos situamos desde la complejidad y lo multiforme. En las siguientes páginas planteo el debate a partir de las experiencias actuales de los movimientos, sus horizontes ético-políticos y prácticas, así como en los pasados que estas experiencias convocan. Es ahí donde trato de mostrar la pertinencia de un pensar y un hacer anti-heterónimo.

tión, apoyo mutuo y autonomía son simultáneamente prácticas y significaciones, y que conviven en una relación de complementariedad, pues ninguna práctica-significación se subordina a la otra. Se trata de trabajar con estas categorías de manera transversal para que no desaparezca la multiplicidad ni la heterogeneidad (Deleuze y Guattari, 2008). Reconozco, sin embargo, que no puedo abarcar en su totalidad lo que conlleva la noción de rizoma que desarrollaron Deleuze y Guattari, no sólo porque la propia categoría resulta compleja, sino porque debe ir acompañada de una serie de presupuestos teóricos que estos dos pensadores plantean para acompañar una forma de explicar la realidad actual del capitalismo como una sociedad de control.

La mirada epistémica y metodológica que propongo donde se realiza una recuperación limitada de la noción de rizoma, es una necesidad producto de la pretensión de significar al anarquismo desde una postura que rompa con los modos de pensarlo como ideología, doctrina o filosofía social, pues ello lleva a creer que el pensar anarquista se desarrolla lineal y jerárquicamente, que el movimiento anarquista ha sido un ente homogéneo que debe desplegarse siempre bajo determinados parámetros preestablecidos. Y ello imposibilita mirar lo que me planteo trabajar en esta deriva reflexiva: las prácticas y las significaciones emergentes que despliegan ciertos movimientos anticapitalistas del país en el presente y que tienen una afinidad con el horizonte ético-político libertario.

El hacer pensante del movimiento anarquista no tiene un centro-raíz, sus posicionamientos ético-políticos y formas de hacer política se despliegan de modo transversal, además, considero que existe una simultaneidad entre sus nociones y prácticas: un posicionamiento libertario es al mismo tiempo una significación y un hacer instituyente. Reconocer el carácter multiforme y abierto del anarquismo implica una perspectiva distinta desde el cual concebirlo, pues la intención es irrumpir las prácticas políticas y de organización que en los instantes de lucha crean un horizonte ético-político y un modo de pensar contra la dominación, y viceversa.

Quizás podríamos decir que en este esfuerzo está implicado un intento por hacer una historia a contrapelo de las propias

formas de hacer política y de organización libertarias, la cual, además, realizo desde una orientación militante. No pretendo aquí hacer una falsa separación entre investigador y sujetos investigados (sujeto-objeto), pues ello cosifica a los sujetos; no se trata de ponerme por encima de ellos para observarlos desde la sana distancia de la objetividad; tampoco me hago ilusiones de que durante el proceso del trabajo de investigación puedo despojarme de mi postura ético-política para no afectar unos hipotéticos resultados.

Dicha postura no se fundamenta en una cuestión de moda teórica sino en mi reconocimiento de que es imposible abstraernos de la realidad y de nuestra propia subjetividad en el instante en que pensamos y reflexionamos; y en que situó mi trabajo de investigación desde una perspectiva militante, es decir, desde los sujetos —aquellos movimientos y luchas que trabajan desde la acción directa por la autonomía—, pues me considero parte de ese horizonte ético-político y trato de configurar una existencia en consecuencia con él, es decir, una existencia donde la reproducción de las relaciones de dominación resulten dolorosas.

La investigación militante que intenté esbozar busca romper con la relación jerárquica, utilitaria y extractiva que conllevan, en la mayoría de los casos, las investigaciones sobre los movimientos de resistencia al capitalismo y al Estado. Cabe aclarar que no por sostener dicha postura epistémica y metodológica la investigación se traduce en un documento de auto-complacencia y loas a los movimientos y sus prácticas políticas.

Como bien lo señala Benjamin, aquí no se trata de rescatar las experiencias de las colectividades en ruptura “del desprestigio y el menosprecio en que [han] caído” (2008b: 95), sino que pretendo construir una ruptura con los modos en que ha sido transmitido ese pasado, posicionado desde la crítica entendida —en consonancia con Benjamin y Brecht— como instrumento de teoría social (Wizisla, 2007). La crítica no tiene porque “instruir por medio de la exposición histórica ni formar por medio de comparaciones, sino conocer por medio de inmersión” (Benjamin en Wizisla, 2007: 21), lo cual implica dar cuenta del hacer rebelde y los momentos de ruptura de las colectividades en ruptura desde dentro de la crisis. Así, para lo que concierne

a esta deriva reflexiva, la perspectiva anti-metodológica de la investigación militante está orientada a crear imágenes dialécticas que muestren las crisis en la dominación que provocan los movimientos anticapitalistas y libertarios actuales y del pasado, es decir, las rupturas en el *continuum* de la historia.

A. Historia a contrapelo: La actualización de los pasados marginales

La historia no compete sólo a la dimensión de lo que fue, a un momento remoto que sólo se relaciona con el presente —como herencia— a partir de un encadenamiento de datos y hechos; es también una manera de mirar lo actual y de relacionarlo con el pasado. La historia a contrapelo propone que esa vinculación se crea a partir de constelaciones, es decir, desde la construcción de vínculos discontinuos entre las temporalidades de ruptura y subversión, teniendo como punto de partida cada ahora-tiempo.

En este sentido, la historia a contrapelo es una postura epistémica y metodológica que rompe con la historiografía historicista¹⁶ y las corrientes historiográficas contemporáneas que heredan su misma lógica, es decir, aquellas que se configuran a partir de tres ideas “de continuidad, de causalidad y de progreso” (García de León, 2005: 107). En su procedimiento, quienes reproducen estos tres soportes, hacen una separación entre el pasado que estudian y el propio contexto en el que están situados, eso crea una historia que es continuidad, una acumulación de datos e información que se incorporan al *continuum*.

El horizonte que se ha configurado a partir del historicismo implica encontrar información que nutra la línea temporal de la historia dominante, aspecto que en el ámbito político crea la

¹⁶ Dentro de esta escuela historiográfica incluyo las perspectivas historiográficas estructuralistas y buena parte del materialismo histórico, pues todas se instituyen a partir de la misma teoría heredada. Incluso, la misma Escuela de los *Annales* podría ubicarse dentro de esta noción, ya que sigue pensando que la historia está ahí, a disposición del historiador a modo de huellas (Bloch, 1998), lo cual da a entender un pasado clausurado y pasivo, donde la tarea del historiador sigue siendo encontrar los vínculos causales entre un hecho y otro.

idea de un progreso infinito de la humanidad y constituye una justificación de la opresión y el poder jerárquico, pues aquellos que reproducen la teoría heredada los muestran como algo natural. De ahí que “el historicismo culmina legítimamente en lo que es la historia universal [...] no tiene armadura teórica. Su procedimiento es aditivo, proporciona la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío” (Benjamin, 2008a: 316).

Si el historicismo recomienda, a través de Fustel de Coulanges, que el “historiador que quiera revivir una época [...] [debe] quitarse de la cabeza enteramente todo cuanto sabe del decurso posterior de la historia” (Benjamin, 2008a: 308), pues ello permitirá articular el pasado “tal y como propiamente ha sido” (von Ranke en Benjamin, 2008a: 307), la capacidad constructiva de “cepillar la historia a contrapelo” (Benjamin, 2008a: 309) se instituye a partir de la discontinuidad, la creación de constelaciones, las imágenes dialécticas y de pensar la historia como una estado de excepción permanente.

Del historicismo surge “la idea de la historia universal” (Benjamin, 2008b: 90), mientras que la historia a contrapelo considera que “el transcurso histórico [...] es en cambio una cuerda de muchos hilos deshilvanados, que cuelga en cabos destejidos” (Benjamin, 2008b: 74). La historia a contrapelo implica una labor constructiva del devenir histórico desde el tiempo actual, es un trabajo que toma momentos del pasado que significan ruptura y crea constelaciones que vinculen esos instantes de rebelión con instantes de rebelión que han irrumpido a lo largo del transcurso histórico.

La labor de hacer emerger del devenir histórico los momentos que implican interrupción del *continuum*, además de la atención de la mirada histórica a los sujetos en resistencia y antagonismo, hace que la historia a contrapelo se deslinde también de lo que se ha denominado la historiografía posmoderna, de los estudios culturales y de las mentalidades, por ejemplo; pues en su postura que ve cualquier interpretación como válida y donde el lenguaje y los discursos se han independizado de los sujetos, se cae en la idea de que lo único que se conoce del pasado es una interpretación, una versión, por tanto, se termina ocultando la barbarie que está detrás de los documentos de cultura produci-

dos por los vencedores. Es un reflejo, dentro de la historiografía, de “la ola de despolitización, de privatización renovada y profundizada” (Castoriadis, 2006: 212), es una reflexión que se queda en la mera contemplación. Se reproduce un ideal que

no consistiría en otra cosa que en interpretar el pasado con las categorías del pasado, evitando cuidadosamente proyectar nuestros conceptos o gustos sobre las realidades del pasado, dado que, de acuerdo a esta posición, la clave para comprender un objeto del pasado se encuentra en el mismo pasado (Oviedo en Didi-Huberman, 2008: 13).

Se crea una actitud donde se procura

la concordancia de tiempos, los tiempos eucrónicos o correctos (factuales, contextuales), lo que subyace es lisa y llanamente una expulsión de un tiempo que no es el del pasado sino el de la memoria, que es a la cual, en rigor, el historiador [el sujeto] convoca e interpela, y que es también un receptáculo de tiempos heterogéneos, repletos de disparidades que hacen trizas las cronologías (Oviedo en Didi-Huberman, 2008: 13).

La historia a contrapelo es un trabajo de construcción de constelaciones temporales y de recolección de fragmentos del pasado, pero también es un trabajo destructivo pues se trata de extraer esos instantes llenos de tiempo vivido para crear imágenes dialécticas, por tanto, es una creación para “romper precisamente la linealidad del relato histórico” (Oviedo en Didi-Huberman, 2008: 13). La historia a contrapelo se configura —a modo de relámpagos— desde las crisis y las rupturas, hace visible que la historia como *continuum* significa un estado de excepción permanente, es decir, un transcurso de dominación, relaciones sociales y significaciones de dominación que se interrumpen cada que emergen temporalidades que de modo discontinuo hacen estallar el *continuum*, son los intersticios, las grietas que logran poner en cuestión aquello que parece eterno.

La propuesta de Benjamin reconoce que “las categorías sociales no sólo son positividad (lo que son): están constituidas

por la negatividad social (lo que no-son-todavía, y que está en la forma desarrollada o no— del excedente respecto a lo que se es)” (Tischler, 2009: 44-45), esa gama de posibilidades de lo que se puede ser a partir del instante de la negación, es negar lo que nos niega como “seres históricos que estamos anclados al mismo tiempo en el pasado, el presente y el futuro, y que, en el pasado, relucen los destellos de proyectos y alternativas de los vencidos” (Vega, 2012). El pensar histórico —que es parte del pensamiento crítico (Vega, 2012)— implica la ruptura con “una realidad insustituible sin pasado ni futuro y la realización plena del presente perpetuo, que siempre gravita sobre lo mismo” (Vega, 2012).

En contraposición a la historiografía basada en la causalidad, en la concepción del tiempo como lineal y en aquella que tiene una empatía con la historia de los vencedores, que piensa que “la historia es algo que se deja narrar” (Benjamin, 2008b: 91), que es un objeto pasivo a su disposición, la historia a contrapelo plantea que sólo cuando “el pensar se para, de repente, en una particular constelación que se halle saturada de tensiones, le produce un shock mediante el cual él se cristaliza como mónada”¹⁷ (Benjamin, 2008a: 316). Se crea una imagen que “nos muestra una experiencia única” (Benjamin, 2008a: 316), pues aparece como un relámpago que amenaza con desaparecer en tanto no se le reconozca desde el ahora-tiempo como potencia en el hacer antagonista.

El “procedimiento de empatía” (Benjamin, 2008a: 308) con los vencedores de la historia, no es un fenómeno que exista sólo porque intencionalmente se busque hacer una defensa de los cada vez poderosos en la historia, o porque explícitamente se quiera garantizar la reproducción de formas de explotación y dominación, es también un proceso que puede reproducirse

¹⁷ Antes de que Benjamin utilizara la categoría de imagen dialéctica, usó el concepto de mónada para dar cuenta del trabajo de tomar del transcurso histórico las experiencias marginales y de resistencia. La categoría de mónada implicaba la idea de que desde ese fragmento del pasado se aludía al mismo tiempo a una época, a una vida y una obra, se lograba generar una reflexión crítica que no se quedaba ni en una mirada panorámica de la historia como tampoco en una mirada particular o individual.

de modo inconsciente en el trabajo historiográfico cotidiano; depende de cómo se conciben las fuentes, qué y cómo se usan las categorías para pensar, de qué relación se establece con el pasado y con los sujetos de estudio, así como del propio compromiso ético-político del investigador.¹⁸

En el caso de las fuentes, por ejemplo, al no tener una mirada y un tratamiento crítico sobre la genealogía de los documentos —aquello que el trabajo historiográfico convierte en fuentes— y las instituciones que los generaron, se obvia que “no hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo de barbarie” (Benjamin, 2008a: 309). No se toma en cuenta que la versión que se escribe por parte de los historiadores es, casi siempre, la de los cada vez victoriosos, aquellos que instituyen la historia como un *continuum*.

Pensar desde el *continuum* es ver el transcurso histórico a partir de un ejercicio de valoración, es preguntarse sobre qué es lo verdaderamente importante en la historia, sin voltear a ver la catástrofe que hay debajo de la historia que se ha convertido en documentos y de los archivos que los acumulan; que se ha convertido en estatuas, en grandes personajes, en todo aquello que tiene la posibilidad de conmemorarse. Por ello, en la perspectiva a contrapelo “la construcción histórica está consagrada a la memoria de los sin nombre” (Benjamin, 2008b: 92), se trata de una historia que es *discontinuum*, de ahí que “Walter Benjamin [...] nos dice que no podemos hacer una interpretación revolucionaria de la historia con las mismas herramientas conceptuales que la tradición de los vencedores ha cultivado” (Tischler, 2009: 24).

Benjamin fue capaz de proponernos otras nociones, centradas en hacer “estallar la temporalidad lineal, vacía, abstrac

¹⁸ La apuesta por reflexionar la historia a contrapelo —Benjamin— desde la noción de auto-institución de la sociedad, tomando en cuenta las dimensiones de lo instituyente y lo instituido —Castoriadis— o haciendo una articulación en rizoma de las categorías —Deleuze y Guattari— no garantiza la desaparición de las contradicciones, no salva a nadie de crear una empatía con la dominación, lo que busco con estas perspectivas para pensar es hacer explícitas las contradicciones, pues sólo de ese modo se genera una crisis en la teoría heredada, haciendo manifiestas la incertidumbre, los límites, las rupturas y tratando de desbordarlas, para encontrarnos de nuevo con otras contradicciones.

ta constitutiva” (Tischler, 2009: 80), pues la historia a contrapelo busca “encontrar una conexión de tiempo: el sujeto derrotado es parte del sujeto que avanza [en el tiempo del ahora] en tanto experiencia de lucha asimilada como conocimiento y memoria” (Tischler, 2009: 80); basado en esta perspectiva el sujeto “no sólo presencia el hecho histórico sino que está dentro de su acontecer, pretende incluso intervenir en él” (Echeverría, 2005: 26).¹⁹

En este sentido, a pesar de la forma fragmentaria e inacabada de sus textos, Walter Benjamin fue capaz de elucidar un “nuevo método, un nuevo enfoque, una perspectiva ‘desde abajo’, que se puede aplicar en todos los campos de la ciencia social: la historia, la antropología, la ciencia política” (Lowy, 2005: 37). Más aún, su enfoque contribuye a romper las fronteras disciplinarias que se impusieron al institucionalizarse las ciencias y se niega a reproducir los modos jerárquicos de proceder metodológicamente.

El reconocimiento de la discontinuidad de las temporalidades que plantea la perspectiva de la historia a contrapelo, y la forma de pensar el devenir histórico como constelaciones dialécticas que se crean a partir de tiempos vividos (Vedda, 2008), son parte de la crítica que hace Benjamin a la idea del progreso, idea que sostiene las formas tradicionales de hacer política e investigación, cuestión que sitúa su práctica y su pensamiento dentro de los márgenes del Estado y el capitalismo, además,

la renuncia al modelo del progreso histórico presupone que la historia (como objeto de la disciplina) no es algo fijo ni un elemental proceso sin interrupciones, y que la historia (en tanto disciplina) tampoco es un saber fijo y mucho menos un relato lineal (Oviedo en Didi-Huberman, 2008: 19).

¹⁹ A partir de esta proposición resulta pertinente plantearse una postura de investigación militante, que haga explícito que nadie está fuera del devenir histórico, cada sujeto participa en la auto-institución de las sociedades, por lo que depende del posicionamiento ético, político y epistémico la manera como miramos lo histórico-social, ya sea como *continuum* o como *discontinuum*.

La crítica al progreso, que propone la historia a contrapelo, va de la mano con una epistemología y unas categorías diferentes. Cuando el conocimiento histórico sostiene y se sitúa bajo la ilusión de un progreso de la humanidad continuo y permanente, lo que se produce es una ceguera, se ve la historia como una cadena de datos, la forma de presentar la realidad funciona como un “registro de la legitimación de la situación de hecho” (Onfray, 2011: 165-166), ya que supone “las vacaciones dadas a la política y la desaparición de la historia en beneficio de una lectura de la realidad acorde a las categorías antiguas de la necesidad, el destino, la fatalidad, la tragedia inevitable, la insoslayable dureza” (Onfray, 2011: 167); en cambio, la historia a contrapelo hace una ruptura, y expresa ese giro con la imagen de un ángel de la historia:²⁰ “Donde ante *nosotros* aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies” (Benjamin, 2008a: 310).

La historia como progreso significa una historia lisa, plana, por eso “la idea de un progreso del género humano a lo largo del curso de la historia no puede separarse de la idea de su prosecución todo a lo largo de un tiempo vacío y homogéneo” (Benjamin, 2008a: 314). Para dejar de hablar de progreso, es necesaria una concepción del tiempo como discontinuo, pues allí está la posibilidad de pensar una historia que es catástrofe: dominación, explotación y despojo que hacen emerger la crisis y el conflicto social; pero, también, donde se han presentado posibilidades emancipatorias que se siguen presentando en el tiempo actual.

Al romper con la ilusión del progreso y al situarnos desde un tiempo discontinuo, desde un transcurso histórico que se da a saltos, es posible que aquel “que parte de ello deja de permitir que una mera sucesión de datos corra por los dedos al igual que un rosario. Con ello, capta la constelación en que se adentró

²⁰ Walter Benjamin utiliza en diferentes momentos conceptos que tienen su origen en la tradición teológica, pues pensaba que esa tradición es uno de los últimos reductos que se han salvado del historicismo y el positivismo, por tanto, son nociones y significaciones que para él pueden nutrir una concepción a contrapelo y surrealista de la historia.

su propia época junto a una anterior” (Benjamin, 2008a: 318); se crea una nueva relación entre pasado y presente al construir constelaciones que los articulen, irrumpen instantes y sujetos que hasta hace un tiempo permanecían olvidados en esa historia que es *continuum*.

Sin embargo, la emergencia de esos otros sujetos no es una cuestión que accidentalmente se da al crear esas constelaciones, construirlas es movilizar “la historia desde la urgencia del presente [...] es el grito que denuncia la negación de los de abajo como sujetos” (Tischler, 2009: 22). En este sentido, “cuando hablamos de constelación en el sentido que le da Walter Benjamin al término, nos referimos a un tipo de conocimiento que surge de la ruptura. No es una noción descriptiva de la heterogeneidad de la sociedad”, va más allá, es “un concepto de la crisis de la forma homogénea del tiempo y el capital [...] y que expresa la interrupción de esa temporalidad por la acción revolucionaria” (Tischler, 2009: 29-30).

Se crea una relación distinta entre los tiempos vividos, deja de ser lineal, pues en una constelación conviven y se encuentran experiencias, sujetos e instantes de modo simultáneo en la misma imagen narrativa. Se transforma la propia noción del tiempo actual, en uno “caracterizado por un presente extendido horizontalmente como tiempo lleno y superación del tiempo vertical del poder” (Tischler, 2009: 26). Ubicar la mirada en los saltos, las interrupciones y las rupturas es lo que permite ver a los sujetos marginales, pues “la conciencia de hacer saltar el continuo de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el instante mismo de su acción” (Benjamin, 2008a: 315). Es el modo como se funda el devenir histórico en esos sujetos, ya que su hacer se configura en el conflicto y el antagonismo, es decir, en la discontinuidad.

Con todo, la historia a contrapelo no pretende ser la forma de ver la historia que sí abarca todo y a todos, el hecho de que se aboque a mirar aquello marginal u oculto no implica que se presente como la perspectiva capaz de ver todo el pasado. Cuando nos planteamos una labor constructiva de la historia a contrapelo se trata de “una historia discontinua cuyos diferentes momentos no se dejan totalizar, y en donde las crisis, las

rupturas y los desgarramientos son más significativos y prometedores que la aparente homogeneidad del devenir” (García de León, 2005: 107). La pretensión de la historia a contrapelo no es ser la perspectiva hegemónica dentro de la historiografía.

Lo que la convierte en una postura pertinente para esta deriva reflexiva es que posibilita hacer una recuperación de manera simultánea del pasado y presente de las prácticas políticas relacionadas con el anarquismo y la autonomía en los movimientos anticapitalistas, haciendo énfasis en su capacidad “para hacer saltar lo que es el continuo de la historia” (Benjamin, 2008a: 316), y para reconocer la historicidad y discontinuidad de las formas de hacer política y las significaciones libertarias.

Así, la construcción de constelaciones no sólo implica crear un encuentro entre instantes pasados y presentes, es también un método que me permitirá confrontar

la época de que se trata en cada caso con la historia previa [...] En virtud de esta confrontación, la época de la que se trata en cada caso se vuelve *solidaria* con el presente actual del que escribe la historia (Benjamin, 2008b: 72).

La construcción de constelaciones permite hacer convivir en una misma imagen las afinidades y particularidades entre las prácticas, experiencias y significaciones imaginarias pasadas y presentes, de ahí que, al hacérseles parte en la construcción de una memoria colectiva marginal y rebelde, determinado instante del pasado se vuelve solidario con el instante del tiempo del ahora y viceversa. Sin embargo, esa solidaridad entre los sujetos, que incluye además al que investiga, como bien lo señala Tischler “no significa identificarse llana y acríticamente con ella [...] Una lectura identitaria sólo produciría el eco de lo ya dicho [...] repetición” (2009: 28).

No es un trabajo para identificar lo que es igual ni lo que se repite, en el supuesto de que existan aspectos que se repitan en la historia, la labor de “articular históricamente algo pasado significa: reconocer en el pasado aquello que se conjunta en la constelación de uno y un mismo instante” (Benjamin, 2008b:

73). Es disponerse a concentrar los instantes “que se mueve[n] a saltos, en discontinuidad, es decir, rompiendo el tiempo rutinario de la reproducción lineal de la vida cotidiana”; y es ser capaces de reconocer que “cada momento es ruptura y creatividad” (Tischler, 2009: 40), por tanto, los tiempos vividos que tienen la capacidad de crear las constelaciones son los de ruptura: “la constelación revolucionaria es tiempo-ruptura, tiempo-posibilidad-de-otro-mundo” (Tischler, 2009: 29).

En este sentido, parto de la idea de pensar a los movimientos anticapitalistas —su hacer pensante— como tiempo-ruptura, pues ello me permite escudriñar sus formas de hacer política como “un tiempo habitado por la posibilidad de la redención de la humanidad [...] o de la emancipación” (Tischler, 2009: 26), así como por un tiempo habitado por las contradicciones, en el camino donde buscan una congruencia entre las prácticas y su horizonte ético-político —entre medios y fines—. Potencialidad emancipatoria —tiempo-ruptura— que instituyen los movimientos anticapitalistas en el instante de su acción, por tanto, “sólo las clases revolucionarias tienen la conciencia y la posibilidad de producir un tiempo con tales características, y condensar la historia en un instante [...] para sacarla del *continuum*” (Tischler, 2009: 26).

El reconocimiento de las temporalidades discontinuas y de interrupción generadas por los movimientos anticapitalistas, permite hacer manifiesta en la práctica política, las formas de organización, y en las significaciones imaginarias sociales la “*débil* fuerza mesiánica”, idea que plantea Benjamin (2008a: 306) para mostrar que

en realidad no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria —sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva. Al pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de la situación política. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que da a ese instante el poder para abrir un determinado recinto del pasado, comple-

tamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política [...] ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica (Benjamin, 2008b: 69).

Una clave para ver los aspectos autonómicos que emergen en los movimientos anticapitalistas del presente relacionados con las experiencias anarquistas, está en las afinidades existentes en las formas de hacer política. Una afinidad en el sentido de actualización e irrupción de horizontes ético-políticos relacionados con la acción directa, los horizontes de horizontalidad y la autogestión. Se trata de hacer esos tiempos vividos parte de una memoria rebelde en el ahora-tiempo, para extraerlos del *continuum* en el que se diluyeron y quedaron clausurados “en una forma de subjetividad que recrea el tiempo de los triunfadores” (Tischler, 2009: 33). Así, la cita secreta entre el pasado y el presente no es mera repetición o conmemoración que cosifique la potencia emancipatoria, sino una imagen que es “portadora de una memoria, [que] da cabida a un montaje de tiempos heterogéneos y discontinuos que, sin embargo, se conectan y se interpretan” (Oviedo en Didi-Huberman, 2008: 11).

Al partir del ahora-tiempo, la historia a contrapelo, crea un compromiso ético-político —se instituye desde la propia acción política— pues es en el presente desde donde se abre determinado instante del pasado, es desde el tiempo actual donde es posible crear una imagen del pasado que signifique un “torbellino capaz de aparecer en todo momento, súbitamente, imparable, haciendo trastabillar o resquebrajando el saber histórico unívoco” (Oviedo en Didi-Huberman, 2008: 16). Por eso, “el conocimiento histórico es siempre el conocimiento de un instante. Al replegarse como un instante —como una imagen dialéctica—, el pasado entra en el recuerdo obligado de la humanidad” (Benjamin, 2008b: 73).

De ahí que los movimientos anticapitalistas actuales y sus prácticas sean el lugar desde el que busco traer y recuperar las formas de hacer política y de organización anarquistas que han adquirido vitalidad y actualidad en el presente. Es una imagen dialéctica pues

oscila entre la presencia y la representación, entre la mutaciones y las permanencias. Benjamin utiliza el término *fulguración* para abarcar lo visual y lo temporal reunidos en la imagen dialéctica. En la imagen, chocan y se desparraman todos los tiempos con los cuales está hecha la historia (Oviedo en Didi-Huberman, 2008: 21).

La imagen dialéctica logra hacer emerger un pasado que se ha dado a saltos, que no se manifiesta en el ahora-tiempo como herencia, sino como astillas que irrumpen en el tiempo del ahora en una relación de afinidad. Son tiempos vividos discontinuos que se condensan para romper con la clausura de ese pasado marginal y para dar cuenta del potencial emancipatorio de los movimientos anticapitalistas del presente, pues logran desbordar “el tiempo pacificado de la narración ordenada” (Oviedo en Didi-Huberman, 2008: 14).

La creación de estas imágenes dialécticas, que traigan esos saltos en la historia que generó el movimiento anarquista con sus prácticas y significaciones, al tiempo del ahora, a través de la configuración de constelaciones, no es una labor exclusiva de los investigadores o de los historiadores, pues no es que alguien tenga un don para ver más allá de lo evidente en el pasado. El ahora-tiempo de peligro generado por las colectividades en ruptura, es decir, la crisis y conflicto social es lo que rompe la clausura de las discontinuidades en la historia; en los instantes de peligro irrumpen las grietas de la historia en la memoria colectiva y en las propias prácticas de los sujetos en lucha, y es esto lo que saca del olvido al pasado no el investigador, ello debido a que

el movimiento que le es propio a las imágenes se manifiesta a través del síntoma [...] como expresión de un malestar, de lo que aparece para interrumpir el curso normal de las cosas y de lo que en esa aparición sobreviene a destiempo (Oviedo en Didi-Huberman, 2008: 14).

En este sentido, la imagen dialéctica que se plantea desde la perspectiva de la historia a contrapelo

no se reduce a un mero acontecimiento del pasado ni a un bloque de eternidad despojada de las condiciones de ese devenir. Ostenta una temporalidad de doble faz [...] el anacronismo y el síntoma, son vehículos de paradojas que se complementan o incluso se superponen (Oviedo en Didi-Huberman, 2008: 17).

Las experiencias del movimiento anarquista, sus formas de hacer política y de organización, quisieron llevarse al olvido y ser clausuradas, no porque no existieran investigadores que se abocaran a escribir sobre ello, sino porque desde 1940 y hasta finales de la década de 1980 —con excepción del instante rebelde de 1968, que significó un salto fuera del *continuum* de la política estatista— las formas de hacer política dominantes en las diferentes izquierdas se planteaban como horizonte ético-político la transformación social a través del Estado, recurriendo a prácticas y proyectos políticos que reproducían las jerarquías, la forma-partido, el vanguardismo, el militarismo, etcétera.

Cada pasado que irrumpe como relámpago en los momentos de ruptura está en peligro de desaparecer en tanto no sea reconocido, en tanto no se configure una detención en el ahora-tiempo —imagen dialéctica— que lo haga parte de la tradición, es decir, de la memoria colectiva y el horizonte histórico-social. En la perspectiva de Benjamin, el pasado no es algo inmóvil a disposición de algún investigador, el

pasado pasa *súbitamente*. El pasado sólo cabe retenerlo como imagen que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad [...] es una imagen ya irrevocable del pasado que amenaza disiparse con todo presente que no se reconozca aludido en ella (Benjamin, 2008a: 307).

La perspectiva de la imagen dialéctica me permite plantearme el “esfuerzo por expresar el momento o el tiempo de la crisis de la totalidad de la dominación del capital” (Tischler, 2009: 27). Crisis de la totalidad que no necesariamente se configura en un momento revolucionario o insurreccional generalizado, ya que desde la historia a contrapelo, la manera de pensar los saltos fuera del *continuum* —las rupturas—, no

obliga a “distinguir entre [acontecimientos] grandes y pequeños” (Benjamin, 2008a: 306).

Pensar los instantes de la historia, cuando estos significan rupturas, tampoco quiere decir que esa parcela del pasado representa la totalidad de la historia de la humanidad, como lo planteó Leibniz con su concepto de mónada,²¹ pues dicho momento “expresa apenas un fragmento de una totalidad compleja [...] no se vale tomar la parte por el todo y si lo hacemos terminamos con un fetiche” (Tischler, 2009: 27).

Dicha noción epistémica, desde la cual, además, se configura la perspectiva metodológica de la historia a contrapelo, también nombrada por Benjamin como imagen dialéctica, se construye “para hacer saltar una época concreta respecto del curso homogéneo de la historia; así hace saltar una concreta vida de la época, y una obra concreta respecto de la obra de una vida” (Benjamin, 2008a: 317). La imagen ilumina un instante específico, sin hacer distinción entre pequeños y grandes, puede ser, incluso, la acción de una determinada persona ante una situación de la vida diaria. En tanto signifique ruptura la podemos concebir como un salto fuera del *continuum*, y se puede instituir como una imagen dialéctica capaz de crear una constelación que la articule con un ahora-tiempo y con otros instantes históricos.

La imagen dialéctica expresa que “el elemento destructivo o crítico en la historiografía se hace patente cuando hace saltar la continuidad histórica. La historiografía auténtica no elige su objeto con ligereza. No lo toma, lo extrae haciéndolo saltar del curso de la historia” (Benjamin, 2008b: 94). La historia a contrapelo no puede abocarse a investigar cualquier pasado; por ejemplo, no es posible una historia a contrapelo de los gobiernos liberales de Juárez y Lerdo de Tejada, pues estos son la continuación de la dominación colonial y su continuación es el régimen dictatorial de Porfirio Díaz.

²¹ Mónada es la categoría que usó Benjamin para explicar el lugar desde el cual se puede hacer saltar un determinado momento del decurso histórico, que ayude a iluminar aquel pasado que está olvidado, como ése que se logró extraer del *continuum*.

Desde la historia a contrapelo, al ser un acercamiento constructivo/destructivo al pasado, la imagen dialéctica se convierte en el método para iluminar el horizonte del pasado a modo de un relámpago, así, lo que irrumpe en el ahora-tiempo es lo marginal, la crisis, el conflicto, las grietas.

La imagen del pasado que relampaguea en el ahora de su cognoscibilidad es una imagen del recuerdo. Se asemeja a las imágenes del propio pasado que se le aparecen al hombre en un instante de peligro. Son imágenes que vienen como se sabe, de manera involuntaria. La historia es [...] una imagen surgida de la remembranza involuntaria; una imagen que se le enfoca súbitamente al sujeto de la historia en el instante del peligro. La capacidad del historiador depende de la agudeza de su conciencia para percibir la crisis en que el sujeto de la historia ha entrado en un momento dado. Este sujeto [...] la clase oprimida que lucha en su situación de mayor riesgo. En el instante histórico, el conocimiento histórico es para ella y únicamente para ella (Benjamin, 2008b: 96).

En el caso del sujeto anarquista podemos inferir, de acuerdo a lo que plantea Benjamin, que la irrupción de las prácticas libertarias fue un proceso subterráneo donde el hacer-pensar subsistió en el inconsciente colectivo de los pueblos en resistencia, porque lo que predominó en las décadas previas a los años noventa fue un intento por ocultar las historias del movimiento anarquista, tanto desde las posturas de derecha como de izquierda. El anarquismo ha significado por más de 150 años otro modo de hacer política, ha demostrado mediante su horizonte ético-político otro modo de ser cuando se manifiesta en movimientos obreros y populares, y ha demostrado, por instantes cortos pero no por ello insignificantes, cómo sería una forma de vida y de organización social sin relaciones estatales ni capitalistas.

Así, la historia a contrapelo la entiendo como un trabajo de rememoración, como la iluminación a modo de relámpago de aquella dimensión inconsciente en la historia de la humanidad, por eso la significación de la imagen dialéctica se parece tanto al proceso cuando un sujeto recuerda algo, donde en ese

“recuerdo involuntario no se le aparece nunca [...] un transcurso sino tan sólo una imagen” (Benjamin, 2008b: 97).

Un buen símil de la imagen dialéctica es un sueño. El acto de soñar es una forma de expresión del inconsciente que condensa muchas temporalidades y espacios; en los sueños diferentes situaciones, experiencias y sujetos se condensan en una misma imagen en movimiento. En el arte, el collage es otro ejemplo que nos ayuda a ver una imagen dialéctica, pues en una obra pueden coincidir y condensarse muchos elementos distintos sin perder ninguno sus singularidades. El sueño y el collage expresan un devenir discontinuo de antagonismo y ruptura al crear una constelación que pone en cuestión el supuesto *continuum* de aquello que significa tiempo vacío y homogéneo, repetición, el primero dentro de la racionalidad del pensar, el segundo dentro de la expresión creativa en el arte.

La perspectiva epistémica de la historia a contrapelo propone una concepción del presente “que no es transición, sino en el que el tiempo está en equilibrio e incluso ha llegado a detenerse” (Benjamin, 2008a: 316), pues permite reconocer el tiempo del ahora como una temporalidad donde conviven y se condensan diferentes situaciones, experiencias y sujetos. De lo que se trata es de romper con una forma de pensar el tiempo donde el presente sólo es el tránsito entre lo que ya fue —aquello que ya no se puede cambiar y está inerte— y el futuro —aquello que en tanto producto-continuación es la reproducción de las mismas relaciones sociales e instituciones—. El presente como ahora-tiempo, implica una temporalidad que es posibilidad y creación, por tanto, configura su relación con el pasado como constelación, y configura su relación con el futuro como indeterminación e incertidumbre.

De ahí que pensar a contrapelo significa reconocer que “la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no lo configura el tiempo homogéneo y vacío, sino el cargado por el tiempo-ahora” (Benjamin, 2008a: 315). El tiempo del ahora, como lugar-tiempo de creación, es a partir de donde se hace la labor de construcción-destrucción historiográfica a contrapelo, pues significa un acto de rememoración, que se hace desde un sujeto, donde además está implicado su lugar en el antagonismo social.

La historia a contrapelo, con la categoría ahora-tiempo, “introduce una interconexión entre historiografía y política” (Benjamin, 2008b: 109), pues las imágenes dialécticas significan “aberturas por donde el sujeto negado en la superficie cósmica saca la cabeza y la rompe” (Tischler, 2009: 81). Se configura

un acto fundamental de autodeterminación, actualizando luchas del pasado. Su esfuerzo era una suerte de movilización de esas luchas en un acto colectivo donde lo indeterminado tenía primicia sobre lo dado, donde el presente estaba abierto, en el umbral de la incertidumbre (Tischler, 2009: 42).

Asimismo, la interconexión entre política e historiografía está en la temporalidad que logra dar cuenta el sujeto mediante la labor de creación de la imagen dialéctica, ya que el presente como

una dimensión del propio acontecimiento; es siempre un tiempo pleno, un *jetztzeit* o “tiempo de la actualización momentánea”, que se constituye por lo que acontece <<en>> él [...] [lo cual otorga una] vigencia presente a ese pasado alcanzando así, él mismo, una vigencia “vengadora” en él (Echeverría, 2005: 32).

Con esta noción, emerge de nueva cuenta el carácter militante de la investigación en la historia a contrapelo, pues no sólo implica reconocer al investigador como un sujeto situado y con un determinado horizonte ético-político que lo instituye, sino que el acto de abrir cierto instante del pasado y crear una constelación que lo articule con el presente, se debe a la propia acción política de los sujetos que en la actualidad hacen también una ruptura con el *continuum* de la historia.

Como lo señala Sergio Tischler, son “imágenes de una temporalidad de ruptura. De rompimiento con el *continuum* de la historia [...] Retratan un momento condensado del *flujo social de la rebeldía* [...] que nos sirve de espejo” (2009: 27). El método que subyace en la imagen dialéctica reconoce que para “ser resucitado por una intervención presente, el pasado debe ser *construido*, es decir, separado de la continuidad cronológica, montado en cuadro o en imagen, y así ser convertido

en algo legible o conocible desde el momento crítico presente” (García de León, 2005: 108).

Las fuentes generadas por los sujetos del pasado y el presente pueden significar “imágenes que nos transmiten [...] un valioso material que retrata los interiores de la constelación revolucionaria” (Tischler, 2009: 26). Son imágenes narrativas que capturan “el espíritu de aquella constelación [...] [A partir de ellas] podemos recrear el tiempo vivo y vivido de la acción revolucionaria [...] [Esos textos significan] imágenes surgidas de una temporalidad especial, extraordinaria, y la retratan” (Tischler, 2009: 26).

La imagen narrativa del pasado condensada mediante una constelación momentos pasados y del presente, adquiriendo vitalidad aquellos que aconteció. Los fragmentos-textos que han dejado los sujetos marginales en los que reflexionan-expresan e intervienen sobre su realidad y su hacer pensante se convierten en

un material que nos permite pensar una determinada realidad, y pensar esa situación determinada nos obliga a ir más allá de la superficie de la imágenes, a expresar lo que contienen en cuanto manifestaciones de una temporalidad real-de-ruptura, del flujo social de la rebeldía (Tischler, 2009: 28).

Cambia la manera de pensar la historia y la realidad actual, se rompe con una idea de tiempo vacío y homogéneo al dejar de ver la historia como un *continuum*, al dejar de ver el devenir de la humanidad desde la noción de progreso, se hace explícito el conflicto, el antagonismo y la tensión en la historia, la historia deja de ser algo liso, para mostrarse llena de grietas y bordes. Lo que estamos haciendo es configurar un concepto de historia como estado de excepción permanente.

Walter Benjamin en sus tesis sobre el concepto de historia afirmó que pensar desde los momentos frustrados y los sujetos en lucha y ruptura, es decir, desde la tradición de los oprimidos,

nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es sin duda la regla. Así debemos llegar a una concepción de la his-

toria que le corresponda enteramente. Entonces ya tendremos a la vista como nuestra tarea la instauración del estado real de excepción (Benjamin, 2008a: 309).

Esta noción de estado de excepción permanente está situada en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, momento donde los regímenes nacional-socialista, fascistas y socialistas burocráticos instauraron estados de sitio en sus respectivos países y en toda Europa. A lo que apunta esta categoría es a comprender que la guerra, el totalitarismo, la dominación, la explotación, el control, el despojo y el racismo, no fue algo circunscrito a un momento de la historia, con los regímenes de Hitler, Mussolini, Franco y Stalin, sino que es algo presente en la historia de la humanidad, y lo sigue siendo aún ahora, en las democracias liberales.

Con esta idea Benjamin busca cuestionar de raíz la idea de progreso, y desde ese cuestionamiento configurar una perspectiva epistemológica distinta, “su crítica a la idea de progreso no es una transformación dentro de la teoría como un campo de teoremas indefinido e indiferente sino la transformación de una configuración o un episodio histórico concreto de ese campo histórico” (Echeverría, 2005: 27).

La historia no es el progreso de la humanidad hacia su mejoramiento indefinido, la historia ha sido hasta el momento un devenir de conflicto y lucha —un devenir de catástrofe y ruinas en palabras de Benjamin—; la historia vista como estado de excepción “pone en tela de juicio la idea de que existe un sujeto, la humanidad: un sujeto que no sólo progresaría sin fin, sino que lo haría de manera indetenible” (Echeverría, 2005: 31). La idea de estado de excepción permanente busca hacer explícito el antagonismo y las rupturas, al mismo tiempo, significa una manera distinta de entender las revoluciones en la historia; para lograr distanciar la noción de revolución de la idea de progreso hay que pensar esas situaciones, esos instantes como detenciones, como saltos fuera del *continuum* histórico, como interrupciones.

Para Benjamin, la noción de estado de excepción conlleva dos dimensiones, por un lado, significa la catástrofe, la domina-

ción en la historia, y por el otro, los momentos donde se interrumpe el *continuum*, donde se interrumpe la norma —la metale— instituida. En este sentido, lo que adquiere centralidad en la historia a contrapelo es la acción política de los sujetos de los movimientos anticapitalistas; mediante su acción, las colectividades en ruptura, abren los pasados clausurados, pues son quienes en el ahora-tiempo crean-viven el estado de excepción permanente. Desde la acción política de los sujetos en ruptura en cada tiempo actual es posible ver, como interrupción en la historia, los instantes donde se luchó contra la guerra, el totalitarismo, la dominación, la explotación, el control, el despojo y el racismo. Así, pensar a contrapelo es reconocer que “el sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha [...] la vengadora, que lleva hasta el final la que es la obra de la liberación en nombre de generaciones de vencidos” (Benjamin, 2008a: 313).

Pensar a contrapelo es una forma de hacer investigación militante, pues para hacer saltar esos instantes de ruptura en el tiempo actual, es necesario reconocerlos bajo la perspectiva de que “hacer época no es intervenir pasivamente en la cronología, es interrumpir el momento” (Henri Focillon en Benjamin, 2008b: 64), por tanto, es necesario que el sujeto sea capaz de reconocer si se instituye desde la tradición del *discontinuum* o desde el tiempo como *continuum*, el cual constituye una empatía con los vencedores; si bien, ello no implica que una forma de hacer investigación sea mejor que la otra, que una tenga más valor sobre la otra, o que una sea verdadera y la otra falsa, más vale que sea explícito porque de eso depende qué es lo que queremos encontrar en el pasado, además, desde qué presente nos relacionamos con éste.

Recurro a la investigación militante porque al ver la historia como *continuum*, como tiempo vacío y homogéneo, al investigador “se le escapan aquellos pasajes en donde lo transmitido se interrumpe, y junto con ellos también las asperezas y picos, que son los que ofrecen un punto de apoyo a aquel que quiere llegar más allá de lo transmitido” (Benjamin, 2008b: 95). Por eso para la historia a contrapelo la tarea del sujeto es “hacer saltar el presente fuera del *continuum* del tiempo histó-

rico” (Benjamin, 2008b: 99), pues es lo que permite crear una constelación con ese pasado que se interrumpió, esos proyectos frustrados que se ocultaron bajo los escombros que deja a su paso la marcha de la historia de los vencedores, aquella historia donde la transmisión es un continuo.

Al pensar a contrapelo, se obstaculiza la reproducción de la separación sujeto-objeto que imponen el racionalismo, la teoría heredada, ya que “la separación del sujeto que se produce con este tipo de objetivación permite hablar de una objetividad concebida como neutralidad. El tiempo de esa objetividad es invariable, permanece idéntico a sí mismo, neutral y vacío” (Tischler, 2009: 25). Nos vemos obligados a configurar otra episteme, pues nuestro sujeto social instituye una temporalidad, un momento que al

reconstruir rasgos profundos y nada evidentes de aquella experiencia, los que muy probablemente permanecerán ocultos al ojo positivista, que se reduce a narrar hechos objetivos y secos; así como el pensamiento que estructura sus categorías en términos de poder y de continuidad. La manera de plasmarlos, de traducirlos, es invirtiendo la perspectiva, es decir, pensarlos como parte de una temporalidad de ruptura y discontinuidad (Tischler, 2009: 32).

El punto clave para entender el conocimiento que se construye desde la perspectiva a contrapelo y la interpretación que se produce, “no es la de los hechos concluidos y cerrados, sino el de la emancipación social” (Tischler, 2009: 30). El pasado y presente de antagonismo y conflicto logran que “en la temporalidad de ruptura de la continuidad [,] el sujeto en lucha crea categorías nuevas, que sólo pueden aprehenderse como tales si el análisis penetra y es penetrado por lo nuevo emergente de ese rompimiento temporal” (Tischler, 2009: 27-28).

La historia a contrapelo implica tener una mirada atenta a esas nuevas categorías que instituyen y significan los sujetos sociales a partir de sus prácticas emergentes, exige saber escuchar y tener la capacidad de reconocer la cualidad reflexiva de esos sujetos sociales. Así, se puede lograr pensar que “la historia

de los de abajo no se reduce a la historia de sus subalternidad: simultáneamente es historia del desafío y rompimiento de la subalternidad” (Tischler, 2009: 44).

Desde las significaciones imaginarias sociales que los sujetos sociales del pasado y el presente son capaces de crear en sus instantes de ruptura, es posible desbordar la teoría heredada.²² Cuando se hace saltar un proyecto frustrado de la historia ya no vemos una derrota como un momento cerrado, “son más que hechos acaecidos: son temporalidades de una lucha que sigue en el presente” (Tischler, 2009: 33-34). Los proyectos frustrados adquieren vitalidad cuando se vuelven parte de la memoria colectiva y de las prácticas de los sujetos sociales del tiempo del ahora.

En este sentido, al significar “la recuperación de la memoria de las luchas populares por su emancipación [,] [la historia a contrapelo] tiene que hacerse con un leguaje nuevo” (Tischler, 2009: 30). Es el reconocimiento, primero, de que “aquello que hacemos y pensamos está lleno del ser de nuestros antepasados” (Benjamin, 2007: 93), por tanto, la memoria de los sujetos en el ahora-tiempo es un camino, “no es un instrumento para conocer el pasado, sino sólo un medio. La memoria es el medio de lo vivido” (Benjamin, 2010: 350), nos orienta sobre los proyectos frustrados, sobre los que existe como posibilidad en la historia, lo que no pertenece al *continuum*, pues la memoria implica tradición, es decir, una relación discontinua entre las temporalidades de los sujetos.

La memoria que se han creado los sujetos de los movimientos anticapitalistas actuales, gran parte de ella todavía inconsciente, es capaz de abarcar dos aspectos claves para recuperar las grietas y detenciones de la historia: “a) el de los hilos que se anudan entre pasado y presente en el tiempo de la acción revolucionaria, como actualización de procesos; b) la constelación conceptual en la que aparece dicha actualización temporal” (Tischler, 2009: 77).

²² En palabras de Castoriadis (2004) la teoría heredada sólo piensa en una lógica conjuntista-identitaria, por tanto, niega las dimensiones de lo imaginario, además, de aquello que está en proyecto, el aspecto potencial de la historia.

El ahora-tiempo de conflicto social abre instantes del pasado que se relacionan con un proyecto de autonomía, así como con el horizonte ético-político libertario. Las prácticas y las significaciones que los movimientos anticapitalistas instituyen en las actualidad, permiten mirar aquel pasado frustrado, puesto que “el recuerdo real debe suministrar al mismo tiempo una imagen de ese que recuerda [...] aquellas capas que antes fue preciso atravesar”, puesto que “se pierde lo mejor aquel que sólo hace el inventario fiel de los hallazgos y no puede indicar en el suelo actual los lugares en donde se guarda lo antiguo” (Benjamin, 2010: 350). Por eso Benjamin propone que “quien quiera acercarse a lo que es su pasado sepultado tiene que comportarse como un hombre que excava”, pues este trabajo constructivo de la historia a contrapelo implica crear vínculos discontinuos entre el pasado y el presente, configurar una constelación entre las distintas temporalidades y sujetos, dichos

”contenidos“ no son sino esas capas que sólo después de una investigación cuidadosa entregan todo aquello por lo que vale la pena excavar: imágenes que, separadas de su anterior contexto, son joyas en los sobrios aposentos de nuestro conocimiento posterior (Benjamin, 2010: 350).

Hacer saltar un instante del *continuum* es lo que nos da la capacidad de construir las imágenes dialécticas. Imágenes que son narrativas, y, al mismo tiempo, contrarias a “la información [que] tiene un interés exclusivamente en el instante en que del todo es nueva. Ella vive tan sólo en ese instante”, en cambio la narración “nunca se entrega. Centra sus fuerzas en el interior, y mucho tiempo después aún sigue siendo capaz de desplegarse” (Benjamin, 2010: 388). La imagen dialéctica que se expresa de modo narrativo es “capaz [...] de provocar asombro y reflexión. Se parecen así a las semillas que han estado encerradas bien herméticamente durante miles de años [...] han conservado hasta el día de hoy su capacidad de germinar” (Benjamin, 2010: 389).

Por tanto, el trabajo reflexivo que planteo es la creación de una constelación que condense, a modo de collage, imáge-

nes dialécticas de las formas de hacer política anarquistas y sus significaciones imaginarias sociales, junto con la memoria, las prácticas y las significaciones de los movimientos anticapitalistas actuales que trabajan por la autonomía. Esta constelación vincula y hace convivir distintas temporalidades y sujetos. Es un “salto de tigre hacia el pasado, tomando fuerza de aquellos momentos de desafío abierto al poder en los cuales se guarda una temporalidad que sólo puede ser redimida en el presente” (Tischler, 2009: 45-46), que permite, además, dejar de ver al anarquismo como algo pasado y clausurado, y en cambio ver las formas de hacer política que lo han hecho irrumpir en el ahora-tiempo y los modos como se está instituyendo, donde se hace manifiesto el potencial del pasado de ruptura que conlleva el horizonte libertario. Es un collage de experiencias, prácticas e imaginarios que posibilita una mirada distinta a los movimientos anticapitalistas del presente, desde un ámbito no estatal, situados en el estado de excepción permanente y haciendo énfasis en sus procesos de auto-institución y de creación de relaciones sociales otras, todo ello bajo un proyecto ético-político autónomo.

B. Sociedad instituyente y pensamiento no-estatal. Estado de excepción y conflicto social

Si la historia se expresa como un estado de excepción permanente y los instantes revolucionarios son la detención, la instauración de la excepción como medio de hacer visible la crisis; los movimientos anticapitalistas significan una forma que adquieren los sujetos sociales para generar la crisis, para poner en cuestión el *continuum*. Concebir a los movimientos anticapitalistas de este modo permite pensarlos como sociedad instituyente, es decir, como expresión de una parte del colectivo anónimo que desde su hacer pensante configuran un magma de significaciones sociales que se instituye en formas de hacer política y de organización que se enfrentan a la sociedad heterónoma (Castoriadis, 2002; 2006; 2008).

Permite reconocer que los movimientos anticapitalistas no son sólo agrupaciones sociales o sectoriales, son sujetos en

ruptura. Su resonancia no reside en su tamaño, su fuerza o su presencia pública, sino en su capacidad de hacer grietas en la sociedad heterónoma mediante sus prácticas, sus horizontes ético-políticos y sus proyectos.

Reconocerlo de esta manera representa un esfuerzo por pensar a contrapelo; desde la excepción, fuera de la continuidad de la historia y en contraposición de la heteronomía, pues en lo que se hace énfasis desde esta perspectiva es en los momentos de auto-alteración y de creación de significaciones, esto es, la capacidad instituyente de los movimientos anticapitalistas, en los instantes en que trabajan por la autonomía desde formas de hacer política que han creado y pensado.

Abocarse a pensar desde estas ideas es una necesidad producto de las prácticas y los horizontes ético-políticos de movimientos como el anarquista, el zapatista del EZLN, los ocupas-indignados o el anarcopunk. Estos sujetos sociales exigen una perspectiva distinta de abordaje, un trabajo de elucidación no-estatal²³ que se acompañe en una relación de afinidad con el modo de entender la historia a contrapelo y, que además, parta de la noción del tiempo como discontinuo.

Considero que para reflexionar sobre movimientos que existen por la autogestión y generan prácticas en la perspectiva de la acción directa —que están contra las relaciones de mando-obediencia—, es pertinente romper con algunos de los límites mentales que tenemos, con el magma de significaciones sociales de la teoría heredada,²⁴ para estar en condiciones de fracturar con las formas dominantes y hegemónicas de abordar a los movimientos y sujetos en lucha, que únicamente se dedi-

²³ En consonancia con Clastres (2010), por Estado me refiero a las relaciones sociales e instituciones donde existe una división entre dominantes y dominados, cualquiera que sea su forma: amos y esclavos, dirigentes y ciudadanos, etc.; me refiero a la imposición de una forma de poder político coercitivo y a la presentación de la política y de la economía como dimensiones separadas de lo social.

²⁴ Con esta noción Castoriadis (1998) se refiere al pensamiento basado en aspectos causales y deterministas para la construcción de conocimiento; es la búsqueda, que comenzó con los griegos y atravesó a Marx y gran parte del marxismo, de “la constitución de la gran Teoría, de la consideración de lo que es tal como es verdaderamente —por lo tanto, en esta concepción, a-temporalmente” (Castoriadis, 2006:159).

can a caracterizarlos, darles adjetivos y calificarlos. Corrientes que, dice Jorge Alonso, al ser

definiciones clásicas, eurocentristas, desde los diversos nortes contra los sures, ya no sirven para captar lo que es un movimiento social. El movimiento que va en la dirección de emanciparse del Estado y del capital no será necesariamente masivo, visible, captable en una imagen. Cualquier sujeto colectivo, independientemente de su tamaño, de su visibilidad, si en su vida cotidiana erosiona al capital y al Estado se convierte por eso mismo en un movimiento que en algún momento podrá generar convergencias con movimientos de la misma naturaleza (2011: 22).

Los momentos de antagonismo que generan los movimientos anticapitalistas no son algo casual ni esporádico en la historia. El antagonismo, la lucha de clases y la lucha contra el Estado son parte de la cotidianidad de los sujetos, son parte de una constelación de experiencias que viene de muy atrás en el tiempo, son instantes —tiempos vividos— que desgarran la subjetividad de los sujetos sociales en el día a día. Los momentos de excepción irrumpen todos los días, tanto desde las instituciones como desde los de abajo. El ser capaz de reconocer esto en los movimientos anticapitalistas, saber mirar la potencialidad emergente en sus formas de hacer política y en sus proyectos, es lo que abre un magma de significaciones sociales de ruptura con el Estado y el capitalismo.

Sin embargo, tampoco puede pensarse en la existencia de una esencia rebelde y autónoma en los sujetos, las rupturas con las relaciones sociales estatales y capitalistas no es algo que se dé como parte de la propia naturaleza del ser humano, las grietas en la dominación son creaciones que se dan en un devenir histórico-social contradictorio. En el presente hay instantes, los más, en que los sujetos sociales reproducen en su hacer y pensar al Estado y al capital; y hay instantes, los menos, en que generan crisis y ponen en cuestión la reproducción de las instituciones heterónomas. Los movimientos anticapitalistas son sujetos colectivos que se instituyen, en situaciones concretas,

desde un magma de significaciones sociales, formas de hacer política y de organización para luchar contra el despojo, la explotación, la represión, el desprecio y la dominación, y en algunos casos son sujetos capaces de crear otras relaciones sociales, de poner en marcha proyectos de autonomía.

Para los movimientos anticapitalistas, aquellos que trabajan por la autonomía —no sin contradicciones y dificultades—, las categorías de auto-institución (Castoriadis, 2006) y sociedades en movimiento (Zibechi, 2008), en afinidad con las reflexiones de Clastres (2010) y Scott (2009) sobre las sociedades que se han opuesto o han huido de la forma-Estado, es lo que me inspira a proponer una perspectiva no-estatal de pensamiento sobre las colectividades en ruptura.²⁵ Perspectiva desde la que busco esbozar la proposición de que el conflicto social a lo largo de la historia se genera como una lucha contra la heteronomía, es decir, contra la división entre dominantes y dominados.

Para potenciar la perspectiva de la historia a contrape-lo, para pensar desde las rupturas del *continuum*, hay que ver la historia, también, como una pluralidad de luchas contra el Estado; sin embargo, no se trata de sustituir con esto la idea de Marx y Engels —configurada acorde a una fe en el progreso— de que el motor de la historia es la lucha de clases, por la idea de que el motor de la historia es la lucha contra el Estado —manteniendo la misma carga teleológica—, recurrir a ello es volver a una concepción ortodoxa y determinista de la historia, es pensar que aquello es una característica intrínseca al ser humano.

²⁵ Planteo la noción de colectividades en ruptura, para hacer explícita una imagen narrativa capaz de nombrar la condensación de las prácticas, las significaciones, los posicionamientos y las formas de organización de los movimientos anticapitalistas y su horizonte ético-político libertario, lo planteo también para hacer manifiestas las afinidades. Traigo desde la tradición anarquista la idea de las colectividades, pues contiene —en su significación y en su historia— un proyecto libertario de sociedad sin dominación, con relaciones sociales de apoyo mutuo, federativas-descentralizadas, de acción directa y autogestivas. La idea de ruptura, por otra parte, está inspirada en la noción de grieta desarrollada por John Holloway (2011), pues logra expresar una forma de hacer la revolución y de construcción, desde el aquí y el ahora, desde la vida cotidiana, de un mundo nuevo que implica un proceso contradictorio y de desborde de la opresión, donde la apuesta es dejar de hacer el capitalismo.

Hablar de la historia como una lucha contra el Estado, es reconocer que los instantes de antagonismo social se impulsan desde un flujo social de rebeldías (Tischler, 2009) que se enfrenta a la dominación, al poder coercitivo y a la imposición de una fuerza exterior a la sociedad, en este sentido, la lucha de clases es sólo una expresión de esa lucha contra la heteronomía, creada en el contexto del mundo del trabajo a partir de las luchas generadas por los movimientos obreros y campesinos. La lucha económica entre clases antagonistas es posterior a la lucha producto de la división de la sociedad entre unos que mandan y otros que ejecutan.

Partir de esta reflexión, que se articula desde los planteamientos de Clastres (2010), Scott (2009) y Castoriadis (1998), aporta categorías y experiencias, no para decir que la lucha contra el Estado es permanente y el motor de la historia, sino para ver que, de modo latente, en los instantes generados por el antagonismo social, en esos relámpagos que si no los convertimos en imágenes dialécticas se pueden perder en el *continuum*, se instituyen prácticas que niegan la dominación y las forma de poder coercitivo.

Pensar de modo no-estatal conlleva dejar de teorizar desde concepciones como ciudadanía, representación, acumulación de fuerzas, estado de derecho, ley, derechos humanos y sociales, cohesión social, desarrollo y estabilidad, pues todas se enmarcan en las lógicas de la institución heterónoma, ocultan la crisis, los intentos de ruptura y el conflicto social. La sociedad es un devenir contradictorio de lucha contra y más allá de la alienación social, el trabajo abstracto, la representación política, etcétera.

La emergencia de los movimientos anticapitalistas actuales han vuelto a hacer explícito el carácter antiestatal presente en el flujo social de las rebeldías, en la tradición de los oprimidos. Sus formas de hacer política y su horizonte ético-político han abierto el camino a experiencias, sujetos sociales y modos de pensar marginales, desde su lucha contra la heteronomía, que permiten dar cuenta de lo histórico-social de modo distinto, de romper con el tiempo y la teoría vacíos y homogéneos; dejan atrás las categorías y los métodos que se presentan como neutrales.

La decisión de proponer como recurso epistémico la postura de un pensamiento no-estatal responde a que los movimientos anticapitalistas y el movimiento anarquista a lo largo de toda su historia desbordan los límites que impone el Estado —entendido como relación de mando obediencia, como esa división de la sociedad entre dirigentes y ejecutantes— desbordan su lenguaje, sus instituciones, sus significaciones imaginarias sociales, sus prácticas, pero también desbordan los modos de hacer ciencia inscritos —como el Estado— en el imaginario social instituido del dominio racional (Castoriadis, 2000).

Un intento por construir imágenes dialécticas de los movimientos actuales y sus respectivas constelaciones con los pasados de conflicto social, dentro de las fronteras conceptuales del Estado, dejaría fuera aquello que alude al trabajo por la autonomía de estos sujetos sociales, sus instantes de ruptura: el *discontinuum* de la historia y del ahora-tiempo. Ello se debe a que

los movimientos del abajo que protagonizan las luchas anti-neoliberales se diferencian de los movimientos sindicales porque la mayor parte de sus miembros no son ciudadanos, es decir, porque pertenecen a colectivos que no tienen acceso a un trabajo digno y estable, a vivienda, salud, y educación decorosas y que, para conseguirlos, deben a menudo transgredir el orden legal y utilizar la violencia,²⁶ algo que no necesitan los miembros de la sociedad civil (Zibechi, 2010: 67).

Lo que está detrás de dicha propuesta de pensamiento no-estatal es la pretensión de “voltear al mundo de cabeza, pensar el mundo desde la perspectiva de la lucha” (Holloway, 2009: 18). Romper la lógica que se presenta en buena parte de “los

²⁶ Implica violencia desde la perspectiva de los gobiernos y los capitalistas, pues se trata de acciones que transgreden sus instituciones y su legalidad, los movimientos recurren como medio de autodefensa a cortes de carreteras, tomas de fábricas, barricadas, se enfrentan con la policía y el ejército con palos y piedras (o en algunos casos, como los zapatistas, con armas que no son disparadas), retienen funcionarios, ocupan espacios y territorios que de por sí ya les pertenecían, sabotean infraestructura, etc., todo ello para resistir a las políticas de despojo, represión, explotación y dominación.

trabajos de los investigadores: es imposible pensar la sociedad sin el Estado, el Estado es el destino de toda sociedad. En esta actitud se revela un fondo etnocéntrico, tanto más sólido en cuanto es a menudo inconsciente” (Clastres, 2010: 159).

Esta concepción olvida que en el mundo la era no-estatal es la que ha durado más tiempo en comparación a las tres eras que le siguieron: la era de los estados a pequeña escala cercados por amplias y visibles periferias no-estatales, el periodo donde esas periferias son reducidas y acosadas por la expansión del poder estatal, y finalmente la era que nos ha tocado vivir, donde el mundo entero es prácticamente un “espacio administrado” y las periferias no-estatales se mantienen, seguramente reducidas en territorios y visibilidad, en su lucha contra el Estado (Scott, 2009: 324).

La historia de estas periferias, por ejemplo, las cien millones de personas en las tierras altas del sureste de Asia (Scott, 2009), o las miles de sociedades indígenas —sólo en América— en lucha contra las formas de poder coercitivo (Clastres, 2010), donde “prácticamente todo lo que concierne a los medios de vida de estas personas: la organización social, las ideologías e incluso su cultura principalmente oral, se puede leer como un posicionamiento estratégico diseñado para mantener el Estado a distancia” (Scott, 2009: 10), se encuentran en afinidad con los 150 años de historia del movimiento libertario y con las prácticas autogestivas y de acción directa de los movimientos anticapitalistas actuales, como la experiencia de autonomía zapatista del EZLN y las comunidades indígenas rebeldes zapatistas. La perspectiva epistémica y las nociones para mirar a estos distintos sujetos se pueden vincular de modo rizomático para configurar una historia anarquista (Scott, 2009), una antropología anarquista (Graeber, 2011) y una investigación militante desde los propios movimientos²⁷

²⁷ En ruptura con la investigación-acción participativa (Fals Borda, 1991) e incluso con la propia investigación en co-labor (Leyva, 2008), pues estas perspectivas conllevan una actitud paternalista —de ayudar-facilitar-acompañar a los sujetos en un proceso de reflexión y construcción de conocimiento sobre su realidad— y donde, además, se mantiene la idea del investigador que llega de fuera para hacer una investigación *sobre* los movimientos sociales.

(SCI Marcos, 2003a) que rompa y cuestione “la vasta bibliografía sobre la forma-Estado, contemporánea e histórica, que prácticamente no presta atención sobre su anverso: la historia de los que quieren vivir sin Estado de modo deliberado y reactivo” (Scott, 2009: 10).

Un pensamiento no-estatal y una concepción de la historia a contrapelo, en una relación de afinidad, en rizoma, rompen con dos caras del etnocentrismo de la civilización occidental, y por tanto de su concepción de la ciencia, en tanto significación imaginaria social producto de esta institución. De un lado esa idea de que “cada uno de nosotros lleva efectivamente en sí, interiorizada como la fe del creyente, la certeza de que la sociedad es para el Estado” (Clastres, 2010: 159), y del otro lado, “la convicción complementaria de que la historia tiene un sentido único, que toda la sociedad está condenada a emprender esa historia y a recorrer las etapas que conducen de la barbarie a la civilización” (Clastres, 2010: 159).

Pensar de modo no-estatal no es olvidarse de que existe el Estado, ni siquiera se trata de pensar lo que plantea Lewkowitz, cuando sostiene que está agotada “la capacidad que esa cosa tenía para instituir subjetividad y organizar pensamiento” (2004: 11). Tampoco es olvidarse de sus establecimientos, ni despreciarlo, en primero lugar porque no es una cosa ni un instrumento al servicio de algún grupo, el Estado es aquello que está fundando

sobre la división amos-esclavos, señores-súbditos, dirigentes-ciudadanos, etc. La marca primordial de esta división, su lugar privilegiado de desarrollo, es el hecho macizo, irreductible, quizás irreversible, de un poder separado de la sociedad global, puesto que solamente algunos miembros lo poseen; de un poder que, separado de la sociedad, se ejerce sobre ella y, en caso necesario, contra ella. Lo que aquí se ha señalado es válido para el conjunto de las sociedades con Estado, desde los despotismos más arcaicos hasta los Estados totalitarios más modernos, pasando por las sociedades democráticas, cuyo aparato de Estado no por liberal deja de constituirse en el dueño encubierto de la violencia *legítima* (Clastres, 2010: 125).

En este sentido, pensar de modo no-estatal es romper con la creencia de un pacto social fundador del Estado, o con la idea de que en algún momento una sociedad le otorgó la legitimidad en el uso exclusivo de la violencia; también es dejar de pensarlo a partir de una “lenta realización de las condiciones internas, socioeconómicas [...] [que permitió] su aparición” (Clastres, 2010: 169). Su origen es “exterior, contingente, inmediato de la violencia” (Clastres, 2010: 169), producto de la invasión, el despojo, el colonialismo y la conquista, pero que con el paso de los siglos se instauró bajo la idea de que “las leyes, los principios, las normas, los valores, los sentidos, son establecidos de una manera definitiva, y en el que la sociedad, o el individuo, según el caso, no tienen ninguna influencia sobre ellos” (Castoriadis, 2000: 27). Se internaliza el Estado y nos convertimos en una sociedad heterónoma al reproducir todos los días las relaciones sociales y las significaciones que sostienen la institución del dominio racional.

Por tanto, se configura también una ciencia situada dentro de este magma de significaciones imaginarias sociales, que se considera como un conocimiento con validez universal y atemporal, “sin darse cuenta de que en muchos sentidos permanece sólidamente instalada en su particularidad, y que su pseudo discurso científico se degrada rápidamente en verdadera ideología” (Clastres, 2010: 16).

En la perspectiva del estado de excepción permanente, también se hace visible que los establecimientos y las significaciones imaginarias sociales del Estado, y la meta-norma que instituye la sociedad heterónoma, ocultan la “estrecha relación que éste mantiene con la guerra civil, la insurrección y la resistencia” (Agamben, 2004: 24). Mirar desde el estado de excepción permanente hace manifiesta la lucha, visibiliza el hecho de que “no se puede comprender el poder como violencia (y su forma última, el Estado centralizado) sin el conflicto social” (Clastres, 2010: 20).

Así, mirar de modo no-estatal, es mirar la lucha de algunos sujetos sociales, en algunos instantes a lo largo de la historia de la humanidad, contra la división de la sociedad entre dirigentes y ejecutantes. Al configurarse el pensar no-estatal

como el lugar desde el cual se trata de hacer la recuperación de un pasado y de un tiempo actual de formas de hacer política y de organización relacionadas con la autonomía, estamos situados desde la perspectiva epistémica de que

la mayor división de la sociedad, la que funda todas las demás, incluida sin duda la división del trabajo, es la nueva disposición vertical entre la base y la cúspide, es la gran ruptura política entre poseedores de la fuerza, sea bélica o religiosa, y sometidos a esa fuerza, La relación política del poder precede y funda la relación económica de explotación. Antes de ser económica, la alineación es política, el poder está antes del trabajo, lo económico es un derivado de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de las clases (Clastres, 2010: 165).

Los movimientos anticapitalistas actuales y el movimiento anarquista se han situado en los márgenes. Por tanto, la necesidad de mirarlos en tanto sociedades antiestatales o periferias en resistencia al Estado (Scott, 2009: 128-130), no es sólo porque el capitalismo y los gobiernos los excluyeron, los expulsaron como ciudadanos y como trabajadores asalariados formales. En estos movimientos ya no existe la pretensión de hacerse de medios o de pelear para que se les incorpore, existe en estos sujetos sociales “un principio de la evasión” (Scott, 2009: 182), de escapar de una sociedad dividida mediante un disposición vertical.²⁸

La apuesta por mirar desde los sujetos sociales y desde una perspectiva no-estatal, desde las significaciones, prácticas y capacidad reflexiva de estos, permite, por ejemplo, en el caso del antropólogo Pierre Clastres dar un giro a la antropología política, donde fue capaz de reconocer que

²⁸ El hablar de evasión o de marginalidad, no implica la supuesta capacidad de los movimientos anticapitalistas o de las comunidades en resistencia para salirse de la sociedad capitalista, significa un esfuerzo —desde dentro, contra y más allá— de creación de nuevas relaciones sociales y significaciones imaginarias sociales. En este sentido, no uso la categoría de evasión que desarrolla Scott (2009) en su misma lógica, sino que reconozco que debe contener una carga de ruptura y lucha contra la dominación y la alienación social.

lo que nos muestran los salvajes es el esfuerzo permanente para impedir a los jefes ser jefes, es el rechazo de la unificación, es el trabajo de conjurar el Uno, el Estado. La historia de los pueblos que tienen una historia, es, se dice, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia es, diremos con igual grado de verdad, la historia de su lucha contra el Estado (2010: 179).

Es necesario mirar desde los sujetos sociales en sus instantes de ruptura, desde sus procesos de reflexión y sus prácticas políticas, pues tanto los movimientos anticapitalistas que emergieron desde la década de los noventa, como los movimientos con una historia de más de 150 años, por ejemplo el anarquista, obligan a volver a ver la historia como una historia contra el Estado, no sólo porque su modo de pensar anti-estatal y su modo de configurar su lucha contra la institución heterónoma no nace en la década de 1990, ni siquiera, como lo afirma Ignacio Lewkowicz, “en Mayo del 68 surgen la subjetividad y el pensamiento antiestatales” (2004: 9), sino porque el hecho de pensar la historia como las luchas contra el Estado, contra la “sociedad dividida en dominantes y dominados, en amos y sujetos” (Clastres, 2010: 165), imposibilita caer en la idea de que este hacer pensante es un continuo a lo largo del tiempo, pues, siguiendo la perspectiva de la historia a contrapelo, lo que se da son instantes,²⁹ ya que existen instantes en los que se lucha contra el Estado —algunos de ellos visibles— y hay instantes —los más en los últimos siglos— en que se reproducen relaciones sociales estatales: jerárquicas y de poder coercitivo.

Por tanto, los momentos en que irrumpen de manera explícita movimientos o sociedades que crean prácticas y significaciones imaginarias sociales contra la sociedad heterónoma

²⁹ Incluso en el caso de las sociedades indígenas de América y los pueblos de las tierras altas de Asia lo que existe es un esfuerzo cotidiano para imposibilitar el surgimiento de jerarquías y formas de poder coercitivo, en este tipo de sociedades y en las primitivas no se puede hablar de una ausencia del Estado, sino de una acción deliberada contra la división de la sociedad entre dominantes y dominados.

ma, son instantes que permiten pensar de modo no-estatal. El ahora-tiempo es uno de esos instantes, donde las formas de hacer política nuevamente están configurándose, de manera explícita, desde la perspectiva de la lucha contra el Estado y el capitalismo, al mismo tiempo, que construyéndose en la perspectiva de un proyecto de autonomía.

De ahí que la necesidad presente en esta investigación no sea identificar a los dirigentes de los movimientos, la correlación de fuerza que se generan a partir de sus iniciativas o el tamaño del movimiento —las bases que movilizan—, sino dar cuenta de “su capacidad de poner en cuestión una forma de dominación social” (Alonso, 2011: 20).

Movimientos como el zapatista del EZLN, desde 1994 hasta la fecha, o el ¡Que se vayan todos! de Argentina en 2001, entre otros, “abre[n] a la posibilidad, y luego a la necesidad, de pensar sin Estado” (Lewkowicz, 2004: 10). Lo que permite “pensar sin Estado es una contingencia del pensamiento [...] nombra una condición de época como configuración posible de los mecanismos de pensamiento” (Lewkowicz, 2004: 10).

Pensar sin Estado o, mejor dicho, pensar de modo no-estatal implica, también, una ruptura con “la polémica modernidad-posmodernidad” pues ella está “estructurada por el Estado como figura institucional, social, política que [configura] el pensamiento” (Lewkowicz, 2004: 9). Por ello, la propuesta de recurrir a categorías distintas, algunas configuradas hace algunas décadas, otras surgidas en el contexto actual desde los sujetos sociales del ahora tiempo, pero todas, nociones con la vista puesta en lo emergente e indeterminado.

Los movimientos anticapitalistas no son expresiones organizativas que surgen únicamente como reacción y respuesta a determinadas políticas económicas de los gobiernos y los capitalistas, “no sólo rechazan y resisten, sino que formulan propuestas alternativas de convivencia social” (Alonso, 2011: 19). No se les puede reducir a manifestaciones pre-políticas de los sujetos sociales. En su proceso de auto-institución, de construcción de esos sujetos como colectividades en ruptura, hay una labor de creación de formas de hacer política, de modos de organizarse y de significaciones imaginarias sociales.

Trato de reconocer en los movimientos su capacidad de auto-institución, partiendo de la significación que Castoriadis le otorga: “tomo la palabra en su sentido más profundo y más vasto, es decir, el conjunto de las herramientas, del lenguaje, de las maneras de hacer, de las normas y de los valores, etcétera”, se trata de “las maneras de actuar y de pensar” (Castoriadis, 2006: 77) de una sociedad.

La acción de instituirse como movimientos anticapitalistas es producto de “la imaginación radical de la psique singular” en el momento de “encontrar o crear los medios sociales de una expresión pública original y contribuir específicamente a la auto-alteración del mundo social” (Castoriadis, 2000: 48). Al lograrse socializar, se instituye “un entretejido de sentidos, o de significaciones, que penetran toda la vida de la sociedad, la dirigen, y la orientan: es lo que yo llamo las significaciones imaginarias sociales” (Castoriadis, 2006: 78). Si bien Castoriadis propone estas nociones para dar cuenta del modo como se instituye una sociedad, en tanto colectivo anónimo con capacidad de crear formas y significaciones, considero que pueden repensarse para configurar un modo distinto de entender a los movimientos anticapitalistas.³⁰

Reconocer en las formas de hacer política y de organización la capacidad de actualización y de construcción de constelaciones con experiencias pasadas, donde “lo antiguo entra en lo nuevo con la significación que le confiere lo nuevo” (Castoriadis, 2006: 87), centra la mirada en la creación, es decir, en las innovaciones de formas de hacer política, organización y de horizontes ético-políticos. Además, rompe con la postura valorativa de pensar las prácticas políticas como nuevas (mejores) y viejas (caducas) que se ha planteado en los últimos años.

Pensar las formas de hacer política y en las significaciones imaginarias sociales desde lo viejo y lo nuevo es simplificar el

³⁰ El propio Castoriadis dedicó esfuerzos en este sentido, los cuales se reflejan en los dos tomos que recopilan sus reflexiones sobre el movimiento obrero publicados originalmente en la revista *Socialismo o Barbarie* y llamados *La experiencia del movimiento obrero* (1979), así como, en sus reflexiones sobre el movimiento de 1968 en Francia, una de ellas intitulada “La revolución anticipada” (2009).

modo de concebir a los movimientos anticapitalistas, es reducirlo a categorías conjuntista-indentitarias (Castoriadis, 2006). La carga emergente e instituyente de una significación o de una práctica no depende de que sea una creación social vieja o nueva, la clave radica en que se trate de una “categoría caracterizada por una temporalidad emergente y todavía no cristalizada, donde lo indeterminado tiene primicia sobre lo determinado” (Tischler, 2009: 84-85), por tanto, no toda creación social del pasado, vieja, obedece a lo cosificado. Todo el mundo social es auto-institución de los sujetos, pero no todo lo que han creado los sujetos puede considerarse positivo.

La dualidad viejo-nuevo oculta, además, experiencias históricas y modos de hacer y pensar que provienen del pasado. En el presente es común que a los movimientos que se posicionan desde la autonomía, la horizontalidad y la descentralización se les denomine “nuevos movimientos”, en la década de los sesenta a los movimientos feminista, contraculturales, contra la guerra y a la irrupción juvenil de 1968, entre otros, también se les nombró “nuevos movimientos sociales”; si bien, debemos reconocer que en tanto sujetos sociales emergentes son, efectivamente, nuevos movimientos,³¹ al examinar sus formas de hacer política, encontraremos que ya desde mediados del siglo XIX, otras experiencias se posicionaron a partir de estas mismas perspectivas (autonomía, horizontalidad y descentralización), contra la idea de la transformación social mediante la toma del poder del Estado.³² En este sentido, es necesario pensar desde momentos de actualización y creación para romper con toda lógica conjuntista-identitaria.

Asimismo, detrás de la idea de las nuevas formas de hacer política hay un olvido inconsciente de movimientos como el anarquista y de una pluralidad de experiencia autonomistas.

³¹ Desde las primeras décadas del siglo XIX hasta mediados del XX, los movimientos de los trabajadores urbanos y del campo eran la principal forma que adquirían los sujetos sociales en el antagonismo social. Desde la lucha de clases generaron múltiples procesos de rebelión y revolución para lograr una transformación social que germinara desde el mundo del trabajo.

³² Es común que en la actualidad se presente como un aspecto que nació en los movimientos anticapitalistas de la década de los noventa.

Algunos de los investigadores que ahora se posicionan desde la autonomía, en la década de los setenta y ochenta reivindicaron el marxismo en sus distintas derivaciones, así como la idea de revolución a partir de la toma del poder y se plantearon la construcción de una vanguardia que guiara al pueblo. En ese tiempo despreciaron a los movimientos autogestivos y horizontales, llamándolos infantiles, pre-políticos y utópicos. En la mayoría de los casos no hubo un proceso autocrítico al momento de transformar su perspectiva política y epistémica, la falta de esa autocrítica, la cual obliga a volver la mirada al pasado, está influyendo en sus modos de teorizar sobre el contexto actual de los movimientos anticapitalistas.

La categoría de “significación imaginaria social”³³ ayuda a pensar desde otra perspectiva, pues se refiere a aquellas dimensiones del imaginario que “no son ni racionales (no podemos construirlas lógicamente) ni reales (no podemos derivarlas de las cosas); no corresponden a ideas racionales, y tampoco a objetos naturales” (Castoriadis, 2006: 79). Las significaciones imaginarias sociales hacen manifiesto y vuelven la mirada a “la autoinstitución explícita de la sociedad” (Castoriadis, 2006: 104), que para el caso de esta reflexión es mirar la auto-creación de los movimientos anticapitalistas, así como de sus formas de hacer política y su horizonte ético-político.

De igual forma, esta categoría permite pensar el anarquismo y el horizonte ético-político de los movimientos anticapitalistas actuales desde una perspectiva que reconoce que siempre están en movimiento, donde constantemente se resignifican

³³ La “significación imaginaria social” es lo que produce del encuentro entre la dimensión creativa del imaginario social instituyente y la institución social, es decir, tal y como lo señala Rafael Miranda: “El imaginario es un lugar al cual ocurre la institución social pero lo que deriva de ese encuentro son significaciones (imaginarias sociales precisamente); digamos que la existencia mundana del imaginario tiene que pasar por la significación y ésta algo lleva consigo de las formas socialmente existentes, el lenguaje por ejemplo” (comunicación personal, 13 de febrero de 2011). Así, para la presente investigación implica ver de qué modo el anarquismo, en tanto significación imaginaria social, está emergiendo, es actualizado, se redimensiona, contiene contradicciones, etc., en relación con los demás movimientos anticapitalistas, cómo se está significando a partir de las propias formas de hacer política de esos sujetos colectivos.

sus posicionamientos y sus prácticas. Situados en ese cotidiano proceso de auto-institución;

la creación, al igual que el trabajo de lo social imaginario, de la sociedad instituyente (*societas instituans*, no *societas instituta*), es el modo de ser del campo de lo social histórico, a través de los medios del cual este campo *es*. La sociedad es autocreación, desplegada como la historia (Castoriadis, 2000: 23).

Los movimientos anticapitalistas en los instantes de antagonismo social, cuando hacen explícita la creación de las significaciones imaginarias sociales y sus formas de hacer política rompen “con la objetividad social como algo externo [...] que se le impone a éste como destino o naturaleza” (Tischler, 2009: 29), hacen “estallar, producir crisis, es el proceso de constitución del sujeto como movimiento de negación de la forma social que lo niega” (Tischler, 2009: 29). En el instante de conflicto se logra hacer manifiesto el carácter multidimensional de las nociones que instituyen los sujetos en movimiento: son al mismo tiempo prácticas y significaciones, formas de hacer y pensar desde un principio.

La perspectiva de situarse en los instantes de crisis, en los momentos de antagonismo social, podría facilitar dar cuenta del hacer pensante de los movimientos, en ese reconocimiento de que “el Ser no es sólo en el Tiempo, sino que es a través del (por medio del, en virtud del) Tiempo” (Castoriadis, 2000: 11). Esto crea, además, una relación de afinidad con la noción de tiempo discontinuo que propone la historia a contrapelo, así, lo que miramos son instantes —imágenes—, ya sea de ruptura o momentos que sólo sirven para acumular tiempo vacío, el *continuum* de la historia. Pensar desde la crisis, desde el conflicto, permite ver las contradicciones, reconocer que los sujetos en esos instantes y en su cotidianidad no son seres puros, no existe esa esencia autónoma inmanente en el ser humano que está ahí dormida en espera de que algo la haga irrumpir.

Como bien señala Benjamin, tenemos que estar conscientes que en los procesos de resistencia, revuelta y rebelión, la lucha de clases como decía él, significa “una lucha por las cosas

burdas y materiales, sin las cuales no habrá las espirituales y refinadas”. Subjetividad que puede resultar la potencia creadora o el obstáculo. Para Benjamin

estas últimas se encuentran presentes en la lucha de clases, mas no como la idea de un botín que gana el vencedor. En esta lucha están vivas, en tanto que confianza, o valentía, o humor, o astucia, o, en fin, como perseverancia, actuando de modo retroactivo en la lejanía del tiempo. Pondrán siempre en cuestión de nuevo una vez más toda victoria que, sea cuando sea, logren obtener los poderosos (2008a: 306-307).

El hecho de que esté hablando del papel de la subjetividad insumisa o de instantes de ruptura como los lugares donde se crean las formas de hacer política y las significaciones sociales imaginarias autónomas y libertarias; además, desde donde me propongo la construcción de las imágenes dialécticas, no quiere decir que sostengo la idea de que los movimientos anticapitalistas son creaciones espontáneas, que irrumpen de la nada,³⁴ “los movimientos sociales no surgen de golpe, sino que se van construyendo por medio de redes subterráneas en la vida cotidiana y emergen en coyunturas propicias” (Alonso, 2011: 19).

Desde esta perspectiva, las formas de hacer política implican “la capacidad de transformar, de dotar de un sentido común a unos términos que se presentan como condiciones de la experiencia” (Lewkowicz, 2004: 72). Así, en estos movimientos anticapitalistas, que ven en la autonomía “un proyecto histórico-social que puede realizarse, [...] Su realización no depende más que de la actividad lúcida de los individuos y de los pueblos, de su comprensión, de su voluntad, de su imaginación” (Castoriadis, 2006: 19). Las formas de hacer y de organizarse tienen “lugar cuando la institución dada de la sociedad es cuestionada como tal y en sus diferentes aspectos y dimensiones

³⁴ O por medio de las redes sociales de Internet, como se ha sostenido cuando se habla de los movimientos del norte de África, de los indignados y ocupas que irrumpieron desde finales del 2010 y durante todo el 2011.

[...] entonces, cuando otra relación, inédita hasta entonces, se crea entre lo instituyente y lo instituido” (Castoriadis, 2000: 61) es posible dar lugar a la construcción de otras relaciones sociales y significaciones.

La política como actividad instituyente, como creación, está en una relación de afinidad con la autonomía, pues se trata de una “actividad colectiva reflexionada y lúcida que apunta a la institución global de la sociedad como tal. Para decirlo en otros términos, concierne a todo lo que, en la sociedad, es participable y repartible” (Castoriadis, 2000: 70). Cuando los movimientos anticapitalistas se configuran como “sociedad política es el espacio donde los gobernados hacen política, una política otra, diferente, no institucional, asentada en la vida cotidiana, en los espacios, tiempos y modos de esa cotidianidad” (Zibechi, 2010:72).

En este sentido, cuando nos referimos a las formas de hacer política en estos movimientos anticapitalistas actuales y en el movimiento anarquista a lo largo de su historia, se trata de “la capacidad de los de abajo de dotarse de sus propios objetivos y fines, su capacidad de organizarse y rebelarse según sus propios modos, no con base en los criterios establecidos desde arriba” (Zibechi, 2010: 71).

Las formas de hacer política, en tanto instantes de ruptura y procesos instituyentes, implican dos espacios que superficialmente parecen contradictorios, pero que les permiten seguir trabajando desde un proyecto de autonomía. Por un lado, se sitúan en un territorio, que representa una de las posibles maneras en que el estar al margen del Estado encuentra su expresión (Scott, 2009: 183), y por el otro, consideran que para evitar las formas estatales de ser y hacer necesitan recurrir a la movilidad: la habilidad para cambiar de espacio (situación) y seguir instituyendo una política autónoma (Scott, 2009: 183).

La emergencia de los movimientos anticapitalistas del ahora-tiempo y el “viraje en las luchas sociales impone rediscutir el concepto de movimiento social y distinguirlo de las organizaciones sociales” (Zibechi, 2010: 54). En el contexto actual de antagonismo social

los oprimidos optaron [...] por recuperar y darle un rol protagonista a modos de hacer que existieron desde siempre pero que habían sido desplazados por la centralidad del sindicato gracias al apoyo del Estado, las patronales, los partidos y los aparatos ideológicos del sistema (Zibechi, 2010: 49-50).

Lo cual, en buena medida se debe a que los marginales optaron por “formas no institucionalizadas de acción colectiva” (Zibechi, 2010: 50), surgidas de “los espacios donde nació la resistencia al neoliberalismo: las periferias urbanas y ciertas áreas rurales” (Zibechi, 2010: 12), donde, además, “el conflicto local siempre es decisivo, aunque pueda parecer irrelevante, porque allí se expresa la comunidad capaz de desbaratar el control” (Zibechi, 2010: 151).

La forma-comunidad como negación y cuestionamiento de la forma-Estado, tradición en los 150 años del movimiento anarquista, irrumpe actualizado en estos movimientos anticapitalistas. Formas de hacer política y de organización asamblearias, de acción directa, horizontales, descentralizadas, así como, significaciones imaginarias sociales como la autogestión, el apoyo mutuo y la afinidad toman el lugar por instantes en la construcción de un horizonte ético-político autónomo y anticapitalista.

El carácter antiestatal y anticapitalista desde el que se configuran los movimientos actuales, así como su horizonte ético-político, no es el mismo que en los movimientos obreros y campesinos; en estos últimos se sitúa “en el contexto de la dinámica de la relación de lucha entre el capital y el trabajo. La clave para entender esta dinámica es el hecho de que el capital depende del trabajo para su existencia” (Holloway, 2009: 22). La lucha en el mundo del trabajo crea relaciones sociales donde “en lugar de producir sólo para sí mismo [...] produce también para los demás, sin intercambio ni reciprocidad” (Clastres, 2010: 165).

La forma-comunidad, también es el modo como se expresa el horizonte antiestatal y anticapitalista de los movimientos de resistencia actuales, ya no exclusivamente en la lucha entre capital-trabajo o hacer-trabajo como sostiene Holloway (2002, 2011), por eso irrumpe en este horizonte el proyecto de autonomía, al mismo tiempo que instituyen rupturas con formas de

hacer política surgidas en el mundo del trabajo y con significaciones imaginarias sociales estatales. De ahí que

una de las más notables características del último ciclo de luchas de los pueblos latinoamericanos fue la ruptura con los modos y formas de hacer del movimiento sindical, que hasta ese momento ocupaba un lugar hegemónico en las acciones de los oprimidos. Hasta la década de 1990, los trabajadores organizados no eran sólo la principal fuerza material en la resistencia al capital, sino también el referente decisivo, el modelo que debían seguir las demás organizaciones del campo popular (Zibechi, 2010: 47).

Ello refleja que la resonancia de este horizonte antiestatal, anticapitalista y autónomo no sólo afecta a unos cuantos militantes, sino que el antagonismo se descentraliza, pues la potencia surge desde la forma-comunidad y la vida cotidiana.

Al habilitar el modelo que llamamos neoliberalismo, deslocalizaron el conflicto social de las fábricas al conjunto de la sociedad, de modo muy particular en América Latina. Con ello, en los noventa emerge una nueva realidad social, cultural y política sobre la que operarían los movimientos de los oprimidos (Zibechi, 2010: 49).

Por lo mismo la forma-sindicato entra en crisis. El sindicato “fue decisivo en todos los países incluyendo aquellos en los que el campesinado organizado fue la fuerza social mayoritaria, ya que las organizaciones rurales, así como las estudiantiles, se inspiraban en el modelo sindical” (Zibechi, 2010: 47). Para Raúl Zibechi el cuestionamiento a la forma-sindicato va más allá, pues considera que “pertenece a una lógica estadocéntrica, tanto por su estilo de organización interna como por el tipo de demandas que enarbola, que siempre aspiran a ser resueltas con la intervención del Estado” (2010: 47), además, que “se asienta en la representación de los trabajadores” (Zibechi, 2010: 48).

Cabe aclarar que la perspectiva a la que hace referencia Zibechi (2010: 47), es un tipo de sindicato que, como bien señala,

se impuso en los Estados de bienestar después de la Segunda Guerra Mundial en buena parte del mundo, sin embargo, ésta no es la única forma sindical existente. El sindicalismo revolucionario y el anarcosindicalismo se configuran desde la acción directa, es decir, desde el rechazo a las formas de representación y a la idea de que el Estado resuelva las problemáticas de los trabajadores. En este sentido, el sindicalismo que se sitúa en la tradición anarquista ve la lucha como el enfrentamiento directo y cotidiano entre trabajadores y patrones en el espacio de la fábrica.

Lo que sí se generó con la crisis de la forma de lucha sindical es que “a inicios del siglo XXI se han venido dando muchos movimientos anticapitalistas. No hay uno que pueda exigir que los demás se subordinen. Predomina el rechazo a las jerarquías” (Alonso, 2011: 21). Las propias formas de hacer política y las significaciones imaginarias sociales al estar asentadas en esta forma-comunidad, que tiene una configuración específica en cada espacio e instante de antagonismo social, optan por la plasticidad absoluta, puesto que permite que la estructura social sea más democrática y no-estatal (Scott, 2009: 219).

Retomo la categoría de forma-comunidad (Zibechi, 2010) porque su mismo modo de instituirse implica una forma antagonica al Estado,³⁵ si bien, no pretendo aquí hacer una apología de las comunidades en el sentido de creer que es ya la institución autónoma por excelencia, que está ausente de contradicciones y que se mantiene completamente al margen de la sociedad heterónoma. No pretendo caer en una postura ingenua con respecto a los procesos instituyentes e instituidos que se dan en una comunidad.

Desde la noción forma-comunidad me planteo condensar unas formas de hacer política y un magma de significaciones sociales que están instituyendo los movimientos anticapitalistas actuales cuando generan instantes en la perspectiva de la

³⁵ James Scott (2009) recurre a la idea de la forma-tribu para dar cuenta de las oposiciones y tensiones en las formas de hacer y pensar de las sociedades que en las tierras altas del sur de Asia evaden la forma-Estado, sin embargo, para el caso de América Latina y en concreto para los movimientos anticapitalistas desde los que planteo esta la reflexión, la forma-comunidad tiene mayor correspondencia con su historia.

autonomía como proyecto de sociedad. La auto-institución de la forma-comunidad significa para estos sujetos sociales no un “lugar al que se pertenece; [sino] un espacio al se ingresa para construirlo”(Lewkowicz, 2004: 16). Es un nosotros que “no es un conjunto de personas sino una configuración subjetiva de los pensamientos en una circunstancia” (Lewkowicz, 2004: 16), a partir de la forma-comunidad se apela “al espacio vital cotidiano, en donde se disuelven los individuos porque la individualidad no puede garantizar la sobrevivencia” y donde

No [se] admite la representación porque ésta se asienta en la ausencia de los representados, en su pasividad que los (auto) excluye. De ahí que Estado y capitalismo sean antagónicos con la comunidad, ya que el sistema hegemónico sólo puede aceptar a la gente en su condición de ciudadano o consumidor (Zibechi, 2010: 73).

Así como el hacer pensante de los movimientos anticapitalistas está en proyecto, su horizonte ético-político y autónomo, que significa “la gestión colectiva de las actividades sociales por parte de los órganos autónomos y federados de los participantes —productores, estudiantes, etc.—” (Castoriadis, 2006: 104), también lo está; de igual modo la forma-comunidad que instituyen estos movimientos se encuentra en proyecto, si bien, es importante notar que estos movimientos se están potenciando de la tradición comunitaria y comunal de los pueblos indígenas y los campesinos. La forma-comunidad en proyecto en el ahora-tiempo está en proceso de creación, se está construyendo como “experiencia compartida, amorfa, eficiente, espontánea, sorpresiva y sorprendente, sin órganos separados, ni jerarquías hacia fuera [...] donde las relaciones cara a cara y el contacto directo son insustituibles” (Zibechi, 2010: 153).

La forma-comunidad rompe con la idea de un enfrentamiento simétrico entre intereses antagónicos, que reviste la noción de acumulación de fuerzas y la pretensión de la toma del poder para transformar la realidad. Crítica que desde principios del siglo xx hizo Walter Benjamin, y aunque el autor se refiere a la lucha de clases del momento no pierde actualidad:

El concepto de lucha de clases puede inducir a error. No se trata de una prueba de fuerza en la que se decide la cuestión "¿quién gana, quién pierde?"; no se trata ni de una pelea tras la cual el vencedor le irá bien y mal al perdedor. Pensar así equivale al encubrir románticamente los hechos (Benjamin, 2010: 62).

Por eso, el modo como se hacen visibles los movimientos anticapitalistas, "las luchas reales de los oprimidos no son, las más de las veces, generales y abstractas sino locales y concretas" (Zibechi, 2010: 149). En este sentido, el modo de mirarlos también se modifica, "los grandes relatos y las pretensiones de generalidad no pueden dar cuenta de la multiplicidad de opresiones y resistencias que viven los gobernados" (Zibechi, 2010: 75).

Los movimientos anticapitalistas del ahora-tiempo implican rupturas locales y concretas, pero no pretenden quedarse así para siempre, pues esto también los llevaría por los peligrosos caminos de la institucionalización. El tiempo del ahora es una "etapa de las luchas sociales [donde] se trata de crear, de inventar modos y caminos, ya que no existen senderos previamente trazados por donde transitar. Hay que abrirlos" (Zibechi, 2010: 76).

El instante en que se crean esos espacios y tiempos de afinidad son "en el proceso de decir ¡No!", ahí los sujetos sociales "desarrollan formas de autodeterminación o articulan conceptos alternativos de cómo debería ser el mundo" (Holloway, 2009: 17), eso que Holloway llama "la materialidad del anti-poder" (2009: 19), y que significa

un sustrato de negatividad que, aunque generalmente invisible, puede explotar en momentos de tensión social. Este sustrato de negatividad es la materia de la cual están hechos los volcanes sociales. Esta capa de no subordinación inarticulada, sin rostro, sin voz (Holloway, 2009: 20).

Sin embargo, en estos movimientos anticapitalistas que

pueden agruparse bajo la égida de la misma significación: movimientos hacia y por la autonomía. Se trata de tentativas de

diferentes categorías de gente que apuntan a no padecer ya la institución de la sociedad tal como les es impuesta, sino a modificarla (Castoriadis, 2006: 103).

Desbordan por la vía de los hechos significaciones imaginaria sociales como ciudadanía, ley, Estado, derechos humanos, mercancía, etc., y surgen contra las política sociales (Zibechi, 2010: 71), al auto-instituirse desde la forma-comunidad a partir de formas de hacer política y significaciones imaginarias sociales como la acción directa, la autogestión, la afinidad, la horizontalidad, etc., tratan de impedir en el día a día el peligro de la institucionalización y de la heteronomía.

Cotidianamente se esfuerzan por no reproducir “el modo estatal de producción de realidad [...] [Esa] lógica estatal” donde “realidad e instituido” (Lewkowicz, 2004: 239) significan lo mismo. No caen en formas de pensar como las de Boaventura de Sousa Santos quien dice que “ahora hay un novísimo movimiento social que es el propio Estado” (citado en Zibechi, 2010: 59), esto refiriéndose a los gobiernos progresistas de la izquierda institucional latinoamericana.

Desde el momento en que irrumpen y se hacen visibles se enfrentan al peligro de convertirse en ciudadanos, pues además de la represión, el Estado recurre a formas de cooptación e incorporación a sus establecimientos para detener los instantes de ruptura. En este sentido, la ciudadanía es

una forma de dominación que hace abstracción de las clases y los antagonismos en dicha categoría y que remata en la figura del Estado moderno. Dicha ficción es parte de la forma abstracta, pero real, de dominación característica del capital [...] La dimensión ficticia es necesaria para la dominación (Tischler, 2009: 22-23).

Dimensión ficticia que dice que “el ciudadano es el tipo de sujeto forjado por un Estado que enuncia que la soberanía emana del pueblo; el tipo instituido resultante del principio revolucionario de igualdad ante la ley” (Lewkowicz, 2004: 76), pero que oculta el nosotros con capacidad de creación de normas

e instituciones propias que podría significar el pueblo en una sociedad organizada de modo autónomo.

Bajo la misma dimensión existen contradicciones como el recurrir a formas de representación, que se muestran desde “la línea dominante de argumentación liberal, y hasta de izquierda, [la cual] hace énfasis en la democracia representativa como el fruto deseado de las luchas populares” (Tischler, 2009: 70). La representación no es más que la cara democrático-liberal de la jerarquía, de la división de la sociedad entre dominantes y dominados, que hace empatía con la institución estatal. Por tanto, en el plano de las formas de hacer política implica formas vanguardistas y en lo organizativo es la reproducción de la forma-partido.

Cuando en la contradicción entre los instantes de autonomía y los instantes donde se refuerza la sociedad heterónoma se impone esta última en los movimientos anticapitalistas, se debilitan “las instancias de democracia directa y la aparición de jerarquías, presupuestos fijos, fuentes de recursos regulares, formación política y técnica propia, equipamiento y sector administrativo [...] se produce institucionalización” (Ricci en Zibechi, 2010: 61).

Cuando el horizonte ético-político de los movimientos anticapitalistas y los sujetos sociales es la autonomía no hay puntos medios ni procesos transitorios entre la dominación y la autogestión de la vida. El paso de la dominación a la sociedad autónoma, sólo es posible a partir de una inversión total de perspectiva. En la subjetividad y en el hacer de los sujetos sociales los instantes de libertad y de dominación existen como una contradicción y conflicto irreductibles. En este sentido, no es posible estar de acuerdo con Scott cuando afirma que: “en el mundo contemporáneo, el futuro de nuestra libertad se encuentra en la difícil tarea de domar el Leviatán, no en evadirlo” (2009: 324). En los movimientos anticapitalistas la apuesta es crear formas de hacer política y concretar espacios-tiempos autogestivos que les permitan vivir esa contradicción autonomía-heteronomía como un esfuerzo cotidiano de ser-estar contra el Estado y el capitalismo, crear tiempos vividos y territorios capaces de romper la institucionalización y la repetición, y lograr una vida como poesía, es decir, en la perspectiva de la espontaneidad creativa y la imaginación.

II. Investigación militante y caminar-preguntando.

Reflexiones desde la crítica, el conflicto y la lucha

Todo pensamiento ya es una tribu [...] la forma de exterioridad del pensamiento -la fuerza siempre exterior a sí misma o la última fuerza, la n^a potencia- no es en modo alguno *otra imagen* que se opondría a la imagen que se inspira en el aparato del Estado. Al contrario, es la fuerza que destruye la imagen y sus copias, el modelo y sus reproducción, toda posibilidad de subordinar el pensamiento a un modelo de lo Verdadero, de lo Justo o del Derecho (lo verdadero cartesiano, lo justo kantiano, el derecho hegeliano, etc.). Un “método” es el espacio estriado de la *cogitatio universalis*³⁶, y traza un camino que debe seguirse de un punto a otro. Pero la forma de exterioridad sitúa al pensamiento en un espacio liso que debe ocupar sin poder medirlo, y para el que no hay método posible, ni reproducción concebible, sino únicamente etapas, intermezzi,³⁷ reactivaciones. El pensamiento es como el vampiro, no tiene imagen, ni para crear modelo, ni para hacer copia

Gilles Deleuze y Félix Guattari, Mil Mesetas

Deberíamos sustituir los criterios estándar que utilizamos habitualmente para valorar la calidad de las investigaciones, de los artículos, de las tesis, de las memorias de investigación, por un criterio bien sencillo: la cantidad de placer que nos proporciona tal o cual investigación, o sea, el grado en que contribuye a que nos sintamos vivos.

Tomás Ibáñez, ¿Fondear la objetividad o navegar hacia el placer?

La apuesta por un pensamiento no-estatal, por reconocer el proceso de auto-institución de la sociedad —desde las dimensiones de lo instituyente y lo instituido—, y partir de una noción del pasado abierta, en movimiento e inserto en cada

³⁶ Pensamiento de lo universal.

³⁷ Interludios.

ahora-tiempo a través de la rememoración y los sueños, no implica cuestionarse sólo sobre el método de investigación al que se debe recurrir, sino cómo se configura cada quien como sujeto —reconociendo las contradicciones propias— y qué relación se crea con los otros desde una alteridad radical.

Conlleva, también, romper con la relación sujeto-objeto, con la creencia de que la realidad debe ajustarse a la teoría, con un método que establece un principio y un final en el proceso de construcción de conocimiento. Pensar de modo no-estatal y crítico implica una relación entre sujetos donde no exista uno que debe cumplir un papel pasivo, o donde uno es el que sabe y el otro no es consciente de su propia realidad, porque, además, “decir que nosotros somos el sujeto [...] es también decir que la teoría no puede ser separada de la práctica” (Holloway, 2011: 242). Es un hacer instituyente que se basa en lo que los zapatistas han nombrado como caminar-preguntando, pues abre el proceso de investigación hacia la indeterminación, lo desconocido, hacia lo que todavía no es —que quedó frustrado o está en proyecto—, hacia lo marginal y reprimido, aquello que incomoda. Desde el pensamiento crítico y antiestatal busco romper con una teoría estática y atemporal, para situarnos en un pensamiento que se recrea desde cada ahora-tiempo, desde los sujetos y su actividad de auto-institución, un pensamiento donde “construir [desde] el presente es corregir el pasado, cambiar los signos del paisaje, liberar de su ganga los sueños y los deseos insaciados” (Vaneigem, 1988: 245).

El proceso de producción de conocimiento y de investigación tiene una carga ética y política. Cada saber, concepto, teoría, cada producto de investigación implica un desde dónde, está situado en un tiempo y un espacio, no son significaciones neutras sino que existen en conflicto. Y esto se complejiza en los estudios sobre los movimientos y luchas, puesto que nos topamos con lo otro, aquello que está en tensión con lo instituido, por tanto, es necesario que, como lo señala el Subcomandante Insurgente Marcos, “quienes comprometen su palabra a favor o en contra de un movimiento, no sólo tienen el deber de hablarla, también el de agudizarla pensando en sus objetivos. ¿Para qué? y ¿Contra qué?” (2003a: 4).

Para hablar de las luchas y resistencias que se enfrentan a la forma-Estado y a la explotación capitalista, para reflexionar en torno a las colectividades en ruptura, encuentro, en afinidad con el Subcomandante Insurgente Marcos (2003a), dos perspectivas, dos lugares desde donde posicionarse: sobre los movimientos³⁸ y en/desde/por los propios movimientos, esto es, una investigación-reflexión con un horizonte crítico y militante, que se hace dentro de la crisis y el conflicto social, para hacer manifiestas la indeterminación y aquello que está en proyecto, como potencialidad, además, que tenga la posibilidad de abrir el pasado de subversión para incorporarlo al combate en el ahora contra la dominación.

No obstante, hablar de investigación militante de manera genérica no es suficiente, puesto que nos encontramos con una pluralidad de perspectivas, de lugares, desde donde situar el proceso de investigación y de construcción de conocimiento de modo militante, no basta con hacer explícita la carga ético-política, no es suficiente ser parte de una organización política o tener empatía por una ideología. La investigación militante son formas de hacer, por tanto, de acuerdo a lo que se instituya, los medios son el fin, dependerá lo que se logre hacer emerger.

Problematizar en torno a la investigación militante conlleva reconocer también que toda investigación, todo proceso de construcción de conocimiento y de reflexión es militante, aunque se disfrace de una supuesta objetividad y neutralidad, cualquier saber y elucidación está investido de nuestra subjetividad, y por tanto, de nuestra postura ético-política. La cuestión entonces está en hacer explícito el lugar desde el cual se hace está militancia y nos posicionamos como sujetos.

Por ello, hablar de un método de investigación militante resulta insuficiente si no se toma en cuenta desde dónde se crea, dónde está situado el militante-investigador y cómo se da

³⁸ En este lugar se ubican la mayoría de las teorías sobre los movimientos sociales: Tilly, Tarrow, Melucci, Touraine, Wallerstein, entre otros. Para un análisis más amplio de estas perspectivas que estudian a los movimientos sociales ver la reflexión que hace Jorge Alonso (s.f.), pues su recuento muestra las limitaciones que representan estas perspectivas al configurarse desde una lógica eurocéntrica.

la construcción de conocimiento, además de para qué se hace y qué sentido contiene; como señala Endara “el saber [...] puede manifestarse en un amplio espectro de posibilidades metodológicas [...] el saber es autoconocimiento del hombre, es decir, conocimiento y transformación de sí mismo y del mundo donde habita” (2007: 10).

La investigación militante adquirió un lugar relevante por lo menos desde que se desarrolló la idea de la investigación-acción participativa (IAP) (Fals Borda, 1991); dicha discusión ha aparecido de modo recurrente en América Latina con sus rupturas y continuidades. En la actualidad, la investigación en co-labor ha desarrollado de manera relevante una amplia reflexión el tema, que da cuenta de los límites de la IAP, a la par que plantea un proceso de construcción de conocimiento junto con los sujetos de estudio, a través de un proceso de acompañamiento y reflexión conjunta (Leyva, Burguete y Speed, 2008).

Empero, ambas posturas teóricas y metodológicas contienen aspectos que convierten a la investigación militante en una labor asistencial y de buena voluntad hacia los sujetos de estudio.³⁹ Aporta en mucho a una crítica del carácter colonialista de las ciencias sociales, no obstante, el modo de resolverlo a través de la recuperación de conceptos no europeos, surgidos de los pueblos indígenas no es suficiente para romper con ese conocimiento colonial, pues se mantiene la lógica de la producción de un conocimiento desde fuera, de una agenda y dinámica impuestas por el investigador, aunque se le oculta con la idea de que los tiempos y espacios se negocian con los sujetos. Se cree que la investigación y el conocimiento que se logre construir beneficia a los sujetos sociales en sus problemáticas cotidianas y de resistencia, lo cual implica una postura pa-

³⁹ En la mayoría de los casos, las investigaciones y trabajos de reflexión desde la Academia, con todo y la perspectiva militante, no corresponden a las necesidades de los sujetos o de los movimientos, ni es algo que se decida desde los sujetos de “estudio”, sino que dependen de la buena voluntad de los investigadores que deciden ir con los movimientos, luchas, comunidades y sujetos para “tomarlos en cuenta”, además, el uso de la perspectiva de investigación militante, también es un recurso que decide el investigador (aunque después se consulte con los sujetos si están de acuerdo o no en usarlo).

ternalista, además se asume que los sujetos no hacen reflexión ni son capaces de producir conocimiento sobre la realidad.⁴⁰

Por tanto, la perspectiva de investigación militante que trato de construir en este trabajo de reflexión, se nutre y cristaliza desde otras tradiciones; la historia anarquista (Scott, 2009), la antropología anarquista (Graeber, 2011) y la propuesta de reflexión que aporta el Subcomandante Insurgente Marcos (2003a) en afinidad con las proposiciones de la historia a contrapelo (Benjamin, 2008a; 2008b) y de la institución imaginaria de la sociedad (Castoriadis, 2000; 2006). No me propongo crear una nueva teoría a partir de fragmentos de cada una de las perspectivas que he retomado, sino configurar unas nociones y un pensar crítico, situado en el conflicto —la crisis— y la lucha, es decir, desde la militancia, reconociéndome parte del horizonte ético-político libertario que trabaja por la autonomía, y desde los propios movimientos, además, con la pretensión de hacer emerger aquello que no se corresponde al *continuum* de la sociedad heterónoma. Se trata de una epistemología anarquista que plantea “que debe existir una apertura en las posibilidades de comprensión del mundo” (Endara, 2007: 8) y que sostiene que “el verdadero sentido que se debe dar al conocimiento: la indeterminación” (Endara, 2007: 11).

La apuesta por una investigación militante no implica una postura laxa, tampoco se trata de una apología de los sujetos que luchan y resisten contra el capitalismo, la labor es configurar un posicionamiento crítico y reflexivo, enfocado a mirar en lo oculto, lo olvidado, lo marginal y lo potencial, puesto que “el ejercicio de la razón es tributario del pensamiento crítico, de la importancia de la negación, del no-conformismo. El mayor obstáculo al libre examen es la sumisión a la épistémé de una época” (Colombo, 2006: 91). La intención es hacer emerger las discontinuidades históricas, los momentos de ruptura, aquellas experiencias capaces de salir del *continuum* para crear una imagen dialéctica que se encuentre con el ahora-tiempo de lucha mediante una constelación.

⁴⁰ En esto coinciden con las posturas teóricas y metodológicas que se instituyen desde lógicas funcionalistas, conjuntista-identitarias, positivistas, etcétera.

Dicha constelación busca crear una vinculación discontinua entre el horizonte ético-político libertario y los movimientos con un horizonte anticapitalista, como son las experiencias autonómicas de los pueblos indígenas afines al proyecto zapatista del EZLN, el movimiento contracultural y de resistencia anarcopunk, así como el devenir de protestas y lucha que camina desde 1996 contra las políticas económicas neoliberales.

Esta labor implica la creación de imágenes que condensen los momentos de antagonismo e insubordinación, donde se hagan explícitas las afinidades y las alteridades entre estos movimientos anticapitalistas y las formas de hacer política anarquistas en el tiempo del ahora, todo ello desde una perspectiva crítica y militante.⁴¹ Al extraer del *continuum* a estos sujetos como imágenes, pretendo ser capaz de mostrar las temporalidades de ruptura, elucidar como el anarquista alemán Gustav Landauer, que el pasado contiene dos formas:

Una es parte de los hechos que se cuentan en las escuelas y que enseñamos a nuestros hijos: son los detritus del pasado. Otra es la fuerza que nos propulsa, que llevamos con nosotros: nuestros deseos, nuestras pasiones. La historia es política (en Colombo, 2006: 101).

Esta postura, ayuda a reconocer que las formas de hacer-pensar anarquistas y los movimientos anticapitalistas del presente son parte de un devenir discontinuo revolucionario —descentralizado y que trabaja por la autonomía—; que camina desde hace cientos de años con instantes manifiestos y latentes, ya sea mediante la auto-organización y acción directa en los espacios de trabajo y las comunidades o a través de experiencias de rebelión y autogestión generalizada.

⁴¹ Ya que no se trata de declarar la muerte del anarquismo en el presente, no busco decir que lo único que queda es una experiencia que se quedó en el pasado, donde sólo perviven algunos destellos de prácticas y posicionamientos en una pluralidad de movimientos de resistencia, luchas y colectivos. Crear una constelación entre las nociones-prácticas del anarquismo y los movimientos anticapitalistas del tiempo del ahora, es plantear la actualidad del anarquismo, su pertinencia y sus aportes al antagonismo social del presente.

En este sentido, el tiempo actual de antagonismo social que tiene como horizonte ético-político la autonomía, es parte de esa constelación revolucionaria que por momentos interrumpe el curso homogéneo de la historia e irrumpe la sociedad heterónoma. En el presente hay una emergencia de movimientos que están creando un horizonte ético, político y organizativo en una perspectiva antiestatal y anticapitalista, que se nutre —las más de las veces de modo inconsciente— de una memoria de lucha, que resignifica y actualiza prácticas y significaciones de tradiciones revolucionarias como la lucha anticolonialista de los pueblos indígenas de América, Asia, África y Oceanía, el consejismo, el situacionismo y el anarquismo, pero, también, que ha sido capaz de innovar y construir en función del conflicto social actual y el tiempo vivido de resistencia.

A. Pensamiento crítico y rupturas emergentes

Los sujetos en lucha, generadores del antagonismo social actual, fuerzan a intentar construir un método o anti-método de investigación militante. Sus formas de auto-instituirse mediante la condensación de una pluralidad de tradiciones de pensamiento e historias, implica una mirada distinta, que se mantenga abierta y en movimiento, donde no se separe el pasado y el presente ni el espacio y el tiempo, es una reflexión crítica que franquea “las barreras del tiempo y el espacio, rompiéndolas incluso. No hay duda de que el fin de las separaciones comienza por el fin de la superación, la del espacio y la del tiempo” (Vaneigem, 1988: 232); donde se reconozca el devenir histórico-social discontinuo, así como los vínculos rizomáticos entre las categorías para configurar una elucidación crítica, a partir de las diferentes expresiones de pensamiento crítico que retomo y de las propias prácticas y significaciones de los movimientos anticapitalistas. Es en rizoma ya que implica un “modo de estructuración que permite asociar los componentes más diversos, los más singulares sin desnaturalizarlos nunca” (Guattari, 1981: 114), es decir, se trata del reconocimiento del flujo social del hacer que existe entre los sujetos, las experiencias y el pensamiento.

La apuesta por reconocer este flujo social de hacer y pensar, es ya de por sí irrumpir lo instituido, significa una intento por desbordar las relaciones sociales fetichizadas que se reproducen dentro de la sociedad capitalista, la especialización, la fragmentación, la abstracción, etc. En este sentido, es un esfuerzo por reconocer en toda su complejidad cada horizonte de pensamiento y desde esa complejidad —con todo y sus posibles contradicciones— intentar hacer una deriva reflexiva, no es de ninguna manera tomar fragmentos de cada tradición o perspectiva para crear un método *ad hoc*.

Se trata de dar existencia a una relación de complementariedad, una relación de afinidad entre las colectividades en ruptura y el horizonte de pensamiento: sus significaciones, categorías, métodos, etc. No son intercambiables los sujetos sociales, ni los conceptos y perspectivas de pensamiento, el “método deriva de la persona [el sujeto social] descrita [...] se trata de reconstruir la existencia” (Enzensberger, 2010: 14). Por ejemplo, si teorizamos como el estructural-funcionalismo, partiendo de la idea de que cualquier manifestación de resistencia y cualquier tipo de acción revolucionaria termina siendo utilitaria al sistema pues le ayuda a renovarse, entonces no podríamos reconocer la capacidad de auto-institución de la sociedad, nociones como imaginario, indeterminación, potencialidad, pasados abiertos y en movimiento, que “refluye[n] hacia nosotros con sus gérmenes de muerte y sus fermentos de vida” (Vaneigem, 1988: 231), serían impensables, ocultaríamos “lo propio de la vida histórico-social: el *hacer* como hacer-ser, la creación, la auto-institución de la sociedad. Pues reconocer esto equivale a reconocer una dimensión esencial, primordial, de indeterminación en el ser histórico-social” (Castoriadis, 2006: 159).

Es pertinente recurrir a una forma de pensamiento y a un proceso de elucidación que acepte “la necesidad de una gran diversidad de perspectivas teóricas amplias, unidas por algunas premisas y compromisos comunes” (Graeber, 2011: 14), pues el hecho de que “sean distantes en determinados aspectos no quiere decir que no puedan existir ni reforzarse mutuamente” (Graeber, 2011: 15). El antropólogo anarquista David Graeber propone la configuración de un proyecto de teoría social anar-

quista, sin embargo, por la carga que tiene la idea de teoría, como algo cerrado, abstraído de la realidad, que da respuesta a cualquier situación social de cualquier tiempo, resulta problemático hablar de una teórica social anarquista, en cambio, lo que me planteo es una elucidación crítica anarquista, que tome en cuenta las premisas y apuestas de un anti-método abierto a la indeterminación: el caminar-preguntando, ya que “la indeterminación es el resultado del auténtico pensamiento crítico [...] el pensamiento puede llegar a exponer nociones siempre provisionales y limitadas del conocimiento y del mundo del hombre” (Endara, 2007: 11).

Proponerse una forma de investigación desde una teoría social anarquista o en un sentido militante no garantiza una ruptura con la teoría heredada, se debe plantear una reflexión crítica, consecuente y en correspondencia con los sujetos sociales, además, como la realidad misma, es un camino situado en la incertidumbre —un caminar-preguntando— y por lo mismo el proceso instituyente será el aspecto relevante: las preguntas, lo potencial, las fisuras. El camino es indeterminado y debemos recurrir permanentemente a la interrogación, porque sólo “la indeterminación pone en riesgo la institucionalidad, la reglamentariedad absoluta y el orden eterno” (Endara, 2007: 12).

En la base está la creación porque en una práctica como en un horizonte de pensamiento anarquista “los medios deben ser acordes con los fines” (Graeber, 2011: 13); pero no sólo, sino porque “el problema de la teoría es también el problema de quién produce esa teoría” (SCI Marcos, 2003a: 4). Así, fijar la mirada en la creación —en el desde donde se produce— permite “abandonar la concepción heredada de la Teoría, ver que sólo nos encontramos con un *proyecto de teoría*, cuyo sentido es una actividad continua de elucidación del mundo y de nosotros mismos” (Castoriadis, 2006: 159-160).

Una de las dimensiones que instituyen este rizoma, esta constelación donde conviven significaciones, prácticas, historias y proyectos de elucidación es la crítica. Si partimos de la crítica en la perspectiva de Bertolt Brecht, como un hacer que “de ninguna manera extrae leyes eternas constituyendo sus resultados principales más allá del espacio y el tiempo (del

acontecer histórico social)” (en Wizisla, 2007: 138), entonces, podemos mirar que un “estudio que se enfoca en la fuerza de lo reprimido es un estudio crítico” (Holloway, 2009: 16) capaz de romper con la fantasmagoría de una

sociedad [que] se nos presenta como sociedad estable [...] y nos pide que la investiguemos objetivamente, como si nos encontráramos afuera de ella, como si estuviéramos indiferentes a la posible autodestrucción de la humanidad (Holloway, 2009: 16).

La reflexión crítica se convierte entonces en “la condición para la posibilidad misma del conocimiento, pero es también la condición que marca inevitablemente sus límites” (Ibáñez, 2001: 34). Se deja de lado la pretensión de configurar una teoría y un método que logren explicar todo, en cualquier momento y lugar. Con la elucidación crítica y militante

el camino que nos conduciría hacia un conocimiento objetivo de la realidad se pierde en el mundo de las cosas imposibles aunque sólo sea por la sencilla razón de que somos, nosotros mismos, parte integrante de la realidad. No podemos mirar objetivamente la realidad porque nada puede ponerse a distancia de sí mismo para contemplarse desde un lugar distinto al que ocupa (Ibáñez, 2001: 34).

Retomo la reflexión crítica y militante para hacer explícito algo que la teoría heredada se ha encargado de ocultar, que

en el caso de la sociedad, no podemos hablar de metaobservador: los observadores de la sociedad no pueden “extraerse de ella”, pertenecen a la sociedad. La sociedad —ciertas sociedades— produce sus propios metaobservadores, y los produce a su manera (Castoriadis, 2006: 83).

Tener la conciencia de que hacemos investigación militante, es decir, desde dentro de la crisis y el conflicto social, que es un saber que parte de nuestra subjetividad y de nuestro horizonte ético-político es percatarse que “la objetividad histórica no

existe. Los hechos no son inertes. Las acciones de los hombres ocurren en situaciones que ellos mismo definen al darles una orientación y un sentido que, muchas de las veces, es contradictorio” (Colombo, 2006: 101). Lo que aquí planteo no sólo es un cuestionamiento a las formas dominantes de las ciencias sociales racionalistas, es también, transitar un caminar instituyente, puesto que ante la indeterminación que significa el pensamiento, únicamente nos podemos aferrar a la crítica. Ya que a fin de cuentas la teoría heredada se reproduce cuando pensamos que el mundo social se puede explicar a través de métodos estadísticos, de la lógica proposicional, por medio de la medición de las implicaciones de las políticas públicas del Estado, de la gobernabilidad, de la cultura política de los sujetos sociales negados en tanto se les identifica como ciudadanos; cuando creemos que la economía tiene unas leyes y dinámicas y que nuestra única función es ir detrás de ellas para comprenderlas; cuando caemos en estas teorizaciones, es entonces

el pensamiento mismo lo que está siendo eliminado [...] Los disparates, a veces confusos, otras veces resueltos, que por doquier profieren los militantes de la ciencia parecen ir en este sentido, Pero hay que saber en tal caso a dónde lleva esta frenética vocación del anti-pensamiento: bajo el amparo de la ciencia, y con banalidades epigonales o empresas menos ingenuas, conduce directamente al oscurantismo (Clastres, 2010: 22).

Un oscurantismo que configura una empatía con la dominación, pues si convertimos a los sujetos en números, si ocultamos el antagonismo social con categorías como desarrollo, ciudadanía, democracia, estabilidad, estado de derecho, sólo contribuimos al *continuum* de los vencedores.

Con todo esto, es posible plantear que todos hacemos investigación militante, aunque no se quiera reconocer, nuestros saberes y nuestros modos de construir conocimiento están investidos por nuestra subjetividad y nuestras posturas ético-políticas. La diferencia con la investigación militante que aquí me planteo configurar es que ésta se encuentra explícitamente

situada en los saberes, experiencias y significaciones que se instituyen como ruptura, como interrupción de la dominación, pese a que se encuentren, la mayoría de los casos, apenas como potencialidad, sea como germen o como proyectos frustrados.

La deriva reflexiva militante irrumpe como ruptura del discurso científico de la teoría heredada que le da un carácter de universalidad a la relación narcisista y etnocéntrica que tiene la cultura occidental consigo misma (Clastres, 2010). Dicho proceso de investigación genera una relación de alienación⁴² que “habrá que difuminar [...] y esto puede alejarnos bastante del concepto heredado que aún siguen repitiendo machaconamente todos los manuales del recto proceder científico” (Ibáñez, 2001: 35), esa manera de hacer ciencia que niega el carácter colectivo del conocimiento y los saberes locales, para crear la fantasmagoría que

los intelectuales insisten en continuar usando en sus discusiones teóricas de la historia del tipo “Gran Hombre” [...] nunca son tratadas como un producto directo de un cierto medio intelectual, resultado de conversaciones interminables y de discusiones en las que participan cientos de personas, sino como el producto del genio de un solo individuo o, muy ocasionalmente, de una mujer (Graeber, 2011: 11).

De esto resulta “el hábito de definir al mundo, o la sociedad, como un sistema totalizador (en el que cada elemento es significativo únicamente en relación con los demás)” (Graeber, 2011: 54). Desaparece el antagonismo social, se niega la sociedad como conflicto, pues “tiende a conducir casi de forma

⁴² Así como en el plano económico, para seguir existiendo el capitalismo depende de la relación alienante que niega el flujo social de hacer, donde lo que predomina es el trabajo abstracto y la mercancía (Holloway, 2011), en el plano social crea una relación alienante al dividir la sociedad entre unos que dirigen —mandan— y otros que ejecutan —obedecen—; y en el plano de la ciencia y la investigación configura una relación alienante donde se crea una separación que implica una relación de dominio entre unos que supuestamente saben y otros que no, entre aquel que se posiciona como sujeto y aquellos que se consideran objetos de estudio, entre los que se cree tienen capacidad de pensar y los que no.

inevitable a considerar las revoluciones rupturas catastróficas” (Graeber, 2011: 54). La teoría heredada obstruye pensar a los sujetos sociales en resistencia y lucha. La crisis es “invisible no porque no existe sino porque los conceptos a través de los cuales miramos el mundo son conceptos de poder. Para ver el anti-poder necesitamos otros conceptos” (Holloway, 2009: 18).

Un punto de partida para dar un salto fuera de la teoría heredada, podría ser el reconocimiento de que “lo social es emergentista, con todas las consecuencias que esto implica” (Ibáñez, 2001: 33).⁴³ Cuando la mirada se fija en las colectividades en ruptura, en las expresiones —prácticas y nociones— de insu- misión y subversión, una clave para pensar a contrapelo está en lo emergentista, “para investigar la materialidad de la insubordinación, por lo tanto, tenemos que enfocarnos no sólo en lo insubordinado sino también en la manera en que la insubordinación se refleja dentro de la subordinación” (Holloway, 2009: 21).

Al ser capaz de escudriñar en lo social las dimensiones de la indeterminación, la complejidad y la creación, entonces “toda investigación es por definición un viaje hacia lo desconocido” (Ibáñez, 2001: 31). Por tanto,

si aceptamos la validez del principio de complejidad [...] tenemos que pagar el precio de renunciar a creer que podemos modificar la realidad social a partir del conocimiento que sobre ella consigamos elaborar [...] por suerte, porque si no se tornaría imposible cualquier sueño de libertad (Ibáñez, 2001: 33).

Cuando logramos complejizar el mundo social, sabemos que no sólo existe lo ya instituido, sabemos que en el tiempo del ahora convergen el pasado —por medio de la memoria, los sueños y las experiencias— y lo potencial —por medio de la imaginación, la creación y la dimensión instituyente de la sociedad—,

⁴³ Emergentista en los dos sentidos de la palabra, como emergencia y como emergente. Emergencia en tanto que se trata de instantes y sujetos que se han auto-instituido, que tienden a la auto-organización, que no son reductibles a las estructuras, pues implican novedad e impredecibilidad. Emergente en tanto que se trata de algo que está en potencia, que es instituyente, y donde adquiere centralidad la espontaneidad creativa, lo cualitativo y lo imaginario.

entonces ese “mundo escondido de insubordinación” (Holloway, 2009: 19) se asoma como un salto fuera del *continuum*, como una historia a contrapelo. Se descubre la fantasmagoría del tiempo vacío y homogéneo, en este sentido, “la penetración del poder por el anti-poder es la sustancia de la teoría de la crisis” (Holloway, 2009: 21).

Lo que está en juego es la construcción de un modo distinto de pensar, de configurar una manera distinta de proceder — la creación de un anti-método—, para “conocer mejor lo que nuestras características construyen como realidad” (Ibáñez, 2001: 35). Pensar a contrapelo y de modo no-estatal, implica lograr hacer una deriva reflexiva que consista en “articular, en hacer coexistir —no en homogeneizar ni en unificar— en disponer según un principio de transversalidad” (Guattari, 1981: 106), que reconozca a los sujetos sociales en toda sus dimensiones, para no creer que lo social se reduce a los discursos o las estructuras.

La intención es recuperar los distintos momentos históricos y el hacer de los sujetos sociales como rupturas en el *continuum* de la historia (Benjamin, 2008a). No se trata de construir esta elucidación desde una perspectiva historiográfica tradicional, que vea al pasado como algo vacío y homogéneo, donde

el historiador organiza el pasado, lo fragmenta según la línea oficial del tiempo, luego coloca los acontecimientos en las categorías *ad hoc*. Estas categorías, de fácil empleo, colocan el acontecimiento en cuarentena. Sólidos paréntesis le aíslan, le contienen, le impiden tomar vida, resucitar, desplegarse de nuevo en las calles de nuestra cotidianidad. El acontecimiento está congelado. Prohibido unirse a él, rehacerlo, completarlo, llevarlo hacia su superación. Ahí está, eternamente suspendido para la admiración de los estetas (Vaneigem, 1988: 243).

Tampoco es un estudio sociológico de los movimientos sociales, que muchas veces se reducen a calificar si un proceso de lucha y resistencia es legítimo o no de acuerdo a unas características construidas previamente en un escritorio. Me propongo, en afinidad con el Subcomandante Insurgente Marcos, un

análisis “de carácter aproximado y limitado en el tiempo, en el espacio, en los conceptos y en la estructura de esos conceptos. Por eso rechazamos las pretensiones de universalidad y eternidad en lo que decimos y hacemos” (2003a: 5). Me he propuesto un proceso reflexivo capaz de advertir que

nuestra aprehensión de la realidad no es nunca directa o inmediata, ella contiene siempre una parte de construcción, de interpretación, de selección. La mediación está dada por el signo del significante o símbolo. El universo humano es un orden simbólico. A niveles diferentes el mito, la institución y el fantasma van a integrarse como formas particulares de lo simbólico. La concepción de un imaginario radical ligado constitutivamente a la función simbólica es el instrumento necesario a la reapropiación de ese excluido por la excelencia de la práctica colectiva que es el principio instituyente, immanente a lo social, en una palabra, al Hombre mismo (Colombo, 1993: 17).

El trabajo que realizo pretende ser un abordaje desde una transversalidad de conocimientos y categorías críticas que reconozcan la discontinuidad del tiempo histórico, para que se manifiesten las citas secretas entre lo que fue y el ahora (Benjamin, 2008b), es decir, la convocatoria y el encuentro, por medio de la memoria colectiva de los movimientos anticapitalistas actuales, en los instantes de peligro: de confrontación, organización y lucha, para crear una constelación con las experiencias y prácticas anarquistas, configurando una imagen dialéctica. Creación de una imagen que representa

un esfuerzo extraordinario de teorización desde la ruptura con el orden existente. De otro modo, el concepto de lucha de clases⁴⁴ queda atrapado [...] reproduciendo la clásica escisión sujeto/objeto como parte de una determinada forma de abstracción teórica. Nos dice que es necesario pensar la lucha

⁴⁴ Yo agregaría la noción de lucha contra el Estado, a la que estoy recurriendo para hacer explícita la lucha de los movimientos contra la heteronomía, es decir, la lucha contra la sociedad dividida entre dirigentes y ejecutantes.

desde la lucha, es decir, con las categorías que expresan el antagonismo y el rompimiento de las formas culturales que son parte de la tradición de los vencedores (Tischler, 2009: 25).

La construcción de imágenes dialécticas es para dejar de creer que la única forma de unir el pasado y el presente es mediante una cadena de hechos —relacionados entre sí mediante una lógica de causa y efecto—, para destruir la concepción de un tiempo lineal, donde sólo se van acumulando los hechos con el pasar de los años. Es un trabajo en el que se presenta el devenir discontinuo de los sujetos, el despliegue de sus formas de hacer política y sus significaciones imaginarias sociales fijados en una imagen dialéctica, esto es, como una detención, donde, además se condensan los tiempos por medio de una constelación, así, las prácticas y horizontes anticapitalistas y anarquistas que cada sujeto colectivo instituye, se muestran en un mismo momento narrativo.

Se configura una mirada del pasado a través del tiempo del ahora, donde eso que fue adquiere movimiento y vitalidad en tanto se evoca, recupera y actualiza en los movimientos anticapitalistas del presente. También, se instituye una mirada desde el hoy de lo potencial, lo emergente que se está instituyendo en las colectividades en ruptura. La imagen que creamos mediante la condensación de temporalidades, “no quiere decir aquí evidentemente calco o reflejo, sino que significa obra y operación de lo imaginario radical, esquema imaginario organizador y constituyente” (Castoriadis, 1998: 183).

Desde las imágenes narrativas es posible hacer visibles “parcelas vivas del pasado que habitan el presente y bloquean la generación de mecanismos de totalización y homogeneización” (Rivera, s.f.: 20). Para Silvia Rivera Cusicanqui este abordaje, que condensa el presente con la historia a través de una imagen, configura “interpretaciones y narrativas sociales que [...] iluminan este trasfondo social y nos ofrecen perspectivas de comprensión crítica de la realidad. El tránsito de la imagen y la palabra es parte de una metodología y de una práctica pedagógica” (Rivera, 2010: 20), gracias a que “las imágenes me han permitido descubrir sentidos no censurados” (Rivera, 2010: 21).

Las imágenes narrativas tratan de mostrar el modo como se “revela[n] y reactualiza[n] muchos aspectos no conscientes del mundo social” (Rivera, 2010: 19), para el caso de esta investigación, la emergencia de un horizonte ético-político, como el anarquista, que ha sido ocultada y negada su participación en las historias de rebelión y revolución. Emergencia que se da en movimientos anticapitalistas que se constituyen desde un proyecto de autonomía, a partir de intentos por desplegar una praxis autogestiva y con formas de hacer política que apuntan hacia la horizontalidad, la descentralización y la acción directa.

El devenir que adquiere el antagonismo social generado por los sujetos individuales y colectivos, en la mayoría de las ocasiones es imperceptible, contiene contradicciones y buena parte de las formas como se despliega están ubicadas en la clandestinidad de la vida cotidiana (Vaneigem, 1988). Por algunos instantes la existencia-hacer antagónico es tan radical que puede trastocar las relaciones sociales capitalistas y estatistas, sin embargo, por lo regular sólo alcanzamos a ver la cara manifiesta del conflicto, cuando la lucha se pasa a un terreno abierto —los momentos insurreccionales, de revuelta y organización amplia—. Debemos saber reconocer que simultáneamente existe un caminar silencioso de rebelión e insubordinación. Por lo mismo,

una de las máximas que debería regir en la investigación sería la de no fijarnos tanto o únicamente en los grandes momentos, sino también dar nosotros consistencia a esos otros momentos menores, esas refriegas cotidianas sobre lo que es aparentemente insignificante, que son las que, de hecho, nutren la visibilización posterior (Revista *Derive Approdi*, *et. al.*, 2004: 165).

El proceso de elucidación que me esforcé por construir en este trabajo, me lo he propuesto para intentar dar cuenta del antagonismo social cotidiano. Me aboque a colectivos-experiencias que desde su espacio-tiempo crean y trabajan por la autonomía, pues en ellos es posible reconocer esas formas de hacer política

que son emergentes, que apenas se están construyendo,⁴⁵ ese horizonte ético-político que está en su dimensión instituyente, como proyecto y como potencialidad, donde las iniciativas y los procesos de luchas por pequeños y locales que parezcan contienen una carga de ruptura. La labor de construcción de imágenes narrativas en torno a la resignificación y recreación de las nociones y prácticas anticapitalistas desde el conflicto y la crisis diaria, es una cuestión que requiere que nos instituyamos desde otro horizonte de pensamiento, a contrapelo y críticamente, donde “las declaraciones anónimas y contradictorias se combinan y adquieren un nuevo carácter: de las narraciones surge la historia. Así ha sido transmitida la historia desde los tiempos más antiguos” (Enzensberger, 2010: 13-14).

Sin embargo, este camino que tomé no implicó dejar de lado los instantes de lucha más amplios, o desconocer el carácter discontinuo y de largo plazo. La constelación revolucionaria de la que es parte cada iniciativa anticapitalista y autónoma, por más local que aparente ser, no se puede pensar como una experiencia aislada; existe un devenir discontinuo y descentralizado de insubordinación y rebeldía. Si hacemos un esfuerzo por situarnos de modo crítico en la crisis y el conflicto social, “nos aproximaremos a la desalieación y descolonización de la historia” (Rivera, s.f.: 22), una historia que “se define a través de su lucha” (Enzensberger, 2010: 14).

De ahí que esta reflexión no es una reconstrucción cronológica del movimiento anarquista de México, tampoco es un estudio sobre las prácticas —vistas de modo aislado o comparativamente, como estudios de caso— del movimiento punk, del zapatismo del EZLN y los movimientos en lucha contra el neoliberalismo. La reflexión está centrada en la emergencia de formas de hacer política y significaciones imaginarias sociales libertarias de estos sujetos colectivos que en el ahora-tiempo están situados en procesos de lucha anticapitalistas, reconociendo que esa emergencia conlleva un devenir histórico dis-

⁴⁵ Aunque en el caso del movimiento zapatista, esa otra política se ha logrado ya concretar de una manera clara en el autogobierno de las comunidades en rebeldía, en la salud, la educación, la justicia y el trabajo.

continuo de creación y recreación cotidiana. La irrupción de prácticas y horizontes anticapitalistas del presente da vitalidad a la historia del anarquismo, además, nutre el pensar y hacer libertario que se está instituyendo actualmente.

Dicha perspectiva camina en afinidad con el reconocimiento de la forma propia como se ha configurado y desplegado el anarquismo en el país desde 1865 hasta la actualidad. Los sujetos que lo han creado en los diferentes momentos, pueblos indígenas, artesanos, obreros y jóvenes no han hecho una reproducción de lo que se escribió y planteó organizativa y políticamente en Europa, Estados Unidos o América del Sur, sino que en el contexto de antagonismo social instituyen un magma de significaciones imaginarias sociales libertarias desde donde se crean sus formas de hacer política y procesos de lucha y resistencia (Sandoval, 2011). Por tanto, el horizonte de esta reflexión crítica es dar cuenta del proceso instituyente, la creatividad y la imaginación de los sujetos dispuesta en la construcción de formas de hacer política y nociones en un sentido anticapitalista, autónomo y libertario en el tiempo del ahora.

Los movimientos anticapitalistas del presente se hicieron manifiestos, en su mayoría, en la década de 1990, durante un periodo en que la sociedad liberal capitalista quiso imponerse como la única opción de vida posible; son movimientos que desde su cotidianidad y sus instantes de lucha y resistencia cuestionan la cultura, la política y la economía dominantes, dijeron no a ese mundo que aún hoy se presenta como el mejor posible. Son movimientos que contienen una carga histórica de largo plazo, que condensan en su hacer y en su horizonte una constelación rebelde anti-colonialista, anti-patriarcal, anti-heterónoma —es aquí donde entra el anarquismo—; y que instituyen sus formas de hacer y pensar en el interior del antagonismo social actual, pero que, a la par, contienen una potencialidad creativa e imaginaria provenientes de las experiencias y saberes pasados que han logrado interrumpir por instantes la dominación.

Gracias a los movimientos anticapitalistas actuales, el antagonismo social y las formas de lucha se instituyen de manera

explícita contra la sociedad dividida entre dirigentes y ejecutantes.⁴⁶ Es un proceso emergente de formas de hacer política donde la negación de las jerarquías, la representación, las vanguardias y los dirigentes adquieren un lugar protagónico, sin embargo, se debe reconocer que “desde el comienzo del siglo XIX, los obreros cuestionan la institución establecida de la sociedad [...] No combaten solamente la explotación económica, sino la dominación como tal” (Castoriadis, 2006: 164).

El devenir anticapitalista significa un despliegue histórico-social discontinuo y a contrapelo de las relaciones sociales de explotación y dominación. Es un devenir de ruptura con la heteronomía, por tanto, en el presente todavía se incrustan como astillas, en las formas de hacer actuales y en los horizontes ético-políticos, los momentos de interrupción del *continuum* de la institución del dominio racional. Son sujetos que se instituyen desde la propia ruptura, configuran un hacer-pensar como crisis y tensión, una crisis que no significa un “nuevo modo de regulación de los sistemas, un nuevo tipo de funcionamiento de las instituciones” (Lourau, 1980: 225), sino que

por la actividad de estos hombres emergen nuevas significaciones, que se encarnan en nuevas formas de organización, y que se oponen al mundo instituido desde hace milenios: el mundo del Estado, de las jerarquías, de la desigualdad, de la dominación de unos por otros (Castoriadis, 2006: 164).

Las colectividades en ruptura del presente son parte de “un movimiento de autoorganización [...] de autoinstitución [...] [que] se tradujo por lo que hay que llamar formas de *creación* —y no de experimentación— social” (Castoriadis, 2006: 167). Se trata de una constelación revolucionaria que, por lo menos, desde hace 150 años ha tenido a la autonomía como su horizonte. Un proyecto de autonomía que “implica la supresión de

⁴⁶ En su manera descentralizada de organizarse, en su rechazo a las formas centralistas y verticales de hacer política, en la puesta en práctica de la acción directa, y en su capacidad de cuestionar la dominación desde las relaciones sociales que son capaces de generar.

los grupos dominantes, y de las instituciones que encarnan e instrumentan esta dominación —en primer lugar, el Estado—, [que] implica el verdadero autogobierno de las colectividades, autoorganización de la sociedad” (Castoriadis, 2006: 164).

La autonomía como significación imaginaria social y proyecto, como práctica y horizonte, es lo que encuentra en una constelación de lucha e insubordinación, al movimiento y horizonte anarquista con los movimientos de resistencia anticapitalista del ahora-tiempo, que se instituyen desde una práctica que se propone la creación de modos de vida autogestivos. El hacer y el pensar de estos movimientos da rienda suelta a una revolución social mundial desplegada de manera discontinua y descentralizada, que viene desde muy atrás, instituyendo nuevas relaciones sociales que buscan dejar de reproducir el patriarcado, la dominación, la explotación, el racismo y el colonialismo. El esfuerzo por mirar desde esta perspectiva a las colectividades en ruptura de ayer y hoy “es el corolario inevitable cuando se deja de pensar en términos de estructura de Estado” (Graeber, 2011: 56).

Los movimientos anticapitalistas del tiempo actual así como el horizonte libertario a lo largo de su historia, significan saltos fuera de la historia, son colectividades marginales, puesto que van más allá de la sociedad instituida, sin embargo, no es una marginalidad entendida como éxodo, sino como ruptura. No se trata de

la teoría del éxodo [que] propone que la forma más efectiva de oponerse al capitalismo y al Estado liberal no es a través de la confrontación directa sino de lo que Paolo Virno ha llamado una “retirada emprendedora”, una defección de masa protagonizada por quienes desean crear nuevas formas de comunidad (Graeber, 2011: 69).

Se trata, pues, de una marginalidad que está dentro de la propia institución dominante, pues “la otredad, el otro vivir, el otro hacer” implica “el conflicto entre estos espacios-momentos y el mundo que los rodea” (Holloway, 2011: 55). En afinidad con John Holloway (2011: 55), se trata de reconocer que

“estos espacios⁴⁷ no son territorios autónomos, aunque aspiran a serlo. Son más bien grietas, los picos agudos de un conflicto social”. Es una tensión-contradicción permanente entre las prácticas-horizontes de ruptura y las relaciones sociales estatistas y capitalistas, donde al mismo tiempo está implicada la creación de lo otro, es decir, la autodisolución de la política instituida, la puesta en marcha de una praxis anti-institucional (Lourau, 1980), que conlleve “la desafección creciente de los fieles, la deserción pura y simple y la ruptura con las finalidades de la institución” (Lourau, 1980: 226).

El proceso reflexivo de la investigación que me he propuesto, es hacer una historia anarquista del antagonismo social del presente, a través del reconocimiento de las relaciones de afinidad entre el hacer-pensar anarquista y el hacer-pensar de los movimientos anticapitalistas del tiempo actual. Es un esfuerzo para romper el ocultamiento, el desprecio y el utilitarismo que se ha tenido sobre el anarquismo a lo largo de la historia. También, es un esfuerzo por mirar los aspectos potenciales e instituyentes que están desplegando sujetos sociales desde una perspectiva anticapitalista y antiestatal.

Dicha labor reflexiva implica crear imágenes narrativas que aludan, increpen, evoquen, convoquen, a la constelación revolucionaria descentralizada y discontinua que camina desde una perspectiva anticapitalista, en concreto, el horizonte ético-político y las prácticas libertarias, y viceversa; implica, también, tratar de elucidar el lugar que ocupan las imágenes narrativas de colectivos e iniciativas locales de lucha, organización y autogestión en esa constelación revolucionaria anticapitalista, junto con las relaciones de afinidad con el hacer-pensar del movimiento anarquista.⁴⁸

⁴⁷ Las colectividades en ruptura, las formas de hacer política y los proyectos autogestivos son los que mediante su hacer generan las grietas.

⁴⁸ Los tres sujetos sociales —el zapatismo del EZLN, el movimiento anarcopunk y las iniciativas de lucha contra el neoliberalismo— a través de los que doy cuenta de la emergencia del horizonte ético-político y las prácticas libertarias, así como de la revolución social descentralizada y discontinua, que camina desde una perspectiva anticapitalista desde hace más de 150 años, han tenido una resonancia más allá de los espacios locales donde emergieron, se

Las imágenes narrativas se han construido desde los sujetos sociales concretos, desde los colectivos, sus iniciativas y prácticas. La creación de una constelación temporal y espacial, que logre condensar de modo discontinuo las significaciones, formas de hacer y proyectos, conlleva un proceso de montaje. Para lograr reconocer las afinidades y otredades, la actualización y resignificación, la creación y la repetición, la creatividad espontánea y lo instituido, sin negar las particularidades ni homogeneizar, es necesario recurrir al método del *collage*, pues mediante éste se puede reflejar la labor de superponer momentos y espacios, “no se da importancia si la forma —los tiempos vividos, las experiencias— es pequeña o grande [...] Todas están ahí, tocándose en algún punto [...] [han] sido extraídas de la continuidad [...] como si muchos mundos ocuparan un mismo tiempo” (Fregoso, 2012: 83) o muchos instantes ocuparan un mismo mundo. El método del *collage* instituye un devenir discontinuo y la condensación entre las temporalidades, entre los momentos y las colectividades en ruptura, logra crear líneas transversales de conexión, obstruye una relación jerárquica entre sujetos.

La imagen dialéctica de los sujetos sociales es al mismo tiempo una constelación. Condensa en una misma imagen narrativa el devenir discontinuo de ese sujeto social. Al mismo tiempo, una constelación la construimos con una multitud de imágenes dialécticas que pueden estar separadas entre sí por cientos de años o por grandes distancias. El vínculo es la ruptura, cuando los sujetos sociales se instituyen como un salto fuera de la historia de dominación y explotación. Todo esto constituye una historia como *collage*; un devenir histórico que es producto del montaje, de la superposición de momentos y tiempos vividos.

despliegan de modo rizomático —transversalmente y a partir de relaciones de afinidad—, por todo el mundo; en este sentido, permiten romper esa forma funcionalista y simplista de pensar la relación local-mundial y mundial-local. Las imágenes narrativas implican una relación discontinua —a saltos— no sólo entre temporalidades históricas, sino entre espacios, la construcción de constelaciones no implica únicamente hacer convivir en un mismo lugar distintos momentos de ruptura, también, se trata de condensar distintos espacios de ruptura en una misma temporalidad.

La imagen narrativa sobre el zapatismo del EZLN condensa las historias de resistencia al colonialismo y las experiencias de autonomía de los pueblos indígenas. Condensa los proyectos anarquistas que han luchado por tierra y libertad, así como por la disolución de las fronteras entre la ciudad y el campo. Alude a las luchas actuales de los pueblos indígenas contra el despojo y por la autogestión de la vida. Hace emerger las afinidades y distancias entre las formas de hacer política y de organización de los pueblos indios y el anarquismo. Si bien, la experiencia de construcción de autonomía en los hechos que han llevado a cabo las comunidades rebeldes zapatistas, no sólo recrea y potencia la irrupción del horizonte libertario del presente, también le da vitalidad al pensamiento crítico y resignifica las prácticas y las significaciones que se instituyen desde una perspectiva anticapitalista.

La imagen de la insurrección zapatista de 1994, crea una constelación que trae al tiempo del ahora la revuelta de 1868 de Chalco y las rebeliones zapatista y magonista durante la Revolución Mexicana.

Nos recuerda las relaciones de afinidad y complementariedad entre el anarquismo y los movimientos indígenas, entre el anarquismo y los movimientos campesinos. Se instituye un proyecto —un horizonte— de lucha contra el despojo y el colonialismo, por la defensa del territorio y la naturaleza, donde se construye lo comunitario y lo comunal, y que implica formas de auto-defensa y de autogestión de la vida que configuran relaciones sociales no-estatales y no-capitalistas. Se instituye un proyecto por Tierra y Libertad.

La imagen de las protestas, ocupaciones de las calles y las asambleas de las iniciativas anti-neoliberales internacionales que caminan de modo discontinuo desde el movimiento anti-globalización hasta los movimientos ocupa e indignados, alude a cada tentativa libertaria que ha intentado construir formas de hacer política y organización confederativas —descentralizadas— y desde la acción directa y la horizontalidad. Cada tentativa anarquista de instituir las relaciones y vínculos entre los movimientos, colectivos y comunidades en lucha desde la afinidad y el apoyo mutuo.

Los movimientos anti-globalización, ocupa e indignados significan el caldo de cultivo para la emergencia de formas de hacer política en las que se apuesta por la autonomía en Europa y Estados Unidos, donde se propone la construcción de relaciones sociales no-estatales y no-capitalistas. En estas experiencias el horizonte libertario de nueva cuenta está conviviendo con diferentes proyectos y prácticas políticas, por tanto, es un lugar donde el anarquismo de nueva cuenta tiene que confrontarse, encontrarse, complementarse con los otros, donde se pueden mirar las resonancias del anarquismo en una diversidad de colectivos e iniciativas de resistencias, al mismo tiempo, se pueden mirar las disonancias con las formas verticales, asistenciales y mediatizadoras que reproducen organizaciones sociales y contra las que se oponen las prácticas libertarias.

Son experiencias que increpan las formas de hacer política y de organización partidarias y sindicales, a la par que crean una constelación con las formas anarquistas de organización que desde sus primeras expresiones se plantearon una ruptura con cualquier estructura social que implicara relaciones entre dirigentes y ejecutantes.

La imagen que crea la irrupción del punk, un movimiento por la estetización generalizada (Onfray, 2011) y por la autogestión generalizada (Vaneigem, s.f.), alude a cada esfuerzo libertario por crear nuevos modos de vida, a esos gérmenes que buscaron instituir una subjetividad radical. El anti-arte y la contracultura, la marginalidad y el shock del punk convocan el hacer-pensar libertario que se han planteado la construcción de relaciones sociales no-estatales y no-capitalistas desde la vida cotidiana, en la congruencia entre medios y fines.

La resistencia anti-autoritaria que significa el movimiento punk, como construcción de espacios temporales capaces de romper con la normalidad y trastocar lo instituido, cuestiona las formas verticales y dogmáticas de pensar y hacer. El tiempo que dura una canción —la música, los ruidos y los gritos—; los momentos que la estética —la ropa, el pelo, los parches— ocupa las calles, los barrios y las escuelas; la forma de hablar y las expresiones corporales; eso que buscan decir y representar los fanzines, incomodan la dominación.

El movimiento punk es una contracara del movimiento anti-globalización en el aspecto de cómo se construyen vínculos, pues el punk lo hace desde lo subterráneo, partiendo de las relaciones de afinidad y amistad, en silencio y sin expresiones espectaculares, crea formas de comunicación, intercambio y apoyo mutuo. Con el punk los jóvenes practican la autogestión desde el ¡hazlo tú mismo!, lo que trae al ahora-tiempo las experiencias libertarias de autogestión de los trabajadores, además, del conflicto social cotidiano que forjaba las relaciones de apoyo mutuo entre los trabajadores, disolviendo las distancias temporales y espaciales.

En las formas de hacer política y en las significaciones imaginarias sociales de los movimientos zapatista del EZLN, punk y anti-neoliberal se condensan la memoria y la dimensión instituyente. Se abre y da vitalidad a un pasado oculto y olvidado, además, está creándose un imaginario antiestatal y anticapitalista. En el hacer-pensar cotidiano —en el aquí y ahora— de los momentos y espacios de lucha, basados en la congruencia entre fines y medios, se camina por la construcción de la autonomía como proyecto, ya que existe un proceso de recreación de las prácticas, y éstos se actualizan y transforman en el día a día desde la acción directa y la autogestión.

Es un devenir contradictorio. En las prácticas de todos los movimientos anticapitalistas existe la tensión de reproducir la heteronomía o crear la autonomía como proyecto. En cada iniciativa político-organizativa, en cada asamblea, en el día a día de las colectividades en ruptura, emerge el antagonismo interno entre la reproducción de relaciones de dominación y la germinación-crecimiento de un imaginario social autónomo no-estatal y no-capitalista.

En este sentido, la alusión al horizonte ético-político libertario y el hecho de hablar de las afinidades entre las formas de hacer política anarquistas y de las colectividades en ruptura del presente no es gratuita, aun con las contradicciones y la carga de indeterminación que implica todo hacer-pensar social, la referencia al devenir discontinuo del anarquismo significa tomar un lugar desde el cual posicionarse y elucidar las prácticas de los movimientos anticapitalistas del presente. El anarquismo

implica reconocer aquello que históricamente, por 150 años, se ha planteado como necesidad política estar al margen de los tiempos-espacios del Estado y el capitalismo. Porque a fin de cuentas podríamos plantear que el hecho de que

aparezcan palabras específicas en común es un accidente, pero podría sugerir una verdadera afinidad [...] están hablando de lo mismo, buscando palabras para provocar rebuscada ruptura; pero puede que no se trate en absoluto de un accidente. Si el lenguaje que hablan, el impulso que expresan, posee su propia historia, ¿no podría ser que ambos estuvieran contando un relato distinto del que hemos estado oyendo durante toda nuestra vida? (Marcus, 2011: 13).

No obstante, la perspectiva libertaria ha sido criticada y menospreciada a lo largo de su historia por otros movimientos de izquierda, por su desprecio de hacerse del poder o de la dirección de un proceso revolucionario cuando tenía la oportunidad (España en 1936, el magonismo en 1910, Argentina durante las huelgas generales de principios del siglo xx, etcétera) o por su supuesta espontaneidad en la organización y la práctica política,⁴⁹ desprecio que se acompaña ocultando su incidencia en revoluciones como las de México, Rusia, España, Cuba, entre otras. En la actualidad, los posicionamientos ético-políticos anarquistas son instituyentes de los movimientos anticapitalistas; pese de haber desplegado una historia desde la marginalidad y de tener una vida que por momentos se desplegó de modo oculta, su resonancia en las colectividades en ruptura es una pauta de cómo ha sido generador del antagonismo social, de la lucha y rebelión contra las políticas de dominación y explotación desde mediados del siglo xix hasta el presente. El rechazo del anarquismo a institucionalizar su pensamiento y su proyecto político, como fue el caso del marxismo-leninismo y sus experiencias socialistas de Estado, y su rechazo a justificar la explotación capitalista como en los casos del liberalismo, el

⁴⁹ Que no es más que la búsqueda permanente en el anarquismo de la congruencia entre medios y fines a través de la acción directa y la descentralización.

Estado de bienestar y la demotecnocracia,⁵⁰ pone al horizonte libertario en un lugar capaz de elucidar una historia anarquista (Scott, 2009) de los movimientos contra el Estado y el capital.

B. Caminar en incertidumbre: Interrogación, reflexión y rememoración

En la perspectiva de pensar a partir de otros conceptos, de otro lenguaje y de otro proceder de investigación, de posicionarse desde otro lugar —dentro de la crisis y el conflicto—, los conceptos ordenadores que han servido de ejes articuladores de este trabajo de reflexión se correspondieron al propio horizonte ético, político y organizativo de los sujetos sociales, y desde ellos se ha pensado los conceptos y las nociones epistémicas. La acción directa, la autogestión, la autonomía y la auto-emancipación, significados desde el anarquismo, son nociones que emergen en los movimientos anticapitalistas actuales, incluso sin estar situados algunos de ellos en la tradición libertaria, al mismo tiempo, esas nociones-prácticas se vinculan con categorías-posicionamientos configuradas por los propios movimientos como el mandar-obedeciendo del EZLN y el ¡hazlo tú mismo! del punk y la asamblea en los ocupas-indignados.

Desde los propios sujetos sociales he pretendido dar cuenta de cómo se ha dado la emergencia de la significación imaginaria social libertaria, cómo se actualiza y potencia en las colectividades en ruptura del tiempo del ahora. Problemática que, además, hace manifiesto el devenir del horizonte libertario, los modos de significarse, los vínculos y la recuperación del movimiento anarquista en México. Dar este giro es un esfuerzo para dejar de “postular la universalidad del modelo occidental [y ver que] la

⁵⁰ Concepto creado por Agustín García Calvo (2011a) para criticar: “el régimen democrático [que para él] es simplemente el más avanzado, el más perfecto, el que ha dado mejores resultados, el que ha llegado a producir el Régimen del Bienestar en el que nos dicen que vivimos; es simplemente eso, pero al mismo tiempo no deja de ser el Poder, el de siempre. Por el contrario, cuanto más perfecto, cuanto más avanzado, está más avanzado en sus trucos para engañar y por tanto en el manejo de la mentira, que es esencial para cualquier Poder”.

historia posee múltiples sentidos y se diversifica en función de las diferentes perspectivas en las que se la sitúa” (Clastres, 2010: 64); por tanto, me planteo dejar de reproducir una mirada a los sujetos sociales desde nociones que se asumen como aplicables y pensables para todo momento y lugar, para cualquier sujeto, pues la teoría heredada niega y objetiviza al sujeto.

Para lograr hacer manifiestos los múltiples sentidos del mundo social, nos tenemos que obligar a “mirar a la persona que camina junto a nosotros en la calle o que está sentada junto a nosotros en el autobús y percibir el volcán sofocado dentro de ellos” (Holloway, 2009: 19). Implica, en afinidad con Holloway (2009: 16), “empezar no desde la dominación sino desde la insubordinación, no desde el equilibrio sino desde el desequilibrio, no desde el poder sino desde el anti-poder”.

Sin embargo, sabemos que este horizonte de pensamiento “no encaja demasiado bien con trabajar en la Universidad, quizá la única institución, además de la Iglesia católica y de la monarquía británica, que ha permanecido inalterable desde la Edad Media” (Graeber, 2011: 13). En contraposición al saber hegemónico, un horizonte crítico y militante debería reconocerse en el llamado de Tomás Ibáñez (2001: 36) a que “el placer es precisamente lo que nos queda para fundamentar nuestro compromiso con la investigación. El placer de pensar, el placer de entrar en el juego de la confrontación y del intercambio de saberes con los demás”, una labor de reflexión que cuando se hace “seriamente y profundamente... [logra] cambiar de pensamiento”.⁵¹

La reproducción de la forma dominante de pensar, de seguir significando nuestras reflexiones desde la teoría heredada cuando de sujetos en lucha y colectividades en ruptura se trata, configura un proceso de alienación e instrumentalización de los sujetos, ante ello Silvia Rivera Cusicanqui plantea que el

⁵¹ Cabe aquí la aclaración que hace el propio Ibáñez, un compromiso con la investigación basado en el placer no implica que se trate de un “criterio laxo o complaciente” (2001:36), conlleva una labor donde se pone por delante la subjetividad propia y del otro, crea un compromiso de otro tipo, crítico, porque lo que está detrás es un pensamiento que nunca deja de moverse, pues reconocemos como explícitas las dimensiones de lo instituyente y lo instituido.

conocimiento fetichizado y convertido en instrumento de prestigio y poder puede volcarse en contra de las necesidades e intereses de la colectividad estudiada, y el investigador transformarse en agente inconsciente de su derrota o desintegración. Develar y desnudar lo que se conoce del “otro” [...] equivale entonces a la traición (s.f.: 13).

Además, la propia autora señala que “el silencio se convierte entonces en la única forma de manifestar el compromiso ético con el grupo social estudiado, aunque esta actitud pasiva no haga sino reforzar su clausura e intraductibilidad” (s.f.: 13). En cambio, John Holloway propone que el reto está en otro lugar,

la sensibilidad del investigador está planteada por un proverbio de la Etiopía que cita Scott: “Cuando el gran señor pasa, el campesino sabio hace una reverencia profunda y lanza un pedo silencioso”.⁵² Para los ojos, oídos y nariz del señor, el pedo del campesino es totalmente imperceptible, Para el campesino mismo, para otros campesinos y para los que toman como punto de partida el antagonismo del campesino hacia el señor, el pedo es más que evidente (Holloway, 2009: 19).

En el mismo sentido, Rafael Sandoval (2012a: 32) destaca y pone en otro lugar las “rupturas epistemológicas de sujetos cognoscentes colocados desde una forma de construir conocimiento que reivindica su propia perspectiva como sujetos, que reflexiona sobre cómo producir realidad social, es decir, la reflexividad del sujeto mismo como producto de su propia transformación”, ya que configuran una “forma de reflexionar desde su práctica, como resultado de la imaginación radical y la posibilidad de un nuevo imaginario social instituyente” (Sandoval, 2012a: 33).

La perspectiva desde la cual configuro este trabajo de investigación y mi proceso reflexivo se ubica en el antagonismo, es militante en tanto me posiciono desde la crítica y la crisis

⁵² Con esta cita James Scott comienza *Los dominados y el arte de la resistencia* (2007).

de la dominación y de la teoría heredada. Toda investigación, todo proceso de construcción de conocimiento es un hacer social, que implica el despliegue de la subjetividad, la diferencia está en que yo he tratado de reconocerlo y hacer explícito el lugar desde el que propongo hacer mi elucidación, desde las experiencias que significan una interrupción del *continuum*, desde el conflicto social. Lo que sostengo es que

nada me autoriza a hablar en nombre de los demás, sólo soy delegado de mí mismo y, no obstante, estoy constantemente dominado por el pensamiento de que mi historia no es tan sólo una historia personal, sino que sirvo a los intereses de innumerables hombres que viven como vivo yo (Vaneigem, 1988: 261).

Contrario a lo que repite una y otra vez la ciencia racionalista, “resulta que sólo podemos conocer, no la realidad, sino el resultado de nuestra inserción en la realidad, el resultado de nuestro formar parte de la realidad, de nuestro ser también nosotros mismos la realidad” (Ibáñez, 2001: 35). Por eso, “sólo conocemos plenamente aquello que nosotros mismos construimos” (Ibáñez, 2001: 36). De ahí la necesidad de una investigación militante y crítica, ya que “si vemos más de cerca [...] podemos ver un mundo de lucha” (Holloway, 2009: 17). Pero, además, porque, como señala el Subcomandante Insurgente Marcos (2003a: 5), “creemos que un movimiento debe producir su propia reflexión teórica (ojo: no su apología). En ella puede incorporar lo que es imposible en un teórico de escritorio, a saber, la práctica transformadora de ese movimiento”.⁵³

Lo que se produjo, como todo conocimiento y creación social, será abierto, provisional, limitado en el espacio y el tiempo, por tanto, estará en antagonismo con toda pretensión de universalidad y eternidad (SCI Marcos, 2003a); cada una de las nociones están en permanentemente transformación y re-

⁵³ Mi reflexión tiene como punto de partida un ejercicio de auto-crítica y problematización de mi propia práctica política dentro de las iniciativas político-organizativas de las que he sido parte y a las que actualmente pertenezco.

significación en función del devenir histórico y el imaginario radical. Por lo mismo, este proyecto de reflexión cimentado desde la incertidumbre y la interrogación, “debería rechazar de forma consciente cualquier indicio de vanguardismo” (Graeber, 2011: 17), por esta razón he optado por el método del caminar-preguntando, es decir, pensar la investigación desde la escucha y la recuperación de las propias significaciones imaginarias sociales, prácticas y potencialidades que crean los movimientos y sujetos (del pasado y el presente), las colectividades en ruptura.

La acción directa en la tradición libertaria significa las formas desde la que se lucha y se hace la política anarquista, se conceptualiza como la organización sin representantes ni dirigentes de los interesados mismos (trabajadores, indígenas, mujeres, etc.) en el espacio-tiempo del antagonismo social, es la lucha por la satisfacción de las necesidades de estos en función de sus propias capacidades sin recurrir a las mediaciones del Estado, como la legalidad; al mismo tiempo, la acción directa forma parte en la propuesta de organización de una sociedad libertaria, ya que las experiencias históricas donde se pusieron en práctica proyectos de vida a partir de la perspectiva ácrata, implicaron una democracia directa de los trabajadores del campo y la ciudad, así como la puesta en marcha de relaciones sociales distintas sin la separación entre dirigentes y ejecutantes —que se instituyen para obstruir relaciones de mando y obediencia— donde las decisiones se deliberan asamblearia y colectivamente.

La autogestión y la autonomía en el anarquismo significan los posicionamientos y horizontes ético-políticos que articulan las formas de hacer política con el proyecto de vida anarquista, implican el reconocimiento de la congruencia entre fines y medios, es decir, una sociedad libertaria sólo se construye a partir de prácticas horizontales, de apoyo mutuo, descentralizadas y de acción directa; así, la autogestión es el despliegue de la auto-organización horizontal de la sociedad, de los grupos y en lo individual, implica poner en marcha formas de vida, de trabajo, de producción y distribución en las que se rompa con la propiedad privada, el dinero y la alienación del hacer social que convierte lo hecho en mercancías; es la actividad

instituyente de relaciones sociales situadas en las necesidades y capacidades de la colectividad y los sujetos individuales.

Desde esta perspectiva, la autonomía reconoce que el proyecto libertario es la contraparte del Estado y el capitalismo en tanto instituciones heterónomas; es el autogobierno y la auto-institución de la sociedad, es la negación de estructuras extra-sociales y coercitivas, así, la libre iniciativa de los interesados mismos y la creación-creatividad social se convierten en el motor de la organización social otra que se propone construir en el horizonte libertario.

He ahí la centralidad que tiene en el anarquismo la auto-emancipación, noción que se hizo explícita con la frase de la Asociación Internacional de los Trabajadores: “la emancipación de los trabajadores ha de ser obra de los trabajadores mismos”. Desde entonces el anarquismo toma como suya está frase para manifestar su rechazo a cualquier forma de representación, cualquier vanguardia, grupo dirigente o mediador, a la par que niega la necesidad de cualquier partido político, pues la organización y las formas de hacer política libertarias están significadas en el sentido de que la sociedad es la que construyó todo cuanto existe, por tanto es capaz de crear algo otro.

Lo que está detrás de los posicionamientos ético-políticos y los proyectos de lucha de los movimientos anticapitalistas, es un esfuerzo por situarse contra, negar e intentar ir más allá de la sociedad actual que se instituye como una sociedad heterónoma. Es el reconocimiento del devenir histórico como conflicto social, para lograr romper con el *continuum* de la historia —que no hace más que configurar una fe en el progreso y una noción teleológica de la historia—. Con su hacer-pensar, los sujetos en el momento de la insubordinación hacen emerger la barbarie en la historia que han significado las dictaduras, el colonialismo, las democracias representativas y liberales, las guerras del capital, el despojo de los territorios comunitarios, el patriarcado, el racismo, el poder político coercitivo, etcétera.

La auto-institución de la sociedad es negada (Castoriadis, 2004), lo que domina es un imaginario que crea la fantasmagoría de que la forma como está organizado el mundo no depende del hacer social, presenta al Estado y al capitalismo como for-

mas extra-sociales y a-históricas sobre las que la sociedad no tiene capacidad alguna de incidir. Esta institución del dominio racional (Castoriadis, 2004) niega al ser humano como creadores, fetichiza el flujo social del hacer (Holloway, 2002).

En la actualidad, la forma de poder coercitivo que se vive en la mayoría del mundo occidental es la democracia, la demotecnocracia en palabras de Agustín García Calvo (1994). En este sentido, las potencialidades que generan los movimientos anticapitalistas, las colectividades en ruptura, para crear un mundo sin opresión ni explotación están en una postura y un hacer capaz de negar la alienación política y económica desde el despliegue en lo individual y colectivo de la creatividad —reconocer la auto-institución de la sociedad, es decir, que los sujetos como hacedores de lo existe—, la acción directa —reconocer que no son necesarias las mediaciones ni las relaciones sociales donde unos dirigen y otros ejecutan— y las afinidades electivas —romper con las formas instrumentales, partidarias y vanguardistas en las personas y los grupos—; en otras palabras, el horizonte ético-político de las colectividades en ruptura es contra la política liberal —la democracia— y contra el capital, forma en que se organiza hoy la dominación.

La sociedad heterónoma —cualquiera que sea la forma o nombre que tome en el mundo— es una forma de organización social y de administración del poder que aliena la capacidad de decisión y de hacer de las personas, al crear la ilusión de que es algo instituido de una vez y para siempre, oculta la capacidad que tienen los sujetos sociales para cambiar el modo de vida cuando se lo proponen, cuando son capaces de crear otras relaciones sociales, autónomas y basadas en el apoyo mutuo.

En el tiempo del ahora, las colectividades en ruptura se han negado a hacer una defensa de la democracia, de la ciudadanía, de los derechos humanos, del progreso social, del optimismo diletante del humanismo, en la misma lógica como existen en el presente; consideran que eso crea una empatía con la dominación y reproduce la alienación social. Se niega el devenir histórico-social de conflicto, lo que se impone es la apariencia de un *continuum* histórico, un tiempo vacío y homogéneo (Benjamin, 2008a).

Consideran necesario, entonces, hacer manifiesta desde un principio la cuestión de la alienación, es decir, del proceso de negación de nuestra humanidad, de la negación del flujo social del hacer y de la capacidad de imaginar y crear, que es lo que genera una vida fragmentada, que privatiza a los sujetos al convertirlos en ciudadanos y en consumidores. Al Interrogarse sobre la alineación los movimientos anticapitalistas del presente se posicionan desde la vida cotidiana, en la forma como se pueden relacionar con la familia, los amigos, en los espacios donde estudian y trabajan, porque a fin de cuentas, es en el día a día donde se reproduce la alineación social, pero es también donde los sujetos en lucha, desde la insubordinación, logran interrumpirla por instantes, a partir de un gesto, de una actitud solidaria, de la espontaneidad creativa (Vaneigem, 1988). Incluso en el instante mismo cuando se sueña, mediante el juego —el hacer lúdico—. Cada uno de estos tiempos vividos, que en la mayoría de los casos pasan casi desapercibidos, significan la emergencia de la rebelión y de la ruptura social.

A la luz de las nociones-prácticas de acción directa, autogestión, autonomía y auto-emancipación se configuran las categorías de imagen dialéctica, tiempo discontinuo y significación imaginaria social, con sus dimensiones de lo instituyente y lo instituido. Nociones-prácticas y categorías que están condensadas en las formas de hacer política de los sujetos sociales, los movimientos anticapitalistas del EZLN, el punk y anti-neoliberal, es decir, se han configurado desde ahí, porque sólo pensando e instituyendo las categorías epistémicas desde el hacer concreto de los sujetos, es posible plantear el aspecto indeterminado de la investigación militante, así como un proceder metodológico desde el caminar-preguntando, que logre encontrar las imágenes dialécticas de las colectividades en ruptura en una constelación mediante un trabajo de montaje, a la manera del *collage*.

La manera de mostrar narrativamente a los sujetos es mediante la construcción de imágenes dialécticas (Benjamin, 2008a; 2008b), pues éstas permiten mirar a partir del tiempo actual el horizonte ético-político anarquista, además de crear constelaciones con otros sujetos en lucha. De esta forma, se

instituye un reconocimiento de la discontinuidad de las temporalidades, que facilita la creación de vínculos y resonancias entre las prácticas y las significaciones imaginarias sociales (Castoriadis, 2002; 2006) de los movimientos anticapitalistas del presente con las significaciones del horizonte ético-político y organizativo libertario.

Recurro a las formas de hacer política y a las significaciones imaginarias sociales porque en ellas se hace manifiesto el conflicto, las contradicciones, la indeterminación, es el espacio de la deliberación y concreción de los posicionamientos ético-políticos. Es desde las formas de hacer política desplegada en la lucha y la resistencia como se configuran el pensar y el magma de significaciones imaginarias sociales. En la creación social del día a día de las colectividades en ruptura se nutre un imaginario social instituyente otro, la autonomía como proyecto.

Entonces, las significaciones imaginarias sociales se intentan pensar y reconocer desde una perspectiva donde siempre están en movimiento, se resignifican los posicionamientos y están situadas en el hacer cotidiano. Así, el anarquismo y el horizonte ético-político de los movimientos anticapitalistas actuales implican un proceso de auto-institución. En este sentido, las significaciones imaginarias sociales pretenden hacer manifiesto el carácter multidimensional de las nociones, en concreto las anarquistas, que son al mismo tiempo prácticas y significaciones, formas de hacer y pensar desde un principio; de lo que se trata es de romper con una relación jerárquica, ya sea de la concepción que dice que las ideas están por encima y como origen de las prácticas o viceversa, de la concepción que dice que las prácticas están por encima y como origen de las ideas.

Los modos como intenté concretar esta perspectiva y este proceso crítico-reflexivo no fueron preestablecidos, no hay un manual o un modelo en el cual basarse. Lo que está implicado en el trabajo de la investigación-acción militante (Revista *Derive Approdi, et. al., 2004*), es que se instituye en el instante del encuentro entre sujetos, en el caminar-preguntando, cuando emerge la crisis, la memoria y lo potencial, así como cuando la herramienta es la crítica. Puesto que este horizonte se instituye desde la perspectiva del reconocimiento del hacer y la auto-re-

flexión de los sujetos de los movimientos anticapitalistas, donde no se pretende realizar una separación entre sujeto-objeto, ni una falsa distancia entre quien investiga y la realidad, lo que se busca es un hacer instituyente, un proyecto que se recrea en cada tentativa.

A través de la investigación militante, busqué romper desde un principio con la trampa de la neutralidad, “siempre se está comprometido. Vale más tomar conciencia de ello para contribuir a que nuestras intervenciones sean lo menos alienantes posible” (Guattari en Revista *Derive Approdi*, *et. al.*, 2004: 28). Es pertinente tener claro que

en la disolución de la dicotomía sujeto/objeto [que se propone la investigación militante] [...] hay que darse cuenta que el sujeto, singular o plural, que inicia la investigación no deja de dirigirse a un objeto de estudio, aunque sepa que está poblado de sujetos sociales con sus propias hablas. Ese irrumpir donde no te han llamado no debe ser ignorado ni eludido (Revista *Derive Approdi*, *et. al.*, 2004: 161).

Tener claro este punto de partida, “no olvidar la posición de cada uno, no prescindir de ella, y no solapar los motivos de la incursión que se emprende. Ese es el único punto de partida honrado, riguroso y honesto” (Revista *Derive Approdi*, *et. al.*, 2004: 161). Sin embargo, cuando de investigación militante se trata, la irrupción en el espacio de los sujetos sociales no puede tomarse igual que cuando resulta un académico desconocido para los sujetos; es investigación militante porque el sujeto que investiga está posicionado dentro del mismo horizonte ético-político, además, porque el proceso reflexivo y el saber es un hacer que se instituye para crear, desde la imaginación radical, otras relaciones sociales y un mundo otro.

La otra forma de diluir la irrupción en los espacios-tiempos de los sujetos sociales es mantener una apertura a lo indeterminado, así, la construcción de conocimiento y la reflexión es producto de la propia elucidación, rememoración y de la claridad de los aspectos potenciales de los sujetos sociales. Sólo contamos con que

caminando y preguntando(se), esto es, cuando funciona (algo que nunca está asegurado por una técnica, sino que debe pensarse y experimentarse en praxis), permite romper la distancia entre el yo y el tú, el nosotros y el ellos, el investigador y el investigado, el militante y la gente (Revista Derive Approdi, *et. al.*, 2004: 84).

En este sentido, cuando se habla de la investigación militante no es tanto “el nombre de la experiencia de quien investiga sino el de la producción de un(os) encuentro(s) *sin sujeto(s)* o, si se prefiere, de un(os) encuentro(s) que produce(n) sujetos(s)” (Revista Derive Approdi, *et. al.*, 2004: 96). Por tanto, a la hora de pensar las técnicas “lo importante no es tanto elegir un instrumento u otro, sino ver qué es lo que ese instrumento produce, qué modificaciones genera, a dónde nos lleva la trayectoria que en la repetición y declinación de su uso va trazando” (Revista Derive Approdi, *et. al.*, 2004: 88). Y lo mismo vale para las fuentes, pues

lo que encuentra no es un mero material, casualmente esparcido ante sí, con absoluta objetividad, *untouched by human hands*⁵⁴ [...] Todo lo que aquí está escrito ha pasado por muchas manos y denota los efectos del uso (Enzensberger, 2010: 16-17).

El impulso de la reflexión en la investigación militante es “interrogarse e interrogar a otros, interrogar la realidad en la que está inscrita, aferrar su superficie y acaso sacudirla. La palabra, las imágenes y la práctica de la relación están entre sus principales materias primas” (Revista Derive Approdi, *et. al.*, 2004: 39). Modo de hacer y de reflexionar que lo que lograría “bloquear es la posibilidad de que se diseñe una investigación a modo de viaje que sabemos dónde empieza y dónde termina, o dónde debe terminar” (Revista Derive Approdi, *et. al.*, 2004: 163).

La elucidación, la deriva reflexiva, ha sido para hacer emerger la memoria de los sujetos, eso que para las sociedades primitivas Clastres llama la marca, que no es otra que aquello

⁵⁴ No tocado por manos humanas.

que sirve como “obstáculo para el olvido, el mismo cuero lleva impresas las huellas del recuerdo, el cuerpo es una memoria” (Clastres, 2010: 153), así, la memoria es instituyente de las distintas historias, significa el modo como se han desplegado su práctica y su pensar, su horizonte ético, político y organizativo. Además, la memoria hace referencia —logra hacer emerger— aquello que está como potencialidad, lo que vive como proyecto, en tanto creación social de las colectividades de ruptura.

La labor de construcción de la memoria de los movimientos anticapitalistas, configurada desde la noción del caminar-preguntando y con una perspectiva crítico-militante, ha intentado ser una herramienta para darle movimiento a la historia y a lo que se está instituyendo, el acto de rememoración vuelve la mirada a lo que está por-ser, pues la imagen que se crea del pasado, cuando se hace a contrapelo, hace saltar fuera del *continuum* los proyectos frustrados, lo que está en germen, como posibilidad.

El acto de rememoración y de hacer manifiesto el devenir discontinuo de los movimientos punk y antineoliberal, implicó un proceso de investigación que Félix Guattari desarrolló con la noción de “dispositivo”, otra forma de significar a los grupos de discusión, donde se propone no reducirlos a un lugar donde se hacen visibles los discursos. Pensar los grupos como dispositivos “no comprende solamente la palabra, el sujeto y el significante: es el encabalgamiento de mil componentes lo que hace que la realidad y la historia sean lo que son” (Guattari, 1981: 109). Para Guattari (2005: 179), implican “dispositivos vivos porque están encarnados en el propio campo social, en relaciones de complementariedad, de apoyo —en definitiva—, en relaciones rizomáticas”.

En afinidad con esta perspectiva, los grupos de auto-conciencia feministas también sirvieron de referencia para crear los grupos de discusión o dispositivos en la perspectiva del caminar-preguntando, ya que “proponían según los términos de las feministas radicales [...] propiciar la reinterpretación política de la propia vida y poner las bases para su transformación” (Revista *Derive Approdi*, *et. al.*, 2004: 22), en este sentido, el grupo de discusión-dispositivo “no constituye un método, sino un arma crítica” (Revista *Derive Approdi*, *et. al.*, 2004: 24),

por lo mismo, “sirven de inspiración en la actualidad a iniciativas de investigación social crítica, investigación militante e investigación-acción ligadas a dinámicas de autoorganización” (Revista *Derive Approdi, et. al.*, 2004: 26).

Así, la perspectiva anti-metodológica o metodológica crítica y no-determinada que me propuse para elucidar en torno al movimiento zapatista del EZLN, fue la recuperación y condensación en una imagen narrativa de la auto-reflexión sobre su horizonte ético-político, sus formas de hacer política y su experiencia de autonomía en los hechos. Un trabajo reflexivo donde los sujetos sociales plantean de manera explícita la congruencia entre lo que se dice y se hace, entre los medios y los fines. Se trata de elucidar sobre la capacidad meta-teórica del zapatismo, es decir, de su reflexión sobre su propia práctica política. Dicho abordaje metodológico pudiera parecer cuestionable, podría pensarse que crear una imagen narrativa del zapatismo del EZLN desde lo que el mismo sujeto social dice sobre sí mismo y sobre su realidad es un recurso para auto-exaltar al movimiento, sin embargo,

la cuestionabilidad de las fuentes es un problema de principios, y sus diferencias no pueden resolverse como una crítica de las fuentes. Incluso la mentira contiene un elemento de la verdad, y la verdad de los hechos incontestables, suponiendo que ésta pueda hallarse, nada nos aportaría. Las ambiguas opalescencias de la tradición oral, su colectivo parpadeo, emana del movimiento dialéctico de la historia. Es la expresión estética de sus antagonismos (Enzensberger, 2010: 16).

Pensar desde un horizonte crítico e indeterminado “nos obliga a salir de modos de categorización demasiado estrechos, demasiado rígidos. Nos indica interacciones constantes entre lo político, lo social, lo económico, lo mass mediático, lo religioso, lo cotidiano, lo nacional, lo transnacional, etc.” (Guattari, 1981: 109). Además, en la parte metodológica

nos lleva a considerar el problema en su totalidad, a saber, que las mutaciones sociales, las transformaciones subjetivas,

los deslizamientos semánticos, todo lo que toca a las percepciones, a los sentimientos y a las ideas, para ser comprendidos, implica que se tomen en cuenta todos los componentes posibles (Guattari, 1981: 109).

La investigación militante nos fuerza a posicionarnos desde otro lugar, ahora “el problema central no sería el de la interpretación, sino el de la intervención” (Guattari, 1981: 111). Y al hablar de “la intervención uno se halla comprometido del todo” (Guattari, 1981: 113).

En concreto, en mi encuentro con los sujetos sociales de la investigación, la apuesta ha sido construir colectivamente los dispositivos y reconocer su capacidad de auto-reflexión. La propuesta fue hacer explícitas las formas de hacer política a partir del proceso de reflexión colectiva que se configuró desde las discusiones, confrontaciones y contradicciones que se generaron al encontrarse una pluralidad de historias individuales, en ese proceso de crear una memoria colectiva y de poner en común el horizonte potencial. A fin de cuentas

para los pueblos la historia es y seguirá siendo un haz de relatos. La historia es algo que uno recuerda y puede contar una y otra vez [...] no retrocede ante la leyenda, la trivialidad o el error, con tal de que éstos vayan unidos a una representación concreta de las luchas del pasado [...] [Por tanto] la imaginación popular ha participado más que cualquier ciencia en la elaboración de esas imágenes (Enzensberger, 2010: 14).

Mediante los dispositivos, la recuperación de la memoria y del hacer-pensar de los colectivos y movimientos, a partir del proceso de auto-reflexión, he buscado que en esos procesos emerjan elucidaciones que den cuenta de las significaciones que los instituyen, es decir, de cómo van construyendo desde sus formas de hacer política e instantes de antagonismo sus horizontes ético-políticos en la perspectiva de la construcción de la autonomía.

El punto de encuentro desde el tiempo del ahora entre los movimientos zapatista del EZLN, punk y anti-neoliberal con el

movimiento libertario, son las prácticas y significaciones imaginarias de los movimientos, desde ahí se puede dar una mirada, crítica y situada en la indeterminación, que logre mostrar el devenir discontinuo del horizonte ético-político. Y romper, de esta manera, tanto con la lógica de una historiografía descriptiva y cronológica como sociológica estructural-funcionalista que reduce a los movimientos a mecanismos que permiten al sistema reciclarse y renovarse.

Por tanto, los grupos de discusión-dispositivos y el ejercicio crítico de recuperación de los documentos de reflexión que han creado los propios sujetos sociales han significado una relación de complementariedad. Documentos que construyen desde el propio tiempo del conflicto social, tanto un medio de autodefensa ante el despojo, la represión, el desprecio y la explotación como una forma de decir aquello que están siendo a partir de lo que hacen y cómo lo hacen, ya que son documentos donde irrumpen los instantes de rememoración y de auto-institución de su horizonte potencial.

Pretendí lograr la complementariedad a partir del intento de configurar la técnica del *collage* en el arte, como un método de investigación. El *collage* significa “una yuxtaposición o —la mayoría de las veces— un ensamblaje de fragmentos de realidad trivial, tomados y dispuestos de modo tal que formen por sus nexos recíprocos una entidad separada” (Oyarzún, s.f.: 169). Para el caso del mundo social, ese ensamblaje-yuxtaposición que significa el *collage*-montaje está constituido por momentos y experiencias cuya finalidad es formar un sujeto social otro, mediante la condensación de tiempos vividos —imágenes dialécticas— se crea una constelación dialéctica que nos permite mirar el devenir histórico social a contrapelo, es decir, desde la insubordinación.

Es posible relacionar las nociones de imagen dialéctica y constelación con esta idea de un método del montaje, porque a lo que me he abocado es a un trabajo de vinculación rizomática “de tiempos heterogéneos que forman anacronismos. En la dinámica y en la complejidad de este montaje, las nociones históricas [...] alcanzan de pronto una peligrosa plasticidad” (Didi-Huberman, 2008: 39-40); ya no sólo hablamos de un tiempo

pasado, tampoco nos situamos en un presente a-histórico, se instituye un devenir histórico-social discontinuo, puesto que se constituye un tiempo-ahora, donde el pasado existe como una memoria viva-en-movimiento y el futuro existe como un hacer-pensar potencial, en germen.

Se construye, desde el método del *collage*, un “ensamblaje compuesto por miles de piezas, por docenas de idiomas, por todo el mundo. Era un *potlach*⁵⁵ de síes y noes que sonaba igual que una conversación en la que todos tomaban parte” (Marcus, 2011: 463). Este ensamblaje se hace a partir de la incorporación de

reportajes y discursos, entrevistas y proclamas, se compone de cartas, relatos de viajes, autobiografías, carteles y folletos propagandísticos. El carácter discordante de las formas revela una grieta que se prolonga a través de los mismos materiales. La reconstrucción se asemeja a un rompecabezas, cuyas piezas no encajan sin costura (Enzensberger, 2010: 14).

La historia a contrapelo fija la mirada “en las grietas del cuadro, donde hay que detenerse” (Enzensberger, 2010: 14). Cada detalle cuenta, pues es de lo cotidiano, de lo contradictorio, de lo potencial de donde se construyen las imágenes dialécticas, como lo expresa Greil Marcus, refiriéndose a la historia del punk que construye en *Rastros de carmín*, “la totalidad de la historia que he intentado seguir está contenida en esta canción.⁵⁶ El primitivismo de la música disuelve las afirmaciones temporales de la historia e incluye simultáneamente esos detalles, asume todas sus deudas” (Marcus, 2011: 463). El método del montaje al “extraer un objeto [sujeto] determinado de sus nexos ordinarios —su plexo de significatividad normal—” (Oyarzún, s.f.: 165) lo pone en relación con otras temporalidades

⁵⁵ Esta noción se refiere a una práctica que los pueblos indígenas del norte de América llevaban a cabo, e implica una relación de intercambio y reciprocidad entre las personas y entre las comunidades, además, esta práctica de reciprocidad configura contratos temporales, individuales y colectivos (Mauss, 2009).

⁵⁶ La canción a la que hace mención es “The Building” de *Mekons*.

y significaciones, en este caso, a partir del método del *collage* los sujetos sociales zapatista del EZLN, punk y anti-neoliberal se encuentran y se pueden elucidar a partir de las nociones-prácticas libertarias, para lograr reconocerlos como parte de una revolución social descentralizada y discontinua de carácter anticapitalista y como proyectos que trabajan por la autonomía.

Estos son algunos de los sujetos sociales que desde el tiempo actual de conflicto y antagonismo, permiten mirar la constelación revolucionaria y anticapitalista —descentralizada y discontinua— que ha configurado un imaginario social instituyente que cuestiona la heteronomía. Para comprender en el devenir discontinuo que las prácticas instituyentes libertarias y sus significaciones imaginarias sociales no son algo del pasado, y que, además, las formas de hacer política, de organización y los posicionamientos ético-políticos de los movimientos anticapitalistas actuales no son una casualidad, se trata de reconocer a estos sujetos sociales como parte de esta constelación, donde la historia y las experiencias actuales se unen; se articulan en función de los tiempos vividos, es decir, desde la praxis y los horizontes ético-políticos.

Dicho proceder no implica la homogenización de los sujetos sociales, ni supeditarlos al horizonte ético-político libertario, “la conexión requerida entre estos objetos [sujetos] heterogéneos —que afirman su heterogeneidad en el caso bajo el cual han sido hallados y extraídos de la realidad circunstancial— está regida, para decirlo así, por la misma heterogeneidad de las relaciones recíprocas” (Oyarzún, s.f.: 170). El proceder va en un sentido contrario, mi mirada “no parte de los hechos pasados en sí mismos (una ilusión teórica), sino del movimiento que los recuerda y los construye en el saber presente” (Didi-Huberman, 2008: 155), sólo así es posible reconocer la actualidad del anarquismo y reconocer el carácter emergente de las prácticas y las nociones libertarias en el presente.

Trato de construir una memoria del horizonte ético-político anarquista a través de las formas de hacer política y las significaciones imaginarias sociales de los movimientos anticapitalistas del presente. Es una memoria porque así es posible separar “el pasado de su exactitud. Es ella la que humaniza y

configura el tiempo, entrelaza sus fibras, asegura sus transmisiones, consagrándolas a una impureza esencial. Es la memoria lo que el historiador convoca e interroga, no exactamente el pasado” (Didi-Huberman, 2008: 60).

La memoria hace emerger los aspectos reprimidos y ocultos del hacer social. La memoria

es psíquica en su proceso, anacrónica en sus efectos de montaje, de reconstrucción o de decantación del tiempo. No se puede aceptar la dimensión memorativa de la historia sin aceptar, al mismo tiempo, su anclaje en el inconsciente y su dimensión anacrónica (Didi-Huberman, 2008: 60).

Su anacronismo y el hecho que se despliega desde la dimensión de lo inconsciente, rompe con la cronología del tiempo, disuelve las fronteras artificiales entre las temporalidades históricas, dejamos de pensar a los sujetos como situados en un pasado puro o en un presente que sólo es transición-continuidad. La memoria procede “de una organización impura, de un montaje —no histórico— del tiempo [...] de una poética, es decir, de una organización impura, de un montaje —no científico— del saber” (Didi-Huberman, 2008: 59), que logra “un ensanchamiento creador de la experiencia humana” (Oyarzún, s.f.: 168).

Desde el método del montaje-*collage* es posible, además, “renunciar a algunas jerarquías seculares —hechos importantes contra hechos insignificantes— [...] [Así como] hechos objetivos contra hechos subjetivos” (Didi-Huberman, 2008: 155). Por tanto, “lo que construye el montaje es un movimiento [que], aunque sea entrecortado” (Didi-Huberman, 2008: 175), reconstruye el devenir discontinuo de los sujetos sociales al mismo tiempo que instituye afinidades electivas con otros sujetos sociales. Toda imagen dialéctica está en relación con una constelación, esto es, con un espacio-tiempo que condensa los momentos de ruptura, sólo así es posible “no reducir la imagen a un simple documento de la historia” (Didi-Huberman, 2008: 143).

El proceso de montaje de las imágenes dialécticas, la construcción de una constelación que haga manifiestas las afini-

dades electivas entre los sujetos sociales, los momentos y las experiencias que significan un salto fuera del *continuum* de dominación, no la concibo para crear nuevas líneas de conexión y continuidad. La constelación permite hacer emerger los aspectos entrecortados de los tiempos vividos de los sujetos sociales, “sus fotogramas, es decir, su esencial discontinuidad” (Didi-Huberman, 2008: 174). En este sentido, la imagen dialéctica

no está en la historia como un punto sobre una línea. La imagen no es ni un simple acontecimiento en el devenir histórico ni un bloque de eternidad insensible a las condiciones de ese devenir. Posee —o más bien produce— una temporalidad de doble faz (Didi-Huberman, 2008: 143).

Es posible hacer manifiesto el devenir discontinuo del hacer-pensar anarquista, su actualidad y potencialidad en el tiempo del ahora a través de cada imagen dialéctica de las colectividades en ruptura —zapatismo del EZLN, punk, anti-neoliberal— en el momento en que se condensan como una constelación dialéctica, gracias a que “en la imagen dialéctica se encuentran el ahora y el tiempo pasado: el relámpago permite percibir supervivencias, la censura rítmica abre el espacio de los fósiles anteriores a la historia” (Didi-Huberman, 2008: 143), pero no sólo eso, también permite ver lo que en el presente se oculta y niega, “tomando las cosas a contrapelo es que llegamos a revelar la piel subyacente, la carne oculta” (Didi-Huberman, 2008: 137).

La investigación desde el método del *collage*-montaje, no implica crear certezas, tampoco busco desarrollar categorías, saberes y proposiciones eternas -abstracciones-, supone seguir reflexionando desde la indeterminación, “el acto de desmontar supone el desconcierto, la caída... Una imagen que me desmonta es una imagen que me detiene, me desorienta, una imagen que me arroja a la confusión” (Didi-Huberman, 2008: 173).

Al “apostar a un conocimiento por montaje que haga del no-saber [...] el objeto y el momento heurístico de su misma constitución” (Didi-Huberman, 2008: 174), lo que se condensa es la propuesta de un hacer instituyente en el ámbito de la reflexión y la investigación, donde me planteado partir de

la indeterminación y de la incertidumbre, donde no hay certezas del devenir —pues será discontinuo y rizomático—, sin embargo, el arma de la crítica situada en la crisis, como se lo plantearon Brecht y Benjamin (en Wizisla, 2007), implicó un hacer-pensar instituyente capaz de cuestionarme a cada instante sobre mi propia labor de investigación.

Lo que pretendí lograr con la presente investigación es que se pueda reconocer que hay prácticas e imaginarios que en la historia y ahora van más allá y en contra de las relaciones sociales estatales y capitalistas, de mando-obediencia y de explotación, de instituciones que se presentan como extra-sociales y eternas; que se niegan a reproducir la lógica del mercado y el capital. Que desde el margen y en antagonismo esbozan proyectos de vida diferentes, así, la historia se puede ver como ese conflicto entre horizontes ético-políticos y una historia a contrapelo puede sacar del olvido algunas experiencias que permanecen ocultas bajo la sociedad del espectáculo.



III. El horizonte anarquista en el ahora-tiempo. Un hacer-pensar rebelde

La pregunta por la actualidad de algo pone siempre en relación a un pasado con un presente, esto es, relaciona posibilidades de hoy con la memoria de un ayer. En la pregunta por la actualidad del anarquismo, la memoria del “anarquismo” que está en juego es un saber social y político, constituido por una diversidad de prácticas sociales que han surgido en la historia como respuesta a determinados problemas: la opresión social e individual, la violencia política y religiosa, la guerra, la explotación, el desempleo, la miseria, la masificación de los sujetos, etc. Las posibilidades de hoy, por su parte, se refieren a una multiplicidad de iniciativas, movimientos y experiencias sociales y culturales que han venido surgiendo en las sociedades contemporáneas.

Alfredo Gómez Muller

Por anarquismo crítico un anarquismo que,
sin ser escéptico, no se contente con las
verdades adquiridas, con las fórmulas simplistas.

Camilo Berneri

La historia de todos los pueblos es la historia de sus posibilidades existenciales, y la reaparición esporádica de la cuestión del anarquismo —es decir, de la pregunta por el poder jerárquico— significa, quizás, que la posibilidad radical sigue abierta, y que a través de ella retorna lo reprimido en el orden de la política.

Christian Ferrer

La emergencia del anarquismo en la actualidad, está en la irrupción multiforme de formas de hacer política y de organización, así como de posicionamientos ético-políticos afines o situados dentro del horizonte libertario en una pluralidad de movimientos anticapitalistas. La presencia de los posicionamientos y de la elucidación crítica y cuestionadora, que históricamente se le ha atribuido al anarquismo, en el

antagonismo social del tiempo del ahora, pone en crisis las certezas desde las que se afianzaba el propio movimiento y el pensamiento anarquista entre la década de 1870 y buena parte del siglo xx.

El anarquismo ha adquirido un papel protagonista en las luchas y resistencias contra el capitalismo del presente; y ese protagonismo, en tanto proceso de actualización e innovación que ha implicado el tener que recrear su hacer y su pensar desde la cotidianidad del conflicto social, ha supuesto también que se trastocuen y pongan en duda parte de las certidumbres que en cierto momento se consideraron válidas. Se han incorporado nuevos saberes y prácticas, pero también, se han reafirmado y fortalecido posturas ético-políticas, formas de organización y cuestionamientos que han sido instituyentes del anarquismo desde sus orígenes.⁵⁷

En la actualidad, se han generado debates en torno a cómo pensar el horizonte ético-político libertario. En gran parte de las iniciativas libertarias existen discusiones sobre cómo y desde dónde desplegar formas de hacer política en una perspectiva anarquista. Cabe destacar por lo menos tres posturas relevantes en los debates dentro del movimiento anarquista; en la primera se encuentran los que reproducen, consciente o inconscientemente, las mismas formas organizativas, discursivas y de hacer política que caracterizaron al anarquismo desde sus primeras décadas de existencia;⁵⁸ en la segunda, están los que, ya sea por una política de alianzas o por un intento de reinterpretar a autores como Mijail Bakunin y seguir la tradi-

⁵⁷ Como la pertinencia de la acción directa, la horizontalidad y la afinidad, junto con la crítica de la representación, la jerarquía y la coerción para desplegar formas de autogestión de la vida.

⁵⁸ Son experiencias que siguen apostando por hacer una calca de las formas clásicas de organización anarquistas, como los sindicatos, las federaciones de síntesis y los ateneos, que repiten las mismas ideas que se produjeron a principios del siglo xx. Reproducen las mismas frases y planteamientos, hablan de una realidad que pareciera ser la de 1910 o la de 1880. No obstante el aislamiento o el anacronismo que viven buena parte de estas organizaciones y militantes no ven la necesidad de transformar o poner en duda ciertos postulados del anarquismo clásico, pues consideran que atenta contra la pureza del anarquismo.

ción del plataformismo,⁵⁹ plantean formas de organización que exigen una sólo línea política, asimismo, se proponen construir poder popular “insertándose” en los movimientos y resistencias;⁶⁰ y la tercera, quizás la más grande y la que se extiende por todo el mundo, son los tal vez miles de colectivos que con una sensibilidad libertaria o tratando de vivir explícitamente desde el horizonte ético-político anarquista de la autogestión, la acción directa y la afinidad, despliegan una gran variedad de iniciativas —centro sociales, ocupas, actividades contraculturales, cooperativas, medios independientes— a la par que se encuentran y disuelven, en el día a día, en las experiencias de lucha y resistencia con otros colectivos, comunidades, barrios y organizaciones, bajo los principios de la horizontalidad y el apoyo mutuo.⁶¹

⁵⁹ Esta corriente nace del llamado que hace el colectivo de rusos en el exilio llamado *Dielo Truda*, quienes a partir de la experiencia que viven durante la Revolución Rusa de 1917, reflexionan sobre las implicaciones de las estrategias de lucha y organización anarquista. Incorporando ciertos aspectos del leninismo, como la necesidad de que exista una sólo línea política en las organizaciones anarquistas y la visión del pueblo y los trabajadores como masas que necesitan una organización que traiga desde fuera la consciencia y la cuestión de la acumulación de fuerzas, de esta forma se proponen dar un giro al movimiento anarquista.

⁶⁰ En la actualidad, las organizaciones que se dicen continuadoras de esta tradición se posicionan, como bien lo observa Luis Armando Larrevuelta (2012), desde el falso planteamiento de la inserción en los movimientos, los barrios y comunidades en resistencia, pues se miran a sí mismos como militantes que están más allá de los social, que pueden ver lo que el pueblo no ve, y por tanto, como sujetos sociales capaces de dirigir el antagonismo social en beneficio del anarquismo llegando a hablar incluso de absurdos dentro del anarquismo como el partido anarquista, el centralismo democrático y la dictadura del proletariado.

⁶¹ En estas experiencias y con estos militantes podemos encontrar las tentativas más importantes de resignificación, actualización y de recreación de las formas de hacer política libertarias, de cuestionamiento y crítica de la dominación actual, desde donde elucidan el horizonte ético-político anarquista. Su hacer pensante se inspira y se encuentra en una afinidad electiva con tradiciones de lucha y reflexiones críticas como la situacionista, el zapatismo del EZLN, los saberes e historias anti-coloniales de los pueblos indígenas, el feminismo radical y anticapitalista y el temperamento anti-autoritario de los jóvenes, cuestión que no es nueva, pues como señala DAuria (2007: 11) “los anarquistas han estado siempre abiertos a la influencia de autores y corrientes filosóficas de las más diversas procedencias”. Lo que se está instituyendo

Pensar la emergencia del anarquismo conlleva reconocer las actualizaciones y los cambios, la irrupción del anarquismo representa una ruptura de la repetición, “se puede decir que existe un surgir de, pero no una continuidad. porque la continuidad es continuidad de una estructura temporal. El surgir se propone algo nuevo, un salto, que es un cambio de la estructura de la temporalidad” (Tischler, 2009: 79). Además, el surgir del anarquismo a partir de 1968 particularmente en Europa y en 1990 en Latinoamérica, ha sacado al horizonte libertario del olvido producto del desprecio que se impuso desde las tradiciones hegemónicas de la izquierda, este “silencio en cuestión, que no era otra cosa que el silencio del olvido, era silenciamiento, esto es, política del olvido” (Gómez Muller, 2009: 9).

El ocultamiento de las prácticas libertarias y sus posicionamientos no es casualidad, pues sus nociones, la irreducibilidad ética que mostró el movimiento en cada momento de lucha, increpa, descubre que parte de los discursos que se presentan como radicales, revolucionarios y contestatarios “en realidad no son más que liberales: están interesados en el ensanchamiento de las libertades individuales y en la consecución de la justicia social” (Graeber, 2002: 139). Mientras que en el mejor de los casos, se le ubica como “el pariente pobre del marxismo, teóricamente un poco cojo pero compensando ideológicamente, quizás, con pasión y sinceridad” (Graeber y Grubacic, 2012).

Romper con el silenciamiento político, sacar del olvido al horizonte y a las prácticas libertarias, necesita de una mirada a contrapelo del antagonismo social. Una historia a contrapelo del anarquismo no es tratar de descubrir sus grandes hazañas del pasado, no es hacer biografía de los militantes más entregados a la causa libertaria, no es un esfuerzo por encontrar en el pensamiento anarquista de la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, las respuestas para enfrentar la dominación y la explotación en el presente. Una historia

desde estos sujetos es un anarquismo multiforme, flexible, abierto y en permanente movimiento, que camina desde la indeterminación y la incertidumbre. Y que en la mayoría de las ocasiones no necesita nombrarse anarquista para existir como proyecto autónomo en el antagonismo social.

a contrapelo del anarquismo es fijar la mirada en lo que está siendo hoy el horizonte libertario y a partir de esa imagen crear una constelación con las experiencias, sujetos e ideas del pasado; labor centrada en darle vitalidad, actualidad y movimiento a los tiempos vividos de lucha e insubordinación, al convertir estos momentos de ruptura y conflicto en astillas que se incrusten en la memoria rebelde de los movimientos anticapitalistas del tiempo del ahora, en sus formas de hacer política y en sus proyectos de creación de mundos otros.

Así, lo que irrumpe en el hoy, en el hacer pensante de las colectividades en ruptura, no es lo que dijo Bakunin o Malatesta, no es la tradición organizativa que instituyó el anarquismo mediante el sindicalismo revolucionario y el anarcosindicalismo, no es el intento de imitar los procesos insurreccionales y revolucionarios que se desplegaron con una perspectiva anarquista en distintos momentos de la historia. Aquello que hoy irrumpe del anarquismo es parte de sus nociones-prácticas, resignificadas y situadas de acuerdo al contexto de conflicto de cada sujeto social. En las colectividades en ruptura ha adquirido centralidad la congruencia entre medios y fines, algo sobre lo que el movimiento anarquista siempre se ha mantenido irreductible; en lo organizativo se ha contrapuesto la afinidad, la confianza y la solidaridad a las formas instrumentales y verticales, como señala John Holloway, la amistad o el compañerismo “es un concepto con profundas y poderosas raíces en toda la tradición comunista, socialista, anarquista y anticapitalista: un concepto crucial, aunque frecuentemente se ha subordinado u olvidado” (Holloway, 2011: 47); al mismo tiempo, dichas colectividades están recurriendo a la acción directa y a proyectos basados en la perspectiva de la autogestión de la vida, como cuestionamiento de la representación y la heteronomía.

Los saberes que aporta el anarquismo, a partir de sus historias y del trabajo reflexivo de los militantes,⁶² es una crítica

⁶² Es importante destacar que en el anarquismo no ha existido la figura del intelectual profesional, cuya función sería dar la línea política correcta y pretender ser la vanguardia de los movimientos revolucionarios, si bien, ello no significa que en el movimiento libertario esté ausente el pensamiento crítico y la reflexión, estos han sido creación de los propios militantes, son

radical a la dominación, los cuestionamientos que desarrolla contra el capitalismo y el Estado, contra la explotación, la democracia representativa, la idea de Patria, el patriarcado y la crítica de los modos de vida parten de la negación de la división social entre unos que mandan y otros que obedecen; desde la crítica de la dominación se pone en duda toda forma extra-social, cualquier sujeto, cosa o idea que se ponga por encima de la sociedad, además, se trata de “auscultar —y eventualmente tensar— el malestar de una época” (Ferrer, 2006: 11-12), se pretende una lucha “en el interior de la totalidad de las relaciones constitutivas” (Colson, 2003: 33).

La impugnación de la dominación se acompaña de una serie de nociones-práctica que sobre todo están dirigidas a trastocar e increpar la vida cotidiana, son nociones-prácticas que constituyen formas de hacer política y de organización, que configuran relaciones sociales y significaciones no-estatales y no capitalistas; son nociones-prácticas porque al mismo tiempo se instituyen como un hacer y un pensar, simultáneamente son una ruptura de la dominación y una “política prefigurativa (es decir, modos de organización que conscientemente se asemejan al mundo que queremos crear” (Graeber y Grubacic, 2012).

En términos generales, podemos entender que para el movimiento anarquista la crítica de la dominación expresa “la negación central de la filosofía anarquista [...] y por tanto la afirmación central de su valor fundante: la libertad” (Bertolo, 2005: 96). De ello podemos inferir que el horizonte libertario abarca la “rebeldía visceral [...] rechazo de la democracia burguesa (representativa) [...] una concepción de la historia diferente [...] la indisociabilidad entre individualismo y solidaridad [...] federalismo y autogestión [...] educación integral [...] revolución integral [...] ética vitalista sin sanciones [...] coherencia entre los medios y los fines” (D´Auria, 2007: 13).

Para pensar el horizonte ético-político anarquista desde los que está siendo en el tiempo del ahora, hay que partir de que “no es un sistema ideológico cerrado y bien delimitado,

el resultado de una elucidación desde la propia práctica política y su visión sobre el contexto histórico-social.

sino un conjunto abierto y en permanente cambio de ideas y, sobre todo, de prácticas cuyo objeto es erradicar o limitar al máximo posible las relaciones de dominación” (Roca Martínez, 2008: 11). Aunque exista el supuesto riesgo señalado por Aníbal D´Auria, de que el anarquismo pueda “desdibujarse como un collage de ideas inconexas” (D´Auria, 2007: 11), es pertinente reconocer que si históricamente ha significado “más una forma de ser que un discurso teórico, que consistía en unas vivencias y en un compromiso existencial y ético más que en una doctrina sabiamente construida” (Ibáñez, 2006: 176), con más razón es útil la noción de *collage* para crear una imagen del horizonte libertario del ahora-tiempo.

Pues ahora el movimiento libertario es un rizoma de colectivos, militantes e iniciativas dispersas por todo el mundo, que se encuentran en una relación de afinidad y complementariedad con otro rizoma de colectivos, barrios y comunidades en lucha, organizaciones y proyectos que no se nombran anarquistas pero que también se sitúan desde el anticapitalismo y la autonomía como proyecto,

se puede en efecto observar hoy en día el desarrollo de una serie de movimientos, asociaciones y comportamientos individuales que, sin referirse necesariamente a la etiqueta o identidad anarquista, promueven a nivel mundial una nueva crítica del capitalismo y de las formas centralistas, verticales y burocráticas de ejercicio de la política (Gómez Muller, 2009: 15).

Esto fuerza a ver que para

pensar en el movimiento libertario hoy significa también esos colectivos como parte integrante de ese movimiento y *el sólo hecho de que no se definan como libertarios marca ya un cambio substancial en la composición y en la características del movimiento libertario actual* (Ibáñez, 2006: 173).

Cuestión que hace visible que el horizonte libertario del tiempo actual está incorporando saberes y experiencias que las colectividades han creado en el presente desde sus instantes de lucha;

por ejemplo, se están integrando las “ideas y prácticas aprendidas de los aliados indígenas a sus modos de organización o comunidades alternativas” (Graeber y Grubacic, 2012).

Una primera aproximación al horizonte libertario actual es que las pretensiones no están en construir una Gran Teoría, sino en elucidar cualidades “para confrontar los problemas reales e inmediatos que emergen de todo proyecto de transformación” (Graeber, 2011: 15). Se trata de un hacer instituyente cualitativo⁶³ que va hacia la creación de una subjetividad radical, hacia la “construcción voluntaria de nuevas subjetividades” (Colson, 2003: 30), ya que “una característica histórica del anarquismo ha sido su preocupación por la cuestión de los modos de vida y, a través de esta cuestión, por el problema de las condiciones de constitución de una subjetividad libre y plena” (Gómez Muller, 2009: 21).

El compromiso ético-político del movimiento anarquista con la germinación de una subjetividad otra, nos esclarece que “el ideal libertario es el único que no pretende obligar a nadie a aceptar sus presupuestos, es el único que no pretende, para alcanzar tal o cual objetivo, incluir [a] los individuos en su seno, recurriendo a la fuerza si es necesario” (Ibáñez, 2006: 11); un mundo no-capitalista y no-estatal, la anarquía en palabras de Eduardo Colombo (2006: 36) “será posible solamente si los hombres la desean, y ponen en acción una voluntad revolucionaria”. La postura ético-política libertaria exigen ante todo congruencia entre fines y medios; una sociedad libre y autónoma no se puede imponer.

A. Reflexiones libertarias contra la dominación

La crítica anarquista contra la dominación tiene como punto de partida el reconocimiento de que la contradicción básica

⁶³ Entiendo lo cualitativo como “un resumen, una condensación, una comunicación directa” (Vaneigem, 1988: 207), esos gestos, palabras, actitudes, pensamientos y prácticas radicales que manifiestan “de manera innegable la presencia de la posibilidad abierta a la poesía, es decir, a la construcción total de la vida cotidiana, a la inversión global de perspectiva, a la revolución” (Vaneigem, 1988: 207).

de la sociedad, de la cual se dependen todas las demás, es la división social entre gobernantes y gobernados, entre unos que mandan y otros que obedecen: la dominación. Para los sujetos sociales que se instituyen desde el anarquismo, las significaciones imaginarias y las relaciones sociales de dominación, en tanto “desposesión del hombre de su capacidad simbólico-instituyente” (Colombo, 1994: 44), provoca la pérdida de la humanidad de las personas, “el hombre desnaturalizado existe en la degradación porque perdió su libertad, existe en la alienación porque debe obedecer” (Clastres, 2005: 39).

Cabe aclarar que los militantes que han desplegado parte de la crítica a la dominación están situados desde dentro del conflicto social, no se suponen meta-observadores de la sociedad, ni las mentes esclarecidas del movimiento revolucionario; la negación de toda forma de dominio irrumpe desde el extrañamiento de que la coerción y la jerarquía “sea la tónica invariable de todas las sociedades, de la mía [...] [Y, además] porque imagino el contrario de esa sociedad, porque imagino la posibilidad lógica de una sociedad que ignorara la servidumbre voluntaria” (Clastres, 2005: 33).

El sostén de la crítica y de la posibilidad de imaginar algo otro, no procede de que hay algo “especial en ser un revolucionario anticapitalista” (Holloway, 2011: 4), sino de la memoria, de una memoria negada y subversiva, que está enraizada “en un denso fondo de experiencias multiseculares y de saberes más o menos soterrados que constituyen el legado depositado por infinitas luchas contra la dominación y contra la explotación” (Ibáñez, 2006: 184), es “el recuerdo de la libertad y, por consiguiente, el deseo de volver a conquistarla” (Clastres, 2005: 47).

Por eso el horizonte libertario no consiste “solamente en un modo de pensar al dominio sino fundamentalmente en un medio de vivir contra el mismo” (Ferrer, 2005: 9-10); es “un método de vida y de lucha y debe ser practicado hoy y siempre” (Colombo, 2006: 38); se puede entender como un “proyecto común para una multitud de situaciones, para una infinidad de maneras de sentir, de percibir y de actuar” (Colson, 2003: 31), pues significa “un instrumento para conocer y comprender y

subvertir lo existente” (Bertolo, 2005: 83). El horizonte libertario, en tanto hacer pensante, al implicar nociones-prácticas que irrumpen simultáneamente, debe existir

subvirtiendo todo etnocentrismo y dogmatismo, la anarquía sólo puede darse como perpetua recreación y resignificación de ese fondo, en cada cultura. Se re-crea desde lo creado, y se re-significa desde lo significado: la anarquía, como la utopía de Gustav Landauer, es el “recuerdo de todas las utopías anteriores” (Gómez Muller, 2009: 54).

La crítica libertaria rara vez acude a abstracciones para explicar el mundo social, su pensar deviene de la reflexión sobre lo histórico-social. Con respecto al análisis del capitalismo, el sentido de la elucidación va hacia el reconocimiento de que

la explotación se hace presente en el conjunto de la existencia al estar cada una de nuestras interacciones canalizadas hacia una forma de relacionarse que ya ha sido determinada en función de las necesidades del orden dominante, con el fin de garantizar la reproducción continuada de una sociedad en la que un@s poc@s controlan las condiciones de la existencia de tod@s, y por tanto poseen nuestras vidas (Willful Disobedience, 2006: 7).

En el mundo capitalista de la actualidad, “el proyecto social anarquista [...] es producto de las condiciones reales de explotación y de la dominación de clase, de la forma del poder político y de las luchas sociales asociadas con él” (Colombo, 2006: 37). Además, el horizonte libertario ha tenido que lidiar con la realidad de que

el capitalismo es plástico, se metamorfosea, recurre a la guerra, el colonialismo, el fascismo, el imperialismo, la sociedad de consumo, la globalización de la circulación de los flujos invisibles, la uniformización ideológica de las conciencias o de las inteligencias y a todos los medios que le resulten útiles para no desaparecer (Onfray, 2011: 111-112).

Cuestión que ha provocado no pocas crisis en ciertos aspectos de las formas de hacer política anarquistas y de sus posicionamientos, que trastocan a esa parte del movimiento libertario que sigue anclado en la tradición clásica del anarquismo; para autores libertarios como Tomás Ibáñez (2006: 51), “el anarquismo se encuentra desde hace décadas en una clara fase de estancamiento [...] En el plano teórico raras son las innovaciones que se han producido”.

Aunque él mismo ve que en el “plano de la práctica, se puede argumentar que el anarquismo ha penetrado de forma difusa en amplios movimientos sociales informales, implícitamente libertarios, y que por otra parte ha marcado con su sello numerosos cambios sociales” (Ibáñez, 2006: 51). Por tanto es desde la práctica libertaria que se desarrolla “una actitud y una actuación delante de las cosas y ante las cosas [...] un anarquismo anarquista, donde la negación estuviera viva” (García Calvo, 1994: 121).

Esta sensibilidad libertaria en la praxis constituye una potencialidad para profundizar en las críticas contra la dominación. De las significaciones imaginarias capitalistas no sólo se centra en la explotación o en la opresión de clase, sino que

el malestar en la cultura que ha analizado Freud tiene su origen precisamente en el sacrificio de los deseos individuales en beneficio de la elaboración de máquinas colectivas, el olvido del individuo, que se pospone a favor de todas las cristalizaciones del instinto gregario, la renuncia a los placeres para tener como único objetivo el lugar que se ha de ocupar en el juego social, el sacrificio de la libertad individual, todo ello a cambio de una sociedad obsesionada por la seguridad, autoritaria, castradora y desvitalizante (Onfray, 2011: 123).

En este cuestionamiento de la sociedad capitalista, de la institución del domino racional del presente, también,

la lucha contra el trabajo siempre ha sido central en la organización anarquista. Por ella se entiende no la lucha por una mejora en las condiciones de trabajo o por mejores salarios,

sino por abolir totalmente el trabajo en tanto relación de dominio (Graeber, 2011: 91).

La lucha contra el trabajo en el movimiento libertario, que no es una lucha contra el hacer creador de la sociedad ni contra la producción de aquello que satisfaga las necesidades de la propia sociedad, busca hacer manifiesto que “el ser humano moderno, occidental, vive en un mundo que funciona de acuerdo a los símbolos mecánicos y matemáticos del tiempo del reloj. Este le dicta sus movimientos e inhibe sus acciones” (Woodcock, 1995: 34). El disciplinamiento y la concepción de una vida que se basa en la repetición, donde no hay posibilidad de vivir múltiples vidas posibles, se cristaliza en el tiempo-reloj. Mediante el reloj el tiempo se convierte “en una mercancía que se puede medir, comprar, y vender” (Woodcock, 1995: 34); en el capitalismo “los hombres se volvieron como relojes, actuando con una regularidad repetitiva sin ninguna semejanza con la vida rítmica de un ser natural” (Woodcock, 1995: 36).

El tiempo-reloj no es un elemento natural ni extra-social, es una creación histórico-social, la forma dominante del tiempo es producto una significación imaginaria social que garantiza la imposición y reproducción de las relaciones sociales capitalistas a lo largo de la historia. La generalización del tiempo cronológico, del tiempo vacío y homogéneo, se corresponde a ese entrelazamiento de la dominación y la explotación de clase que rige el orden instituido en la actualidad; en la perspectiva del horizonte libertario son los capitalistas y la burocracia los sujetos de la dominación y los directamente involucrados en la imposición de este modo de vida (Schmidt y van der Walt, 2009).

Un modo de vida que está instituido para administrar la muerte, que convierte “totalmente nuestra vida, la de cada uno y la de la gente, en tiempo. Un tiempo contable, con sus números, al cual llamo muerte” (García Calvo, 1994: 92); una no-vida que provoca “el desencanto del mundo, el nihilismo contemporáneo y el pesimismo generalizado [que] perduraran mientras se siga rindiendo honor al orden de las cosas” (Onfray, 2011: 97). El capitalismo para seguir reproduciéndose crea una vida que es miseria, la cual no es algo que haya surgido por

accidente, “la miseria es *estructural* y tiene su origen en el modo de distribución social —por tanto, político— de los recursos y los bienes, las riquezas y los valores” (Onfray, 2011: 69).

En este sentido, la crítica libertaria del capital no se contenta con una descripción de las relaciones sociales capitalistas, tampoco reduce sus cuestionamientos al ámbito de quién posee los medios de producción, propone como condición para la abolición del capital, que “la única vida que merecería no llamarse muerte es una vida que no fuera tiempo, una vida que no estuviera contada en horas ni en jornadas, ni en semanas ni en años” (García Calvo, 1994, 92). Va contra la moral que impone el trabajo dentro del capitalismo, que incrusta en la subjetividad

esta moral dolorista [que] deriva directamente de los esquemas cristianos según los cuales el trabajo tiene su genealogía en la naturaleza pecaminosa de los hombres, por lo cual el sufrimiento consustancial al trabajo es un castigo, una expiación, necesarios debido a las faltas cometidas por el primer hombre. El trabajo debe ser sufrimiento para los que lo tienen y maldición para los que no lo tienen. De esta manera se impone la ideología dominante del ideal ascético: los que lo padecen carecen de los medios para escapar de él y los que lo desean carecen de la posibilidad de acceder a él (Onfray, 2011: 80).

La postura anticapitalista del anarquismo, que muchas veces es la menos visible dentro de la tradición libertaria, la que menos aparece en las reflexiones, no debe verse como una cuestión secundaria con respecto a la crítica libertaria del Estado; tampoco se debe utilizar como pretexto para la infiltración dentro de la tradición libertaria de absurdos como el “anarco-capitalismo”, postura que en lo histórico, las prácticas y las nociones resulta contradictoria con lo que el anarquismo ha sido desde su origen en la segunda mitad del siglo XIX, un movimiento socialista. Lo que se debe reconocer es que la postura anticapitalista y antiestatal que ha desplegado el anarquismo en sus elucidaciones, pero sobre todo, en sus formas de hacer política están enmarcadas en la ruptura de la dominación; por tanto, es pertinente comprender que el rechazo de la sociedad dividida

entre dirigentes y ejecutantes —de la heteronomía—, al ser la relación social de poder coercitivo y jerárquica que posibilita la explotación, es al mismo tiempo el rechazo del capitalismo y su Estado, del patriarcado y el racismo, de las relaciones desiguales entre jóvenes y adultos.

En esta tónica, la crítica al Estado no se reduce al cuestionamiento de quién ocupa y controla el gobierno, ni bajo qué régimen está organizado un país, ni se trata de sustituir un gobierno por otro. La base desde donde el movimiento anarquista niega las formas estatales de organización está en la ruptura y la superación de las formas de representación, de la división de la sociedad entre unos que mandan y otros que obedecen —entre gobernados y gobernantes—, en la lucha contra la fragmentación social de la sociedad para convertir al pueblo en ciudadanos. Para el movimiento libertario

no poner en tela de juicio el principio de representatividad y la existencia de un personal político separado, destinado a la exhibición de los impotentes o los incompetentes, de los servidores o de los cortesanos, e impedir de esa manera dirigir la mirada a los actores del mundo económico que son quienes llevan las riendas, de verdad y sin problemas de conciencia, equivale a no aspirar a otra cosa que a regular las condiciones de representación (Onfray, 2011: 267).

El cuestionamiento al Estado va en la perspectiva de ese horizonte ético-político que busca desterrar “toda forma institucionalizada de coerción y, en consecuencia, toda forma instituida de poder político (o de dominación)” (Colombo, 2006: 34). Dentro de la reflexión libertaria contra la dominación, no hay una mirada superficial y vulgarizada del Estado, no se considera como un mero instrumento de la clase o grupo que lo detenta, no es una instancia neutral; históricamente ha sido un conjunto de relaciones sociales que han servido para reproducir la división de la sociedad entre dirigentes y ejecutantes, en la actualidad además de seguir garantizando la existencia una sociedad jerárquica y organizada mediante una forma de poder político coercitivo, es un Estado capitalista, pues sus relaciones

sociales están instituida para permitir la reproducción de las relaciones de explotación, alienación y trabajo abstracto;

el Estado es, fundamentalmente, un paradigma de estructuración jerárquica de la sociedad, necesario e irreductible en el espacio del poder político o dominación [...] es construido a partir de la expropiación que efectúa una parte de la sociedad sobre la capacidad global que tiene todo grupo humano de definir modos de relación, normas, costumbres, códigos, instituciones, capacidad que hemos llamado simbólico-instituyente (Colombo, 2005: 59)

Es evidente, entonces, que cualquier intento de transformación que pase por el Estado, está destinado a seguir creando formas de dominación, como señala Pierre Clastres (2005: 35) “toda sociedad dividida es una sociedad en servidumbre [...] no opera distinción alguna interior del conjunto constituido por las sociedades divididas”, el mismo autor, reconoce que

no hay deslizamiento progresivo de la libertad hacia la servidumbre, no hay intermediarios, no hay la figura de un social equidistante de la libertad y de la servidumbre, sino la brutal desventura que provoca el derrumbamiento de la libertad de antes en la sumisión que le sigue (Clastres, 2005: 35).

En la tradición libertaria fue el ruso Mijail Bakunin “quien descubrió el secreto de la dominación: el poder jerárquico como constante histórica y garantía de toda forma de iniquidad” (Ferrer, 2005, 10), y a partir de él, los militantes del movimiento libertario “insistieron en que las desigualdades de poder son determinadas, e históricamente previas, de las diferenciaciones económicas” (Ferrer, 2005: 10).

En esta perspectiva, a los Estados se les concibe como esos “animales devoradores, totalmente ignorantes de la matanza que llevan a cabo, bestias hambrientas que destruyen a su paso toda subjetividad” (Onfray, 2011: 61), son el Leviatán y el Behemot y provocan, en palabras de Michel Onfray, un vida que se asemeja a la geografía infernal de Dante, la vida dentro del Estado y el ca-

pitalismo es miseria y es infierno para la subjetividad y el cuerpo de las individualidades, y frente a esta cartografía de la muerte, una política libertaria o, como dice el propio Onfray, una

política hedonista exige ante todo una ética interesada en la erradicación de este infierno de la tierra, una moral de lucha contra estos vapores emanados de Tártaro, un voluntarismo estético que declare la guerra, de manera radical e implacable, a esta política de tierra quemada en que apenas gimen aquellos que pasan la vida perdiéndola (Onfray, 2011: 63).

La miseria y el infierno que desgarran la subjetividad de cada individuo que vivimos en el Estado y el capitalismo es, en otras palabras, la desposesión de la capacidad instituyente,

ese factor que le impide pensar, o darse cuenta, o comprender, hasta dónde está alienado, hasta dónde está dominado, hasta dónde él responde a una sociedad que se le presenta como externa, como si fuera lo natural, lo dado, cuando la sociedad no es natural, ni nada, sino una construcción humana (Colombo, 1994: 46).

Los efectos de la alienación que van en el sentido de imponer esta forma de no-vida como la única, implica el esfuerzo por desvanecer “la memoria de lo anterior, hasta el punto de que el amor por la servidumbre ha sustituido al deseo de libertad” (Clastres, 2005: 34). Un olvido que nunca es absoluto, porque de tanto en tanto emergen instantes de ruptura que demuestran “el rechazo a la relación de poder, el rechazo a obedecer” (Clastres, 2005: 40).

Así, el Estado como relaciones de poder coercitivo, como jerarquía y como la fantasmagoría de una totalidad, busca “establecer un orden en el caos de la vida [...] y que, en fin, naturalmente esa organización del cosmos ha de hacerse desde arriba, desde el Centro [...] por los representantes del hombre, que son los técnicos del poder” (García Calvo, 2005: 227). Para lograr organizar la vida a partir de la negación de la dimensión instituyente de la sociedad

la ideología que al Estado en su pleno desarrollo corresponde no será ya una ideología religiosa, ni siquiera ya política, sino la ciencia. Pues es sólo la ciencia [...] la que puede asegurar la cerrazón y el régimen de un todo que pretende comprender en sí los infinitos, y la que puede imponer la fe en el Estado, como el capital, necesita para sus sustento y desarrollo sin que tenga que aparecer como fe ninguna, sino como descripción objetiva de los hechos: la forma más perfecta de la necesidad (García Calvo, 2005: 226).

Desde la perspectiva libertaria, y en afinidad con Gilles Deleuze:

el Estado no se explica por un desarrollo de las fuerzas productivas ni por una diferenciación de las fuerzas políticas [...] el Estado hace posible la realización de las grandes obras, la constitución de los excedentes y la organización de las funciones públicas correspondientes. Hace posible la distinción entre gobernantes y gobernados (Deleuze, 2005: 171).

Por tanto, debe entenderse que el Estado “perpetúa la heteronomía de lo social, sanciona la jerarquía institucional y reproduce la dominación al infinito” (Colombo, 2005: 58). La heteronomía significa la negación de la capacidad instituyente de la sociedad, oculta que el colectivo anónimo —la sociedad— es quién ha creado las instituciones desde las que se organiza, impone una fantasmagoría que presenta al Estado y a las relaciones capitalistas como algo extra-social, a-histórico, y sobre lo que no se puede incidir de ninguna manera, pues se encuentran sobre nosotros. Se configura la apariencia de una vida determinada, sin embargo,

las determinaciones culturales no le son dadas al hombre (ya sea por Dios o por la Naturaleza): es el hombre quien se las da a sí mismo. Las normas no son el simple reflejo de necesidades naturales, sino la creación de necesidades arbitrarias (Bertolo, 2005: 86).

En la sociedad heterónoma se oculta el hecho de que la sociedad produce sus normas, como medio de socialización y para

vivir en el conflicto que significa la vida dentro de una colectividad; en este sentido, en las sociedades divididas entre dirigentes y ejecutantes “se obedece a un mando, es decir, a la forma en que se presenta la norma dentro de un sistema de dominación” (Bertolo, 2005: 90). De ahí que la “ley quiere decir, antes que nada, letra, o sea sumisión de la posible vida indefinida a una norma fija, intemporal” (García Calvo, 2005: 220).

Sin embargo, el hacer-pensar libertario busca hacer evidente que “nada, ni persona, ni dioses, ni naturaleza, dan al hombre su libertad. Él se la da a sí mismo, él instituye su *nomos*, su regla, su ley. La anarquía establece, de entrada, un corte total con toda heteronomía” (Colombo, 2006: 35). Que aún y con que se piense que

la posibilidad de abolir el poder jerárquico es lo impensable, lo inimaginable de la política: imposibilidad garantizada por las tecnologías de la subjetividad que regulan los actos humanos, que fomentan el deseo de sumisión, y que muy tempranamente se enraízan en el aparato psíquico (Ferrer, 2005: 11).

Todavía es posible romper y deshacer aquello que se nos impone como sagrado, que “por profunda que sea la pérdida de la libertad, jamás está del todo perdida, jamás acaba de perderse” (Clastres, 2005: 38). La política anarquista se está instituyendo para combatir la pasividad, por medio de “un derecho inalienable del individuo, que es el derecho a la blasfemia. Blasfemar es tal vez el punto de partida de la rebelión contra el orden establecido” (Colombo, 1994: 42-43).

Para Colombo detrás de la heteronomía se encuentra “lo sagrado [que] significa una desposesión originaria y fundamental de la capacidad instituyente del hombre” (Colombo, 1994: 44), está detrás “la creencia, argumento de base que sacraliza la credibilidad del contrato, la liturgia del consenso, la legitimidad del monopolio de la coerción” (Colombo, 2005: 75). Para este psicoanalista y anarquista

lo sagrado es la fuerza fundamental que aplasta al hombre, lo aplasta porque lo deja sometido a una potencia exterior sobre

la que él no tiene ningún control, por la que es determinado, por la que es creado, por la que es definido, por la que es llevado a la muerte o al fin. Lo sagrado es la esencia de la religión, pero además [...] el elemento base del Poder Político, de la dominación (Colombo, 1994: 43).

Siguiendo la argumentación de este autor, las diferentes sociedades heterónomas que han existido a lo largo de la historia son “la consecuencia de lo sagrado, es decir, las sociedades son heterónomas porque la ley, la norma, la costumbre, no están organizadas desde adentro, por los individuos que en una sociedad viven” (Colombo, 1994: 43). En la sociedades heterónomas siempre que hay un grupo que dirige, que se encarga de crear e imponer las normas que rigen la forma de sociabilidad, y que recurren a lo sagrado para crear la fantasmagoría de que la dominación es algo natural, que no se puede romper con la jerarquía y la coerción, de ahí que para el horizonte ético-político libertario

son tiránicas las sociedades que fiscalizan, exigen, obtienen, legislan, extraen, retiene, sustraen, imponen, fijan impuestos; que en caso de desobediencia persiguen, detienen, reprimen y encarcelan, y que además dicen no estar en condiciones de ofrecer el mínimo al ciudadano al que han desvalijado, desposeído, desvestido, desnudado (Onfray, 2011: 84).

Incluso, el tipo de sociedad que se nos presenta como la mejor forma de organización de la vida posible: la democracia, no puede ocultar el hecho de que también significa dominación, también se instituye como poder político coercitivo, también implica jerarquía, alienación y expoliación de la capacidad creativa de la sociedad, de la capacidad para decidir sobre lo que le compete directamente. La democracia sigue siendo parte de los “sistemas sociales en los cuales la función de regulación no está ejercida por la colectividad sobre sí misma, sino por una parte de la colectividad [...] sobre otra” (Bertolo, 2005: 89).

En la perspectiva de actualización del horizonte ético-político libertario, como tentativa de romper con algunas de las tradiciones libertarias que se dedican a reproducir los plantea-

mientos del anarquismo clásico al pie de la letra, y por tanto donde se alude a una realidad que ya no es la del tiempo del ahora, es necesario que la crítica esté centrada en la forma de dominación instituida en el presente: la democracia. Para García Calvo (1994: 73), “sólo hay un poder contra el que se debe hablar: es éste de aquí y ahora, el que padecemos”, y éste es la democracia, pues “constituye un sistema de dominación, blando quizás, sutil sin duda alguna, pero tremendamente eficaz” (Ibáñez, 1994: 67).

La democracia se niega a sí misma al no garantizar —ni pretender hacerlo— “un acceso igual al poder para todos los miembros de una sociedad [que] es, entonces, la primera e ineludible condición de una libertad igual para todos” (Bertolo, 2005: 89). Lo que constituye el sostén, y sirve como legitimador de la democracia, “el régimen de representación parlamentaria despoja al pueblo de su capacidad de hacer o de establecer sus propias normas” (Colombo, 2006: 87), la idea de representación y de sufragio universal sirven para consolidar y reproducir la jerarquía, el dominio, ya que

los que detentan la dominación se reservan el control del proceso de producción de sociabilidad, expropiándose a los otros. El fenómeno es similar a la de la posesión privilegiada de los medios de producción material no estando ambos necesariamente ligados (Bertolo, 2005: 91).

Mediante la representación, el voto, es decir, la división de la sociedad entre gobernantes y gobernados

la voluntad del pueblo, una vez reducida a una unidad numérica [...] tiene para expresarse, la posibilidad de optar en última instancia entre dos o tres personajes políticos, y elige, como se dice, el mal menor. Elegir el mal menor es, en buena lógica, elegir siempre mal (Colombo, 2006: 89).

Lo que podemos percibir es que históricamente el movimiento libertario al no dejarse cautivar con el discurso liberal de la democracia, ha sabido reconocer y ha colocado en un mismo

lugar al totalitarismo, al socialismo burocrático, al fascismo, al colonialismo y a la democracia liberal y representativa, cuestión que comprueba

la intuición anarquista de que lo instituido siempre acaba traicionando los anhelos que animan los procesos instituyentes, tanto si nos referimos a la consolidación de la agendas teóricas como a la consolidación de las organizaciones que las implementan o como a la consolidación de las situaciones políticas alumbradas por los procesos revolucionarios, esta intuición ha quedado visibilizada de forma perentoria (Ibáñez, 2006: 183).

Dicha intuición anarquista también está dirigida contra las formas de educación que se imponen y contra la propia institución académica, no es gratuito que el pensamiento anarquista no se haya institucionalizado, no ha sido absorbido, como el marxismo más dogmático, en las universidades. Desde una crítica libertaria “toda institución escolar [...] tiene como única función lo que púdicamente se conoce como socialización, para evitar dar otro nombre al arte de hacer doblar la cerviz, de someterse o resignarse, obedecer, cuando no mentir y practicar la hipocresía” (Onfray, 2011: 85-86).

A lo largo de la historia, desde la institucionalización de la educación, “todo el sistema escolar, que ve de adiestrar y de domesticar, tiene el objetivo de clasificar las razones en función de la docilidad con que saben o no saben utilizar los receptores de la *educación*” (Onfray, 2011: 74). Por tanto, “la razón razonable y razonante se impone como puro producto del Leviatán, como creación destinada a medir el grado de obediencia y de sumisión” (Onfray, 2011: 74). De ahí podemos deducir porque es “la ciencia la que ha servido más poderosamente para que los militantes contra el poder o su capital queden incluidos en el orden y sometidos al peligro que su lucha o protesta podía suponer para el Estado” (García Calvo, 2005: 227).

Como ya señale anteriormente en este apartado, contra lo que están los militantes libertarios, y sobre lo que dirigen sus reflexiones críticas es contra la dominación, abarcando toda

la complejidad que conlleva y que en la actualidad se despliega como institución del dominio racional. Para el movimiento anarquista sólo “la ausencia de poder estatal significa la ausencia de cualquier mecanismo sistemático de coerción para imponer decisiones” (Graeber en Roca Martínez, 2008: 155); sólo mediante la ausencia de relaciones de explotación y la ruptura con el trabajo abstracto y el proceso de fetichización podríamos elucidar una sociedad no-capitalista.

Sin embargo, en el tiempo del ahora la reflexión crítica y ética libertaria, así como el despliegue de formas de hacer política y organización en una perspectiva anticapitalista y antiestatal, debe configurarse a partir de la consciencia de que

nuestra época, abierta a las contradicciones y a las paradojas [...] aprendió a dejar un espacio *guettizado* a la divergencia y a la marginalidad, a condición de que no superen un cierto umbral más allá del cual las ideas se convierten en acción y la herejía en subversión (Colombo, 2006: 31).

El saber refractario y antípoda (Ferrer, 2005) que puede generarse desde el horizonte libertario debe servir como una reflexión “de la desobediencia, como camino de autoconcientización y la experiencia de vivir cotidianamente como espíritus libres, pues la historia es, para el anarquista, el campo de pruebas de la libertad” (Ferrer, 2005: 10). Asimismo, dicho saber debe ser el punto de partida desde el cual el movimiento anarquista dirija la crítica también hacia sí mismo, hecho “indispensable para propiciar su indispensable transformación” (Ibáñez, 2006: 150), pues sólo si el horizonte libertario sigue existiendo como “crítica, enfrentamiento y voluntad de subversión de las relaciones de poder [...] entonces algo de lo que inspira al anarquismo [...] [tendrá] garantizada una actualidad que perdurará mientras existan sociedades” (Ibáñez, 2006: 186).

Sólo así el movimiento libertario y el horizonte ético-político instituyente que logre estar creando desde el antagonismo social de cada ahora-tiempo, será capaz de desenmascarar que “a pesar de las apariencias, la esclavitud y la servidumbre no han desaparecido” (Onfray, 2011: 89), a pesar de que se le

quiera nombrar de otro modo, no es posible ocultar la dominación, en tanto sigan existiendo formas de poder político que se presenten externas y por encima de la sociedad, en tanto se mantengan formas de representación que expropian a la sociedad de su capacidad creativa. Ahora más que nunca que

se ha agotado la fuerza expansiva de las utopías o de las contra-ideologías revolucionarias, lo que ha dejado en pie una sola ideología reinante: la ideología dominante, la ideología en la que vivimos todos los días, de donde resulta el problema fundamental de nuestra época, que es la pasividad general de los individuos frente al reino absoluto de la ideología dominante (Colombo, 1994: 43).

Una política y un saber antiestatal y anticapitalista como el anarquista puede aportar a las colectividades en rupturas que “somos nosotros los que organizamos nuestra vida, los que organizamos nuestra sociedad” (Colombo, 1994: 43), aporta increpando la fantasmagoría de la existencia a-histórica de las formas de dominación, al plantear que “la sociedad, en la que el pueblo quiere servir al tirano, es histórica, que no es eterna y no ha existido siempre” (Clastres, 2005: 34). Todavía están pendientes ciertos aportes del anarquismo, producto de su historia y de su labor de elucidación, en la perspectiva de Amadeo Bertolo, el anarquismo “puede ser considerado como la crítica más radical de la dominación explicitada hasta el momento, crítica teórica y crítica práctica” (Bertolo, 2005: 81).

Desde el anarquismo sabemos que la dominación, cualquiera que sea la forma o nombre que adquiera, define las “relaciones entre desiguales —desiguales en términos de poder, o sea, de libertad— [así como de] las situaciones de supraordinación/subordinación” (Bertolo, 2005: 89-90). Pero al mismo tiempo, sabemos, según Bertolo (2005: 91) que “la no universalidad de la dominación, demuestra que la función reguladora no necesariamente debe asumir la forma coercitiva de la jerarquía y de la relación mando/obediencia”.

Con el anarquismo también podemos reconocer que “la necesidad de Centro para el Estado se comprende bien en

cuanto se recuerda que la Totalidad, necesaria para el Estado, es lo mismo que la Unidad” (García Calvo en Ferrer, 2005: 219). Por tanto, podemos elucidar que las “sociedades sin Estado [...] [son] aquellas en las que no aparecen órganos de poder diferenciados” (Deleuze, 2005: 168) y que una apuesta emancipadora tendría que ir en el sentido de “conjurar la formación de un aparato de Estado, [y] hacer imposible esa formación” (Deleuze, 2005: 169).

No hay posibilidades de modificar el Estado, no existe la manera de orientar su estructura a favor de un proyecto revolucionario; mediante las reformas gubernamentales no es posible disolver las formas de dominación, puesto que

la institucionalización del poder en su forma Estado articula, a nivel del imaginario social, un sistema de ideas de legitimación que permiten la reproducción de ese mismo poder político o dominación sobre la base de una estructura inconsciente de participación (Colombo, 2005: 67)

Pero así como el Estado administra la muerte y expolia la dimensión instituyente de la sociedad, sabemos que “aparte de Masas de Individuos, hay gente viva, que todavía en mí mismo hay algo que vive y que no es una muerte administrada” (García Calvo, 1994: 109). Por eso, “lo que hay hoy, más allá de la democracia [,] es la crítica radical, es la subversión, es la resistencia y es la utopía” (Ibáñez, 1994: 70).

Así como el capitalismo niega el placer en el trabajo, fetichizando el hacer social al convertirlo en mercancía, desde un horizonte antiestatal y anticapitalista como el libertario es posible hacer manifiesto que “todo producto es colectivo no sólo en relación con los que contribuyen directamente a su producción, sino también en relación con todas las generaciones que nos precedieron: el desarrollo técnico actual es resultante de todo el conocimiento histórico adquirido” (D´Auria, 2007: 91); planteamiento que trae detrás la idea de que “demoler la propiedad es demoler los cimientos mismos de la desigualdad civil (explotación del trabajo ajeno) y de la desigualdad política (gobierno del hombre sobre el hombre)” (D´Auria, 2007: 91).

El movimiento libertario a pesar “de la larga lista de fracasos que lo rodean y preceden. Y también de los escasos y muy significativos logros. Cada uno [de los cuales] cobró su libra de sangre y exigió un enorme esfuerzo colectivo” (Ferrer, 2006: 11), constituye una pluralidad de historias, saberes, y sujetos sociales que han existido en antagonismo con la dominación. Pese a que en algunos momentos se ha manifestado en la historia sólo como una sensibilidad, como inspiración, y sólo aparecen algunos atisbos en las colectividades en ruptura, aporta mucho a la configuración de formas de hacer política donde por encima de todo está la exigencia de la congruencia entre medios y fines, donde adquiere centralidad la “firmeza ética e irreductibilidad política” (Ferrer, 2006: 12).

En el antagonismo social actual, en el despliegue de proyectos de vida diferentes que germinan desde las colectividades en ruptura, “la memoria del anarquismo es de actualidad en tanto que transmite y recrea maneras alternativas y emancipadas de relacionarse” (Gómez Muller, 2009: 20). Como la postura que ha mantenido a lo largo de la historia de que

el pueblo no puede nunca usar las armas de los señores. Es una ilusión, es la vieja ilusión jesuítica, en que tantos movimientos políticos han caído, de que se pueden usar las armas, los medios, para otros fines. No es así; los medios están cargados de fines (García Calvo, 1994: 115)

El anarquismo sigue significando “un buen antídoto contra las justificaciones y los crímenes de los poderosos [...] [una] realidad antípoda que a veces logró conmover y fisurar a las instituciones y costumbres del mundo jerárquico” (Ferrer, 2006: 12-13), siempre y cuando seamos conscientes que los “valores [libertarios no] son universales y eternos [...] son propios de una cultura, de una época, y son transitorios” (Ibáñez, 1994: 70).

La actualidad del anarquismo y la garantía de que siga existiendo y recreándose desde el antagonismo social, depende de que el horizonte libertario se mantenga todavía desde una postura que se instituye como una práctica y como un pensamiento “sin centro, sin dogma, combatiendo sin descanso a

todo grupo que en su nombre pretenda definir una ortodoxia” (Colombo, 2006: 38). Para dar lugar a un movimiento libertario y a un “anarquismo [que] es múltiple, diverso y abigarrado” (Colombo, 2006: 38), que puede diluirse, irrumpir, actualizarse, increpar y aportar a las colectividades en ruptura, a los movimientos anticapitalistas en los instantes de conflicto social de cada ahora-tiempo, debe fijar sobre sí mismo una mirada crítica que lo ponga en crisis de tanto en tanto.

B. Nociones-prácticas anarquistas. Creación de una existencia en ruptura

Al movimiento libertario por lo regular se le acusa, desde la misma izquierda, por el limitado desarrollo de la supuesta teoría anarquista, por no haber creado un cuerpo estructurado, coherente, autosuficiente —y en algunos casos hasta objetivo y científico— para explicar la realidad y, por tanto, para desplegar una estrategia revolucionaria en correspondencia con esa teoría.

Al movimiento libertario se le desdeña por estar lleno de textos fragmentarios, contradictorios, abigarrados, por el hecho de que su pensamiento está disperso en una pluralidad de manifiestos, panfletos, periódicos y documentos inacabados, sin embargo, podría decir que gracias a que su pensamiento se instituye a partir de un *collage* de saberes, experiencias e historias es que ha podido mantenerse como un horizonte, pero sobre todo, como una práctica multiforme, que ha podido actualizarse y recrearse de tanto en tanto según las particularidades del antagonismo social.

Cabe aclarar que este anarquismo multiforme, en movimiento y abierto no ha sido del todo deliberado, pues nos encontramos a militantes libertarios como Piotr Kropotkin (1989) quien intentó enmarcar el proceso de construcción de una sociedad libre como parte un proceso evolutivo, incluso de la propia naturaleza, con una carga de determinismo a tal grado de que planteó que la llegada de la sociedad a la anarquía era algo inevitable, sólo bastaba ver las formas de apoyo mutuo presente en las sociedad para explicar el sentido de esas

sociedad hacia el comunismo libertario; sin embargo, en la propia reflexión sobre el apoyo mutuo, Kropotkin hace crisis en su propio determinismo, pues vivir relaciones de apoyo mutuo y extenderlas a todos los ámbitos de la vida y de la política, implica un hacer, una creación social; en la noción de apoyo mutuo de Kropotkin está presente la dimensión instituyente, pues configura significaciones y prácticas en ruptura con el capitalismo y las formas estatales de organización.

La sensibilidad libertaria ha impedido parte de la institucionalización del pensamiento y de la práctica anarquista; esta sensibilidad ha puesto en crisis de tanto en tanto todas las certezas del anarquismo, aun contra la propia voluntad de sus militantes. La crisis que en la actualidad vive el anarquismo es la crisis del determinismo, el mecanicismo, el positivismo que imperaron en los primeros 70 años del movimiento libertario; es la crisis de las formas clásicas de organización, de la repetición y de cualquier pretensión de dogmatismo; es una crisis que puede servir para recrear el horizonte ético-político y las formas de hacer política.

De ahí la necesidad de fijar una mirada crítica sobre las nociones y prácticas del anarquismo y reconocer cuáles aspectos del pensamiento libertario clásico deben ser puestos en cuestión, ya que por la forma como fueron escritos y el contexto de la época, que estaba cargado de una fe en el progreso y el trabajo, buena parte de

los primeros desarrollos de la reflexión [anarquista], se convierten en obstáculos para el progreso del pensamiento y de la acción, fuente de injustificables ortodoxias y, por tanto, de injustificables herejías, de inmovilismo tradicional y de tonterías innovadoras, de discusiones semánticas y de impotencia social (Bertolo, 2005: 82).

Una mirada auto-crítica al anarquismo no es algo nuevo, desde la década de 1930, el libertario italiano Camilo Berneri, quien participó en la Revolución Española y fue asesinado por los estalinistas en 1937, ya hace énfasis en la necesidad de “afrontar el complicado mecanismo de la sociedad actual sin anteojos

doctrinales y sin excesivos apegos a la integridad de su fe” (Berneri, 1998: 44). Asimismo reflexiona sobre la condición de que

el anarquismo debe ser amplio en sus concepciones, audaz, insaciable. Si quiere vivir [...] debe diferenciarse y conservar en alto su bandera aunque esto pueda aislarle en el restringido círculo de los suyos. Pero esta especificidad de su carácter y de su misión no excluye una mayor incrustación de su acción en las fracturas de la sociedad que muere (Berneri, 1998: 44).

Además, le preocupa que “estamos desprovistos de conciencia política en el sentido que no tenemos conciencia de los problemas actuales” (Berneri, 1998: 43). La mayoría de estos planteamientos los hizo entre las décadas de 1920 y 1930, si bien, ello no les resta pertinencia, sobre todo porque en el presente son muchos los militantes que desde el anarquismo están elucidando en la misma perspectiva. Camilo Berneri, producto de sus experiencias militantes durante la Italia que se acercaba al fascismo —de donde tuvo que exiliarse— y durante el primer año de la Revolución Española, logró reflexionar en este sentido, al igual que los militantes del tiempo del ahora lo hacen desde la pluralidad de colectividades en ruptura que están irrumpiendo y mostrando afinidades con el horizonte libertario en sus formas de hacer política y proyectos de construcción de una sociedad otra.

Estos dos momentos de crítica y auto-reflexión desde la propia militancia, se encuentran en una constelación revolucionaria para crear un hacer pensante potencial dirigido a la construcción de “un anarquismo *actualista*, consciente de las propias fuerzas de combatividad y de destrucción y de las fuerzas adversas, con el corazón romántico y con el cerebro realista” (Berneri, 1998: 80). Labor que pasa por una “vigorosa operación de exorcismo” para facilitar “una posible dinamización del pensamiento y de la acción libertaria” (Ibáñez, 2006: 52); un exorcismo orientado a profundizar las nociones-prácticas en un sentido antiestatal y anticapitalista.

Son conocidas la influencias y las tradiciones que nutren al horizonte libertario a lo largo de la historia: el socialismo de

Fourier (Cappelletti, 2006), una buena parte de las críticas que desarrolló Marx del capitalismo (Schmidt y van der Walt, 2009), el situacionismo (Onfray, 2011), el pensamiento anticolonial y de resistencia de los pueblos indígenas (Graeber y Grubacic, 2012; Sandoval, 2011; Anderson, 2008),⁶⁴ entre otros; sin embargo, las influencias y afinidades electivas del movimiento libertario hacia otros movimientos son poco conocidas,

todavía hoy está poco rastreada la influencia radial que el anarquismo tuvo sobre grupos políticos e intelectuales, entre otros, individualistas de toda suerte, liberales, anticlericales, sobre los bordes de marxismo, el elitismo estetizante, la bohemia, sobre los manifiestos estéticos de grupos de vanguardia, la floración radicalizada de la izquierda de los años 60, particularmente las variantes extraparlamentarias, y sobre la “contracultura” norteamericana y europea, el rock y el punk, sobre las tendencias libertarias en el movimiento de derechos humanos y en el de la disidencia en los países soviéticos, el pacifismo antimilitarista, el reclamo al uso placentero del propio cuerpo, el movimiento de liberación de los animales y el ecologismo radical (Ferrer, 2006: 17).

Por lo que podemos deducir que “la mayor parte de la energía creativa de la política radical proviene en la actualidad del anarquismo” (Graeber, 2002: 139). Es un hacer-pensar anarquista que “se limita a manifestarse como tal en el seno de los actuales antagonismos sociales” (Ibáñez, 2006: 178), por ello no resulta extraño que

en todos los lugares uno [encuentre] los mismos principios fundamentales: descentralización, asociación voluntaria, ayuda mutua, redes sociales, y sobre todo, el rechazo a cualquier idea de que el fin justifica los medios, y mucho menos que el objetivo de la revolución sea el de tomar el poder

⁶⁴ David Graeber y Adrej Grubacic (2012) observan como los militantes libertarios de los últimos años “están incorporando lentamente las ideas y prácticas aprendidas de los aliados indígenas a sus modos de organización o comunidades alternativas”.

estatal para imponer una visión propia a punta de pistola (Graeber y Grubacic, 2012).

El despliegue de esa sensibilidad libertaria, del horizonte y las nociones-prácticas del anarquismo en las colectividades en ruptura del presente, en los movimientos anticapitalistas, no implica que esos movimientos se deban identificar como anarquistas o libertarios, tampoco implica que su horizonte de construcción de un mundo nuevo sea la anarquía. Lo que existe es una afinidad electiva entre el horizonte libertario y los movimiento anticapitalistas, más que el pensamiento y las prácticas sean absorbidas o asimiladas, de uno u otro lado, lo que se crea es una constelación —o rizoma— de saberes, experiencias, tiempos vividos y formas de hacer política, donde ningún horizonte queda subsumido a otro, sino que conviven y se potencian manteniendo sus particularidades; esto se ha logrado porque en el encuentro de estos horizontes que trabajan por la autonomía no “se orientaron según los métodos intensivos de la “plantación” ideológica-partidaria: se desperdigaron siguiendo las ondulaciones inorgánicas de la hierba plebeya” (Ferrer, 2006: 65).

Por eso el anarquismo logra irrumpir actualizándose en cada momento de la acción, se pone en crisis y se recrea, ya que su horizonte ético-político se está nutriendo cotidianamente de “la experiencia de otros movimientos sociales” (Graeber y Grubacic, 2012); movimientos que a su vez mantienen una afinidad electiva con formas de hacer política que han caracterizado al anarquismo históricamente; por otro lado, “si la ideas anarquistas aún pertenecen al dominio de la actualidad es porque sostienen y transmiten saberes impensables, o al menos inaceptables, por otras tradiciones teóricas que se pretenden emancipatorias” (Ferrer, 2005: 14), junto a esto,

la renovada actualidad del anarquismo [...] se debe más bien a la conjunción de una serie de factores que dibujan un nuevo escenario donde algunas de las intuiciones más básicas del anarquismo encajan a la perfección y encuentran nuevas posibilidades de expresión (Ibáñez, 2006: 181)

La intuición libertaria que resulta significativa en el antagonismo social actual, es la desconfianza en los establecimientos del Estado, los partidos políticos y las ONG, es decir, cualquier instancia que tenga un carácter asistencial, paternalista, mediatizador y basado en formas de representación; es el rechazo a las formas verticales y monolíticas de organización, pues se considera que

la organización ya no puede concebirse como un edificio, “nuestra casa”, decían los viejos militantes, sino como algo mucho más fluido, más ágil, más reticular. Las redes que surgen de forma autónoma, que se autoorganizan, que se hacen y se deshacen en función de las exigencias del momento, constituyen probablemente la forma organizativa que prevalecerá en el futuro y que ya muestra su eficacia en el momento actual (Ibáñez, 2006: 172).

Al mismo tiempo, se apuesta por la acción directa, es decir, las colectividades en ruptura buscan, mediante la autogestión y la auto-organización, enfrentar directamente y de acuerdo a sus capacidades e intereses, las situaciones que les afectan; y finalmente reconocen que para estar forjando, en los instantes de la acción y el conflicto, “el nuevo disenso sociopolítico [,] carecen de cartas de navegación, las tienen que ir dibujando poco a poco, al igual que hicieron antaño quienes fueron creando el anarquismo” (Ibáñez, 2006: 185) y cualquier horizonte revolucionario que se ha planteado la autonomía como proyecto.

En esta constelación que surge del encuentro y las afinidades electivas de los horizontes anarquista y de los movimientos anticapitalistas del tiempo del ahora, la base desde donde crean sus significaciones y su pensamiento, es la práctica cotidiana, expresan que “hablar es hacer. Y un hablar que no sea hacer, que no sea actuar en el momento” (García Calvo, 1994: 87) resulta incompatible con el camino que han decidido construir, el camino hacia la autogestión de la vida.

Por eso, buena parte de las formas de hacer política anarquista ha encontrado un terreno fértil en el hacer cotidiano de los movimientos anticapitalistas del presente, pues las no-

ciones —los posicionamientos ético-políticos— anarquistas se configuran al mismo tiempo como prácticas, y viceversa. En el devenir del movimiento libertario se ha creado una política prefigurativa, en el mismo instante de la praxis libertaria irrumpe la ruptura con la dominación y la potencialidad —la germinación— de un mundo otro; cuestión que se refleja en la frase emblemática que lanzó Buenaventura Durruti al calor de la Revolución Española: “Llevamos un mundo nuevo en nuestros corazones, y ese mundo crece a cada instante”.

Las nociones-prácticas que están siendo parte del devenir instituyente de los movimientos anticapitalistas del presente y que lo han sido en la historia del movimiento libertario, como la libertad, la horizontalidad, la acción directa, el consenso, la afinidad, la descentralización y la solidaridad o el apoyo mutuo, están enmarcadas en cada tentativa por la autogestión de la vida, esto es, la autonomía como proyecto, y son condiciones para la auto-emancipación social; por tanto, resulta problemático concebir las formas de hacer política de las colectividades en ruptura actuales como nuevas, porque lo que se hace manifiesto son actualizaciones, innovaciones, recuperaciones y recreaciones de formas de hacer política de movimientos como el anarquista que se encuentran en una afinidad electiva con el proyecto de autonomía. Ni siquiera los fundadores del anarquismo

pensaron que habían inventado algo nuevo. Consideraban sus principios básicos —ayuda mutua, asociación voluntaria, toma de decisiones igualitaria— tan viejos como la humanidad. Lo mismo sucede con el rechazo del Estado y toda forma de violencia estructural, desigualdad, o dominación (Graeber y Grubacic, 2012).

Pero más allá de esta concepción que pudiera parecer esencialista, como principios propios de la naturaleza del ser humano, lo que sostengo es que, en afinidad con David Graeber y Adrej Grubacic

llamar a estas formas “nuevas” es un poco engañoso. Una de las principales inspiraciones de la nueva generación de anar-

quistas son los municipios autónomos zapatistas de Chiapas, basados en las comunidades de lengua Tzeltal y Tojolobal que han estado utilizando el proceso de consenso durante miles de años –sólo que ahora ha sido adaptado por los revolucionarios para asegurar que las mujeres y la gente más joven [...] [tengan] voz (Graeber y Grubacic, 2012).

En este sentido, las influencias, las recuperaciones y actualizaciones entre el movimiento anarquista y las colectividades en ruptura son recíprocas, crean constelaciones que les permiten convivir sin negar la alteridad. Las nociones-prácticas contienen en sus significaciones y en su hacer una pluralidad de temporalidades, lo que las convierte en nociones-prácticas en movimiento y abiertas.

La libertad desde la tradición libertaria se entiende como una noción-práctica, no se concibe en el sentido liberal de un ideal que antecede a la sociedad, un objeto que debe alcanzarse. Tampoco es esa versión liberal que plantea que la libertad de una persona tiene como límite la libertad de otra persona; la libertad anarquista, desde Mijail Bakunin, propone que ésta “no se detiene donde comienza la de las demás, sino que se enriquece y se amplía con la libertad de éstos” (Bakunin en Ibáñez, 2006: 56), y va más allá, pues reconoce que “sólo soy un ser humano y libre en cuanto reconozca la libertad y la humanidad de todas las personas que me rodean. Y sólo cuando respeto su carácter humano, respeto mi propia humanidad” (Bakunin, 1990: 12); en este sentido,

la libertad no es, entonces, un hecho que nace del aislamiento, sino de la acción recíproca; no es un resultado de la exclusión sino, por el contrario, de la interacción social, porque la libertad de cada individuo es simplemente el reflejo de su humanidad [...] de todos los hombres libres (Bakunin, 1990: 12).

Dentro del horizonte ético-político anarquista, la libertad como noción-práctica se “basa sobre la igualdad y la solidaridad colectivas” (Colombo, 2005: 57), la libertad libertaria forma parte de “de una sociabilidad densa, de un placer comu-

nitario, de una necesidad y de un gusto por la vinculación, por hacer las cosas juntos” (Ruano, 2009: 258); es una “ruptura radical con la continuidad sociohistórica del principio de mando-obediencia constitutivo de todo poder político, de todo Estado [...] [alude a la] fuerza creadora, la voluntad de innovación” (Colombo, 2006: 34).

En la política prefigurativa anarquista la libertad significa una “experiencia vivida, resultado de la coherencia necesaria entre medios y fines, y no un efecto de declamación, una promesa para un después del Estado” (Ferrer, 2006: 19); es una existencia contra la dominación, son instantes vividos que en el día a día rompen la repetición, por eso “todos los lugares son útiles para esparcir nuestros intentos por practicar la Libertad y no creo que haya ni lugares inapropiados, ni lugares privilegiados para su germinación, pues la dominación se encuentra atrincherada por todos partes” (Larrevuelta, 2012: 4).

Siguiendo de nuevo a Bakunin podemos elucidar que en la perspectiva anarquista la libertad implica tres momentos, una primera dimensión es cuando la persona entra en sociedad “es la sociedad que le hace libre, es él en relación con los otros, es la autonomía del individuo en la sociedad la que permite la aparición de la libertad” (Colombo, 1994: 45); la segunda dimensión es el instante de rebelión, cuando “sentimos la opresión y espontáneamente tendemos a rebelarnos contra todo lo que nos oprime. El deseo es una fuerza inherente al hombre que va a encontrar un límite, no en el otro, sino en la dominación del otro” (Colombo, 1994: 46), conlleva la rebelión contra “lo que existe, para lograr algo que no existe todavía, pero que puede llegar a ser” (Colombo, 1994: 46); y la tercer dimensión implica el rebelarnos contra la alienación que tenemos interiorizada, contra las relaciones sociales de dominación que reproducimos cotidianamente, el patriarcado, el racismo, el autoritarismo, el desprecio.

En la perspectiva de Bakunin estos tres momentos-dimensiones de la libertad anarquista poseen un sentido evolutivo, impregnado por una fe en el progreso, sin embargo, en la actualidad es necesario que los veamos como procesos que se dan simultáneamente, pero que no se dan de una vez y para siempre,

pues son parte de la cotidianidad, son un devenir histórico-social indeterminado y contradictorio.

Contrario a lo que comúnmente se piensa, en el horizonte ético-político anarquista no se concibe la idea de una libertad absoluta, “la libertad individual, en el sentido de la posibilidad de elección entre diferentes comportamientos, no es (ni lo ha sido ni lo será nunca) ilimitada. Ella tiene lugar en presencia de límites y vínculos, naturales y culturales” (Bertolo, 2005: 85) y, también, en sentido estricto porque “la libertad sin límites, sin obligaciones, sin la relación con los otros, es la libertad del tirano” (Colombo, 1994: 46). Para el movimiento anarquista, a lo largo de la historia y de manera explícita en la actualidad,

la libertad no se encuentra en una futura sociedad perfecta, sino en el aquí y ahora, en las prácticas cotidianas de oposición y resistencia al poder [...] acciones en las que se observa una nueva práctica revolucionaria, no encaminada ya hacia un momento insurreccional más o menos repentino y espontáneo, sino hacia la construcción de instituciones alternativas y la introducción de una sucesión de pequeñas y efímeras rupturas con lo establecido, que pueden desembocar, o no, en una insurrección generalizada, pero, desde luego, contienen un buen antídoto contra la absorción por parte de estructuras jerárquicas y burocráticas, y transforman el orden social (Roca Martínez, 2008: 12).

Vivir en el aquí y ahora la autonomía, crear tiempos vividos en ruptura con la dominación, abarca los aspectos más cotidianos de la vida, increpa las formas de organización de los movimientos, por ejemplo, en la perspectiva de potenciar la libertad anarquista “la mayoría de los grupos anarquistas opera por un proceso de consenso que se ha desarrollado en muchos sentidos como lo contrario del estilo de voto a mano alzada” (Graeber, 2011: 14).

Una de las rupturas radicales que hace el movimiento anarquista en las formas de organización, y que en la actualidad se ha convertido en la forma de organización que recurren en su mayoría las iniciativas de lucha y autogestión que trabajan por la autonomía: es el grupo de afinidad. Partir desde las afini-

dades electivas refleja el rechazo de las formas instrumentales y verticales de hacer política, rechaza toda estructura que tiene su origen en la forma-iglesia y en la forma-partido, que en tanto reproductoras de la sociedad heterónoma representan la misma forma de organización.

Lo que acompaña la noción-práctica de la afinidad en el anarquismo es la cuestión de la asociación, entendida no como “una simple suma aritmética de fuerzas, sino una potenciación” (D’Auria, 2007: 18). Cuando el movimiento libertario crea la noción-práctica del grupo de afinidad busca “fundar una política sobre la camaradería política” (Ferrer, 2005: 11), exenta de formas jerárquicas de organización y sostenido por la confianza y el apoyo mutuo.

Desde las luchas e iniciativas insurrectas, el movimiento libertario “resultó ser el emergente peculiar de un nuevo tipo de relación social que enormes sectores de la población occidental ya ansiaban y practicaban, el gusto por la afinidad electiva” (Ferrer, 2006: 38); aunque se trata de una creación libertaria, pues los militantes anarquistas asumen sus formas de organización desde la afinidad para caminar en la perspectiva del trabajo por la autonomía, no se trata de una creación espontánea, las raíces histórico-sociales,

el origen de los grupos de afinidad hay que buscarlo en un ramillete de prácticas disidentes, que va desde los clubes revolucionarios, y las tabernas populares hasta los grupos carbonarios y los rituales masónicos. Forman parte, pues, de la tradición de la autodefensa y de la conspiración, aunque el espacio antropológico que le es propio es mucho más amplio: la amistad (Ruano, 2009: 260-261).

A partir de los esfuerzos por hacer política de acuerdo a las afinidades electivas, se intentan crear “grupos de tipo rizoma, por oposición al tipo arborescente que se concentra en órganos de poder” (Deleuze, 2005: 170). De ahí que

el desarrollo de relaciones de afinidad no puede ser visto en términos meramente tácticos o estratégicos. Más bien, son el

reflejo en la práctica de aquello por lo que estamos luchando [...] por reapropiarnos de la capacidad de determinar las condiciones de nuestra propia existencia —es decir, la capacidad para la autoorganización (Willful Disobedience, 2006: 7).

Para que se favorezcan procesos de auto-organización desde los grupos de afinidad es necesario que exista una “confianza plena y dado que es un grupo autónomo, y no un partido o un aparato político-militar, no ha de existir compartimentaciones de conocimientos” (De la Tierra, 2012: 6), implica un espacio donde se promueve la crítica y el respeto de la individualidad de los militantes, “cada personalidad aporta al colectivo permitiendo la creación de un acervo de experiencias y saberes muy diversos y complejos” (De la Tierra, 2012: 6). Cuando desde el movimiento libertario se habla en torno a la noción-práctica de la afinidad, no quiere decir homogeneidad, al contrario

el desarrollo de relaciones de afinidad es específicamente el desarrollo de un profundo conocimiento del otro de un modo complejo, una profunda comprensión de las ideas, sueños, deseos, pasiones, aspiraciones, capacidades, y concepciones de la lucha y de la vida, de los demás. Es por supuesto un descubrimiento de lo que se tiene en común, pero más significativamente es un descubrimiento de las diferencias (Willful Disobedience, 2006: 7).

Porque sólo de esa manera es posible que “las iniciativas surjan desde abajo y alcancen la máxima solidaridad efectiva, sin ahogar a las voces discrepantes y sin crear posiciones de liderazgo y obligar a nadie a hacer algo a lo que no haya dado su libre consentimiento” (Graeber, 2002: 148). La acción política que se instituye en los grupos de afinidad facilita que se constituyan “nodos de relaciones anárquicas, de encuentros en libertad y sin coerción [donde] germinan las realidades nuevas” (De la Tierra, 2012: 6). Los grupos de afinidad son “formas de sociabilidad, cultura, economía y política libertaria se difundirán y expresarán en cada grupo que pueda surgir en todos los pueblos y barrios a lo largo y ancho” (De la Tierra, 2012: 6).

En la creación de grupos de afinidad se refleja “la capacidad organizadora de la comunidad y de la independencia política personal” (Ferrer, 2005: 12), que rompen con las formas instituidas de organización de la vida, ya que son generadores “de un desorden fértil y de una imaginaria política impugnadora” (Ferrer, 2005: 13). Además, se refleja la noción-práctica de la descentralización, que con Proudhon tomó el nombre de federación; la forma descentralizada de organización que se propone el movimiento libertario es lo que favorece su despliegue por todo el mundo, su dilución en una pluralidad de luchas, resistencias e iniciativas autónomas, “fue la inexistencia de un conmutador central ideológico que informara y disciplinara a los militantes dispersos acerca de la orientación de su acción y el contenido de sus propuestas” (Ferrer, 2006: 18).

La perspectiva política que se instituye en el movimiento anarquista cuando recurre a las afinidades electivas y a la descentralización es la negativa “a hablar en nombre de los pobres [, a la par que reivindica] plenamente la tarea ética y el deber visceral de estar con” (Onfray, 2011), es decir, la solidaridad o el apoyo mutuo, ya que el movimiento libertario configura “una concepción solidaria de la vida [...] [que reconoce que] mientras haya un solo ser humano que no sea libre, yo no soy íntegramente libre” (Ruano, 2009: 252).

El apoyo mutuo, desde Bakunin y profundizado después por Kropotkin, es considerado “la mejor arma que tienen las clases populares para resistir y sobrevivir” (Ruano, 2009: 252). Para el movimiento libertario la solidaridad no es caridad cristiana ni paternalismo o asistencialismo, “significa hacer todo lo posible por averiar la maquinaria del poder, echar manos de todo lo que se tiene cerca para cortocircuitar el sistema, huir del control y crear espacios propios de libertad [...] doble movimiento de defensa y ataque” (Ruano, 2009: 254), ya que para hacer esto es necesario generar “luchas por reconstruir redes de solidaridad al margen del Estado, redes que se sitúan frente a o al margen de los aparatos estatales” (Ruano, 2009: 253).

No obstante, el despliegue de relaciones de apoyo mutuo no quiere decir “que los anarquistas conformaron un bloque

homogéneo. En su interior había corrientes contrapuestas, fisuras, disputas y contradicciones” (Ruano, 2009: 259), sobre todo, hay que señalar que “los fuertes vínculos que se crearon entre los miembros de la comunidad libertaria no siempre significaron la práctica de relaciones plenamente fraternales [...] en las relaciones hombres-mujeres aparecieron uno de los puntos más débiles de la práctica libertaria” (Ruano, 2009: 266), a pesar de que se ha planteado dentro del anarquismo la práctica del amor libre para llevar “al terreno de las relaciones humanas los principios de la libertad y la solidaridad” (Ruano, 2009: 266), la ruptura con las relaciones patriarcales y machistas es uno de los retos más complicados, pues es una de las dimensiones de la vida donde más se ha dificultado el despliegue del horizonte ético-político libertario.

Dicho esfuerzo por practicar el horizonte ético-político libertario en todas las dimensiones de la vida, tiene que ver con la noción-práctica de la horizontalidad que “conlleva el uso de la democracia directa e implica, o al menos procura intencionadamente, creación —más que reacción— no jerárquica y anti-autoritaria. Es una ruptura con las formas verticales de organizarse y relacionarse” (Sitrin, 2010: 134). Podríamos decir que “todas las invenciones culturales y políticas de índole libertaria confluyeron en una estrategia horizontal de contrapotencia, negación de la representación” (Ferrer, 2005: 10); en este sentido, las formas de hacer política y de organización horizontales, es decir, sin jerarquías, apuntan a “un mundo vivo, que refleja la experiencia cambiante” (Sitrin, 2010: 135) de lo histórico-social, rompe con toda estructura de organización de la vida que se pretenda eterna e inmóvil.

El método para conjurar las estructuras verticales, para imposibilitar la aparición de dirigentes y cualquier forma de representación, es la noción-práctica de la acción directa. La acción directa es el caminar en incertidumbre que proyecta “la anarquía y su significado, organizarnos con la gente, *in situ*, fuera de nuestros movimientos específicos, todos los sectores donde pueden llevarse a cabo realizaciones prácticas, utilizar todos los recursos de la acción directa” (Ibáñez, 2006: 23), esto debido a que “tanto la revolución como la sociedad futu-

ra que resulte de ella no pueden surgir de la nada; deben ser preparadas desde el hoy, aquí y ahora. De ahí la acción directa, que significa no sólo rebelión sino también construcción” (Ferrer, 2006: 15).

La noción-práctica de la acción directa sitúa la “lucha tanto en el trabajo y la calle como en el hogar y en la escuela” (Ruano, 2009: 263-264); a partir de la acción directa se proyecta una política prefigurativa que impacta sobre las prácticas políticas y las formas de organización, pero también sobre cada tentativa de llevar a los hechos relaciones sociales otras en los barrios y los pueblos, en lo cultural, lo económico y en lo social. Instituye una forma de hacer política a “favor de una intervención física contra el poder estatal de tal forma que esta acción prefigure de suyo una alternativa” (Graeber, 2002: 140).

Las relaciones sociales otras, que se construyen en un sentido antiestatal y anticapitalista, devienen del “placer, creatividad y provocación [que] parecen ser elementos constitutivos de la acción directa” (Roca Martínez, 2008: 8). Por eso, para el movimiento libertario “la construcción de una sociedad libre e igualitaria sólo puede buscarse a través de la práctica aquí y ahora de la libertad propia [...] Esto es lo que los anarquistas llaman acción directa” (Ferrer, 2006: 15), así que si partimos de esta proposiciones, podremos evitar caer en “el error más generalizado [que] es confundir acción directa con acción violenta” (Roca Martínez, 2008: 8).

Por el contrario, desde la noción-práctica de la acción directa se aspira, en el aquí y ahora, a “traspasar los límites que dotan de sentido a la vida cotidiana y el sentido común, límites que crean y sujetan las distinciones y categorías mediante las cuales entendemos el mundo social y físico” (Roca Martínez, 2008: 8). En la praxis y las significaciones imaginarias anarquistas hay un

cuestionamiento constante, un esfuerzo por identificar cada relación obligatoria o jerárquica en la vida humana, y desafiarlas para que se justifiquen ellas mismas, y si no pueden —lo que normalmente es el caso— un esfuerzo por limitar su poder y así aumentar el alcance de la libertad humana (Graeber y Grubacic, 2012).

Desde la acción directa se pretende enfrentar “a la dominación —sea ésta estatal, patriarcal o empresarial—, en ocasiones, implica liberación para quien la practica, imaginación en su diseño” (Roca Martínez, 2008: 8), puesto que “al depositar todas las competencias sobre las personas directamente afectadas, constituye la práctica diametralmente opuesta a la práctica autoritaria” (Roca Martínez, 2008: 8). Trastoca la vida cotidiana pues se enfila a “tensar nuestra vida para que cada día vivamos más la rebeldía y menos la pasividad; más la ayuda mutua y menos la competencia, más la libertad y menos la autoridad” (Larrevuelta, 2012: 4).

Rompe con las formas vanguardistas de organización, niega cualquier intervención, de organización o persona, en los movimientos que pretende dirigir y mandar, por tanto resulta falsa la estrategia —y evidencia sus objetivos vanguardistas— de inserción social en los movimientos, barrios y comunidades, incluso si se pretende hacer bajo la bandera anarquista, ya que un movimiento que se configura desde un horizonte ético-político que tenga como método la acción directa

no necesita “insertarse” en espacios determinados, pues nuestra vida transcurre estando ya insertos en una realidad concreta, que contempla diversos escenarios que, de alguna forma, representan los lugares donde se vive la “cotidianidad”. Estos sitios suelen ser en nuestra sociedad la familia, la escuela, la universidad, el trabajo, la calle, etc. Todos lugares donde compartimos con numerosas personas con intereses e ideas opuestas a las nuestras (Larrevuelta, 2012: 4).

La acción directa no sirve para organizar a las colectividades en ruptura —desde fuera y por arriba—, no sirve para dar consciencia, no tiene resultados si pretende despertar al pueblo,

la acción directa es, en cambio, un método y una teoría consistente en resolver de forma autoorganizada problemas concretos. Dependiendo del ámbito en que nos encontremos adoptará unas formas u otras: como la huelga, el boicot, el sabotaje, la ocupación de tierras, la creación de centros so-

ciales y fábricas autogestionadas, la acción poética o la intimidación (Roca Martínez, 2008: 8).

Los alcances de la noción-práctica de la acción directa, dependen de la capacidad de las colectividades en ruptura para concretar un lucha con un horizonte que requiera

encontrarse y actuar en el mundo en el que se manifiesten aquí y ahora nuevas relaciones, la de individu@s libres que rechazan ser explotad@s y dominad@s e igualmente rechazan dominar o explotar. En otras palabras, nuestra lucha debe ser la reapropiación inmediata de nuestras vidas, en conflicto con la actual sociedad (Willful Disobedience, 2006: 7).

Cada una de las nociones-prácticas que construyen este *collage* anarquista, estas formas de hacer política que cuando han logrado montarse configuran un horizonte ético-político en antagonismo con la sociedad heterónoma, se instituyen para hacer estallar la alienación, para trastocar la vida cotidiana, para interrumpir el *continuum* de dominación. Hacen manifiesto que “los libertarios están, en realidad, en contra de los sistemas sociales basados en relaciones de dominación” (Ibáñez, 2006: 56).

Saberse una colectividad en ruptura con la dominación ha permitido al movimiento libertario desplegar procesos de lucha y estrategias de resistencia sin tener que “refugiarse en retóricas de la conveniencia o en estrategias ‘maquiavelistas’ o coyunturalistas, aun cuando las consecuencias de tales acciones y opiniones fueran costosas, o incluso letales a su inmediata supervivencia política” (Ferrer, 2006: 35). Para el movimiento libertario, antes que cualquier cosa, éstas ponen énfasis

en la correlación moral entre medios y fines, siguiendo por su escepticismo en cuanto a los privilegios que se arrojaron para sí el partido de vanguardia y el Estado en los procesos revolucionarios, y culminando en la firme confianza depositada por los anarquistas en la autonomía individual y en los criterios personales [...] nunca pudieron aceptar su asunción de que la

libertad política y justicia económica fueran, eventualmente, polos difícilmente conciliables (Ferrer, 2005: 9).

En este sentido, los dos aspectos en lo que se pueden enmarcar los principales esfuerzos del movimiento anarquista, donde el horizonte ético-político libertario ha podido trastocar relaciones sociales de dominio, mediante sus formas de hacer política desplegadas desde los barrios, el mundo del trabajo, las comunidades en lucha y desde la clandestinidad de la vida cotidiana, es en la construcción de una subjetividad radical e insumisa, así como en la puesta en práctica de proyectos de autogestión, orientados a la generalización de ésta.

Para el movimiento libertario “la emancipación debe darse en la manera concreta de vivir y de relacionarse con los otros” (Gómez Muller, 2009: 22), de ahí la necesidad de construir “una subjetividad autónoma y solidaria” (Gómez Muller, 2009: 15), además, de la necesidad de la generalización de la autogestión, pues ésta

otorga un contenido de socialización llevado hasta el límite de la racionalización; por consiguiente, un contenido de lucha contra el centralismo y contra toda planificación constituida por la propiedad privada de una casta de profesionales de la economía y de la política (Lourau, 1980: 201).

La subjetividad que está en germen en la praxis anarquista “no implica descuidar la sociedad” (Gómez Muller, 2009: 21), todo lo contrario, “la subjetivación no se hace al margen de los otros, sino con los otros y contra los otros, en la construcción de nuevas relaciones humanas en todas las esferas de la actividad social” (Gómez Muller, 2009: 23). La creación de una subjetividad reflexiva y autónoma se encuentra con el proyecto de autogestión,

en tanto que modo de regulación situado en la base, en las unidades más moleculares de la producción y de la vida diaria, exige, al nivel más global, un trastorno de la política instituida, de la noción sacrosanta de centro tal y como sólo el pensamiento libertario ha intentado concebirla (Lourau, 1980: 201).

Una subjetividad rebelde y consciente de su capacidad creativa, en afinidad con formas de organización para autogestionar la vida, constituyen un “acto poético [que] nos dice que todo acto de emancipación supone una cierta apertura a lo desconocido” (Gómez Muller, 2009: 37). Para el libertario inglés Herbert Read, “la imaginación poética conduce a la apropiación de nuevas formas de vida, nuevos espacios de conciencia” (en Gómez Muller, 2009: 39).

Con todo esto, podemos decir que “la anarquía es, entonces, la figura de un espacio político no jerarquizado, organizado para y a través de la autonomía del sujeto de la acción (la autonomía del sujeto humano, sujeto construido como forma individual y colectiva)” (Colombo, 2006: 35). Sin embargo, es pertinente aclarar que esta sociedad que proyecta el horizonte ético-político libertario no representa “la idea, profundamente totalitaria, de una sociedad armoniosa, desprovista de conflictos” (Ibáñez, 2006: 57); la construcción de una sociedad autónoma es una

tarea siempre inacabada. Incluso en la sociedad más abierta y libre que nos sea dada pensar, el anarquista será un transgresor de la norma: contra lo que es, él será para aquello que, no siendo todavía, tenga la posibilidad de advenir (Colombo, 2006: 35-36).

Tampoco es una sociedad ideal, pensada a priori, o un lugar al que se tiene que llegar un día. Para el movimiento libertario una sociedad autónoma se construye en el aquí y ahora, destruyendo la dominación y creando autogestión al mismo tiempo; a partir de instantes vividos de ruptura y antagonismo se elucidan relaciones sociales y significaciones imaginarias otras, que van proyectando un nuevo sentido de la vida, antiestatal y anticapitalista. En otras palabras, es un proceso donde se van creando contra-poderes, que para David Graeber significan “una colección de instituciones sociales opuestas al Estado y al capital: desde comunidades autónomas a sindicatos radicales o milicias populares. A veces también se conoce como antipoder” (Graeber, 2011: 34); este contrapoder o antipoder —retomando a John Holloway (2002)—

hunde sus raíces en primer lugar y sobre todo en la imaginación. Emerge del hecho [de] que todas las sociedades son una maraña de contradicciones [...] desde estos espacios invisibles, en su mayoría, al poder, de donde proviene en realidad el potencial para la insurrección y la extraordinaria creatividad social que aparece, no se sabe muy bien de dónde, en los momentos revolucionarios (Graeber, 2011: 43).

Supone instantes revolucionarios, porque desde el horizonte ético-político libertario la revolución social es una revolución de la vida cotidiana, ya que involucra la extensión de la acción directa como medio de lucha, la generalización de la autogestión y la creación de una subjetividad insumisa, la revolución social es “la instauración de nuevas instituciones y modos de vivir al interior de la sociedad impugnada que a su vez intentaban relevarla (sindicatos, grupos de afinidad, escuelas libres, comunidades autoorganizadas y modos autogestionarios de producción)” (Ferrer, 2005: 11), es decir, una “voluntad de revolucionar cultural y políticamente a la sociedad” (Ferrer, 2005: 13).

Para el movimiento libertario en el presente, recuperando las historias y saberes anarquistas sobre los instantes donde se logró interrumpir el *continuum* del Estado y el capital, el devenir rebelde cotidiano de las colectividades en ruptura para

realizar una revolución [...] no [es] el de propagar el comunismo libertario, sino el de hacer estallar en mil pedazos la tangible realidad de la autoridad que nos aplasta, a fin de que cada uno pueda elegir su vía sin imposiciones, ser marxista, ser libertario, etc. (Ibáñez, 2006: 12).

Además, dentro de las luchas revolucionarias que han desplegado las iniciativas libertarias, se ha considerado que “los más olvidados constituyen hipotéticamente un fermento más eficaz para las rebeliones lógicas o las revoluciones que las vanguardias esclarecidas del proletariado, que las afiladas puntas de lanza de una eminencia de la clase obrera” (Onfray, 2011: 63).

El horizonte anarquista no recurre a un sujeto revolucionario en abstracto o pre-establecido por una teoría desarrolla-

da por alguna persona, sólo los sujetos en lucha, capaces de generar instantes que interrumpen la dominación, son durante ese momento el sujeto revolucionario, en este sentido, cada sujeto social está desgarrado por la contradicción entre la ruptura y la repetición, en el día a día cada sujeto social vive instantes de insubordinación e instantes de dominación; “no existe el pueblo homogéneo, sino gentes diversas, categorías. No existe la voluntad revolucionaria de las masas, sino momentos revolucionarios” (Berneri, 1998: 84).

Para el anarquismo lo que prima es una revolución integral, que trastoque cada aspecto de la vida, no basta con disolver el Estado o socializar los medios de producción, es necesario deshacer el patriarcado, el racismo, el autoritarismo, la jerarquía. Los

puntos fuertes que deben caracterizar al anarquismo del siglo XXI [son]: su visión integradora de la emancipación de todos los colectivos oprimidos y alejados del poder, y la creación de una cultura de resistencia —una federación de comunidades de hermanos— que actúe como contrapoder y desarrolle espacios autónomos de libertad (Ruano, 2009: 264).

En otras palabras, la acción antagónica libertaria,

la revuelta contra nuestra explotación no es esencialmente una lucha política o incluso económica, sino una lucha contra la totalidad de nuestra existencia actual (y por tanto contra la política y la economía), contra las actividades e interacciones cotidianas que nos son impuestas por la economía, el estado y todas las instituciones y aparatos de dominación y control que componen esta civilización. Esta lucha no se puede llevar a cabo por cualquier medio (Willful Disobedience, 2006: 7).

La revolución social que se propone la autonomía como proyecto, deviene de la acción directa y la autogestión, de una subjetividad insumisa, de la creatividad y la imaginación radical. La propia noción-práctica de la “acción directa [...] al desafiar al poder de manera particular, nos invita a redefinir el

concepto mismo de Revolución” (Roca Martínez, 2008: 11), pues al recurrir a la acción directa “una acción revolucionaria construye desde el mismo instante en que se pone en práctica el mundo al que se aspira” (Roca Martínez, 2008: 12).

En esta perspectiva de la necesidad de la congruencia entre medios y fines, es que se plantea que “las formas anarquistas de organización no se parecerían en nada a un Estado, que implicarían una incontable variedad de comunidades, asociaciones, redes y proyectos, a cualquier escala concebible, superponiendo y cruzándose de todas las formas imaginables” (Graeber, 2011: 51), además, se entiende que toda acción revolucionaria es “cualquier acción colectiva que rechace, y por tanto confronte, cualquier forma de poder o dominación y al hacerlo, reconstituya las relaciones sociales bajo esa nueva perspectiva, incluso dentro de la colectividad” (Graeber, 2011: 55).

En la revolución integral por la autonomía todo cabe, en tanto se desplieguen instantes de autogestión y acción directa, desde

la destrucción poética o artística de las formas instituidas [que] expresa estéticamente aspiraciones vitales de la sociedad, cuyo sentido general es indicado por el contenido mismo del acto poético o artístico... El arte es una manera de salir de lo ya conocido, del encerramiento y sujetamiento (Gómez Muller, 2009: 37).

Hasta “la creación de formas alternativas de organización a escala mundial, de nuevas formas de comunicación, de nuevos modos de organizar la vida menos alienados que harán que los modos de vida actuales nos parezcan, finalmente, estúpidos e innecesarios” (Graeber, 2011: 51). En esta perspectiva de la revolución social que configura el anarquismo no se puede descartar nada, siempre y cuando no implique la reproducción de formas heterónomas de organización, al mismo tiempo, esta perspectiva refleja un sentimiento de incertidumbre, no hay ninguna certeza del camino que pueda llevar a una sociedad sin dominio, pues ese camino se va construyendo desde los instantes de ruptura.

Lo único sobre lo que se puede tener cierta claridad en el horizonte ético-político libertario, como propuesta de vida, es que “no se puede posponer para después de una eventual revolución la puesta en práctica de los principios de vida socio-antagónicos y que no se puede supeditar el presente a las promesas ubicadas en el futuro” (Ibáñez, 2006: 184). Así pues, no existe nada más lejos que pensar que la era de las revoluciones ha finalizado con la imposición del neoliberalismo como único modo de vida posible o con el fracaso de los socialismos reales. La revolución social significa

un largo proceso que ha ido sucediendo en la mayor parte de la historia humana (incluso si, como la mayoría de las cosas, se ha acelerado últimamente), lleno de estrategias de vuelo y evasión tanto como de confrontaciones dramáticas, y que nunca de hecho —así lo piensan la mayoría de los anarquistas— llegará a una conclusión definitiva (Graeber y Grubacic, 2012).

El devenir actual de conflicto social, así como, las formas de hacer política de las colectividades en ruptura y de las comunidades en lucha, hacen manifiesto que el impulso anticapitalista presente, “el movimiento revolucionario global del siglo veintiuno [...] tenga sus orígenes no tanto en la tradición del marxismo, o incluso de un socialismo restringido, sino del anarquismo” (Graeber y Grubacic, 2012). Y como lo fue en anteriores momentos revolucionarios como el mexicano en 1910, el ruso en 1917 y el español en 1936

los obstáculos al proyecto de emancipación social, económica, política y cultural no provienen sólo de los grupos hegemónicos, sino que también pueden emanar de ciertas lógicas políticas que, instaurando una relación autoritaria e instrumentalizadora con los movimientos sociales, tienden a usurpar la iniciativa de las llamadas bases y, con esto, a destruir los intentos colectivos (Gómez Muller, 2009: 10).

La emancipación en el horizonte ético-político anarquista “implica no sólo una libertad respecto del dominio de los seres

humanos, sino también respecto de la tiranía de las abstracciones” (Woodcock, 1995: 38). Es un proceso descentralizado y discontinuo de revolución social que se vive desde la vida cotidiana. Por tanto, es un devenir revolucionario que viene desde el propio origen del capitalismo, pues la imposición del capitalismo no fue un proceso armonioso o consensuado, fue un acto violento de despojo, colonialismo y explotación.

Esta revolución social descentralizada y discontinua es, al mismo tiempo, la defensa de formas de vida y relaciones sociales que siguen resistiendo desde hace cientos de años al capitalismo —como la cultura y las formas comunales de vida de los pueblos indígenas—, y la creación de nuevas significaciones, prácticas y relaciones sociales que vayan más allá del capitalismo y el Estado, es decir, que interrumpan el *continuum* de la dominación.



IV. La revolución social en el tiempo actual. Antagonismo social y horizontes de autonomía

De los que vendrán no pretendemos gratitud por nuestros triunfos, sino rememoración de vuestras derrotas.

Walter Benjamin

Nada de lo que acosa al trabajador y a los miserables ha desaparecido, nada de eso ha dejado de estar vigente en las soluciones aportadas por los hombres y las mujeres que han dedicado y dedican su tiempo al genio colérico de la revolución. Todo sigue de rabiosa actualidad, como flagrante verdad y con una desesperante pertinencia en nuestra historia presente.

Michel Onfray

Transformar el mundo y reinventar la vida es la consigna efectiva de los movimientos insurreccionales [...] La revolución se realiza todos los días en contra de los revolucionarios especializados, una revolución sin nombre, como todo lo que brota de lo vivido, preparando, en la clandestinidad cotidiana de los gestos y los sueños, su coherencia explosiva.

Raoul Vaneigem

En la historia de los últimos 223 años —desde la Revolución Francesa—, se ha concebido una forma dominante de hacer y pensar la revolución, concepción que ha ocultado un impulso anti-estatal que los pueblos han sostenido durante instantes en el devenir de las sociedades. La historia como lucha contra el Estado (Clastres, 2010) —como lucha contra la sociedad dividida entre dirigentes y ejecutante—⁶⁵ no implica

⁶⁵ Reconozco la forma-Estado actual como una relación social capitalista. Se trata de una creación social instituida en el contexto del capitalismo que se ha ido transformando y adecuando para favorecer y cuidar la reproducción de las relaciones sociales y las significaciones capitalistas. Sin embargo, para los fi-

sólo a los pueblos sin historia, sino que es parte —se da a saltos y de modo discontinuo— del antagonismo social, y emerge cuando logra romper con las formas de mediatización, representación, mando-obediencia, centralismo y vanguardismo.

Pensar la revolución en otros términos, desde una significación no-estatal y anticapitalista, donde la apuesta es por la construcción de otras relaciones sociales y por la autogestión de la vida, obliga a desmarcarse de la idea de revolución como instante excepcional, como toma del palacio de invierno — con marchas militares de la victoria y edificación de nuevas estatuas—, como inicio o fin de la historia.⁶⁶ Reconocer la revolución como una constelación de luchas y creación de otras significaciones y modos de vida, permite romper incluso con la lógica de la revolución del propio Karl Marx (2001) cuando sostiene que las revoluciones son las locomotoras de la historia, y estar en afinidad con W. Benjamin (2008b: 70), al decir que la revolución “tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren”.

nes de esta investigación me parece más adecuada la noción de Estado como una forma de organización de la vida y como una relación en la que existe la división entre dirigentes y ejecutantes que propone Clastres, pues permite pensar a los movimientos de resistencia y rebelión como una constelación de prácticas y significaciones que van más allá del cambio de gobierno, la toma del poder e incluso de la expropiación de los medios de producción, pues se dirige contra lo que permitió la imposición del capitalismo, la explotación, el trabajo, etc., la separación de la sociedad entre unos que dirigen y otros que ejecutan: la dominación.

⁶⁶ La forma de pensar la revolución que planteo rompe con la concepción de ésta como sacudida o fractura que da lugar a una nueva sociedad (Moore, 1973), y con el paradigma de la revolución social como “cambios básicos de la estructura social y de la estructura política [que] ocurren unidos, de manera tal que se refuerzan unos a otros. Y estos cambios ocurren mediante intensos conflictos sociopolíticos, en que las luchas de clase desempeñan un papel primordial” (Skocpol, 1984: 21); la noción de revolución social que elucido se encuentra en afinidad con Raoul Vaneigem, una revolución de la vida cotidiana que tiene como objetivo la realización de todos los placeres, la autogestión generalizada, significa el despliegue de la creatividad de los sujetos en lucha, es una revolución total y unitaria, esto es, “que estimula por todas partes la libertad y el reforzamiento de las pasiones, la armonización de los deseos y de las voluntades individuales” (Vaneigem, s.f.: 33).

Una perspectiva que intente mirar a contrapelo la noción de revolución necesita romper con el concepto de progreso, negar la separación de la sociedad entre dirigentes-ejecutantes y dejar de reproducir la idea de la política que cree que el fin justifica los medios, pues todo ello da lugar a un horizonte ético, político y organizativo que reproduce las relaciones sociales estatales y capitalistas; como señala Benjamin “la confianza en la acumulación cuantitativa está en la base lo mismo de la fe testaruda en el progreso que de la confianza en la base de las masas” (2008b: 71-72).

Si en los últimos 223 años no se ha podido concretar –más allá de periodos cortos de tiempo- una revolución social en términos anticapitalistas y antiestatistas, no ha sido porque no se ha podido construir un partido lo suficientemente disciplinado y fuerte, no es porque los trabajadores no han podido tomar los medios de producción y ponerlos a trabajar por ellos mismos, no es porque no se han logrado insurrecciones generales en las que participen millones de personas, no ha sido porque no se ha construido un ejército popular de militantes profesionales lo suficientemente grande y poderoso para derrotar a un Estado en una guerra simétrica. Todo esto se ha obtenido en diferentes momentos de la historia y ha dado lugar a esperanzas de construir un mundo distinto, sin embargo, la acumulación de fuerzas, el centralismo democrático, la organización de masas, los ejércitos de profesionales, etc., no permiten construir relaciones sociales distintas, se enmarcan en la misma lógica de aquello que buscan combatir, pues la idea que los instituye es que se enfrentan fuerzas homogéneas y separadas, donde una termina imponiéndose sobre la otra.

La constelación de revueltas y luchas que emergieron en el 2011 por todo el mundo, el planteamiento que hacen los zapatistas del EZLN en la Segunda Declaración de la Realidad, en 1996, donde convocan a romper-agrietar los cercos que impone el capitalismo desde donde cada quien está y desde lo que cada quien es, junto con la noción de grietas propuesta por John Holloway (2011) para entender la insubordinación en el presente, me han permitido repensar la propia noción de revolución y mirar desde otra perspectiva las luchas, rebeliones y

levantamientos populares que se han dado en más de 200 años. Existen instantes del pasado y del ahora-tiempo que analizados a contrapelo —cuando se recurre a la reflexión crítica— logran poner en crisis las nociones y las prácticas, y pueden dar lugar a la creación de nuevas significaciones imaginarias sociales. Eso ocurrió con la constelación rebelde de 2011, sin embargo, corren el peligro de ser ocultadas en tanto no se le reconozca y no se le tome en el instante mismo de la acción y el pensar, como sucedió con el mayo francés de 1968, la Revolución Española de 1936 y la Comuna de París de 1871; en momentos como estos se crearon relaciones sociales no-estatales y no-capitalistas, se pudo elucidar otro modo de vida, pero mediante la fuerza militar, la represión, la repetición, las contradicciones, etc., se logró frustrar eso otro emergente.

El relámpago que significó la constelación rebelde de 2011 ha iluminado el pasado de lucha donde se instituyó un hacer pensante no-estatal y no-capitalista, le ha dado vida y movimiento, además, lo ha convertido en parte de la memoria que sirve de potencia en la resistencia actual de movimientos, luchas, asambleas barriales y colectivos⁶⁷ que han irrumpido en todo el mundo.

Este relámpago permite ver al menos las dos últimas constelaciones rebeldes y revolucionarias que han impulsado las colectividades en ruptura y que son parte de la revolución social discontinua y descentralizada que desafía a la dominación, ese devenir revolucionario que niega la sociedad heterónoma.⁶⁸ La

⁶⁷ Un claro ejemplo de esto son los indignados del Estado español que han nombrado a su movimiento como Revolución Española, reflejando una clara alusión a la Revolución Española de 1936. En el instante mismo de peligro, de conflicto, se actualiza el pasado que significa ruptura, sirve de inspiración y ayuda a elucidar el mundo otro que se pretende construir.

⁶⁸ Hablo de una revolución social descentralizada y discontinua, pues se trata de un hacer-pensar instituyente que niega y busca ir más allá de la sociedad heterónoma desde la vida cotidiana. Es discontinuo pues no es un proceso acumulativo ni progresivo, sino que se ha dado a saltos, son instantes, espacios-tiempos donde se logra la creación de relaciones sociales anticapitalistas y no-estatales. Y es descentralizado porque se da en todo el mundo, desde cada lucha local, desde cada experiencia de resistencia, no tiene un centro rector ni una dirigencia global, es un hacer instituyente rizomático.

constelación revolucionaria que emerge desde el mundo del trabajo, desde la lucha de clases⁶⁹ y la acción directa de los trabajadores; y la constelación rebelde que emerge desde los marginales a partir de 1968, esos sujetos que el capitalismo ha querido condenar a la muerte y a su desaparición cuando cuestionan y desbordan la dominación, pero que se han negado mediante su hacer insumiso y su trabajo por la autonomía, como son los pueblos indígenas, las mujeres y los jóvenes.

La constelación revolucionaria que protagonizaron los trabajadores del campo y la ciudad, creó instantes de lucha como la Comuna de París, revoluciones como la mexicana, rusa y española. Implicó procesos de resistencia cotidianas y discontinuas mediante huelgas, grupos de acción, sabotajes, destrucción de máquinas. Conllevó un horizonte ético-político que caminó desde la mejora en las condiciones inmediatas de vida hasta la apuesta por crear proyectos de autogestión y por el despliegue de intentos de auto-organización de la sociedad y tentativas de autogobierno.

Mientras que la constelación revolucionaria que protagonizan los marginales hasta el día de hoy está significando una ruptura con las formas de hacer política, de organización y de lucha, que al haberse incorporado a la legalidad y a la lógica estatal, como fue el sindicalismo, dejó de tener un potencial revolucionario. Irrumpe desde los jóvenes, las mujeres, los pueblos indígenas y las bases obreras; primero, desbordando los partidos, las organizaciones sociales y los sindicatos, después creando nuevas formas de organización basadas en sus necesidades y proyectos. El soporte de esta constelación rebelde son

⁶⁹ Entiendo la lucha de clases desde la perspectiva crítica de John Holloway y Sergio Tischler, que rompe con la idea de clase como si se pudiera definir e identificar como “un grupo particular de personas, factible de ser tomado como objeto de estudio” (Holloway, 2004: 75) o como objeto en la lucha. Estos autores lo que proponen es pensar la noción de lucha de clases como una lucha por clasificar y contra ser clasificado, un conflicto entre la subordinación y la insubordinación, pues la lucha es contra ser clase trabajadora (Holloway, 2004), en otras palabras como el despliegue de una nueva subjetividad, “la lucha de clases apunta a la libertad y no a la dominación. Lo que unifica al colectivo de los explotados y dominados es la lucha contra las condiciones que niegan su libertad” (Tischler, 2004: 115-116).

los grupos de afinidad y su horizonte ético-político se ha instituido de manera cada vez más explícita contra la dominación,⁷⁰ han ido más allá del mundo del trabajo hacia el cuestionamiento de la división dirigentes-ejecutantes, del patriarcado y de la relación de los humanos con la naturaleza.

Podemos ubicar en la constelación revolucionaria actual dos relámpagos —dos imágenes dialécticas— que son los instituyentes de las formas de hacer política y del horizonte de lucha: el mayo francés de 1968 y, en América Latina, el levantamiento zapatista del EZLN de 1994. Entre las luchas contraculturales, de los jóvenes y las mujeres que irrumpieron entre la segunda mitad de la década de los sesenta hasta finales la década de los setenta, y las luchas protagonizadas por los pueblos indígenas, las mujeres y jóvenes en Latinoamérica, que se hacen manifiestas a partir de la década de los noventa, existe una relación de complementariedad, se potencian mutuamente y cada una aporta al magma de significaciones imaginarias sociales de este horizonte autónomo, que marcha desde una perspectiva no-estatal y no-capitalista.

Al proponer la noción de una revolución social descentralizada y discontinua, pienso la revolución como un proceso que se ha dado a saltos donde se ha intentado crear relaciones sociales otras, no capitalistas y no estatales. Se despliega en cada lugar, desde cada lucha local, no existe un centro director, no hay un programa general preestablecido; desde esta perspectiva no es más importante una insurrección que una huelga o un acto de sabotaje de la producción, cada una potencia y da existencia a esta revolución social mundial,⁷¹ asimismo, tampoco es más importante una movilización de decenas de miles que un grupo de afinidad o un grito que rompe el *continuum* de la dominación en la privacidad de la vida.

⁷⁰ Podría mirarse también como una lucha que se instituye contra lo que los zapatistas del EZLN han identificado como las cuatro ruedas del capitalismo: la explotación, la represión, el despojo y el desprecio (EZLN, 2005).

⁷¹ Pensar la revolución desde una lógica no estatal y anticapitalista, implica reconocer que no se trata de un instante insurreccional en que se cambia un gobierno por otro, tampoco es un cambio en la posesión ni en la propiedad de los medios de producción.

Reconocer la revolución social como la condensación de constelaciones de lucha y rebelión, hace manifiesto un proceso de largo plazo, donde intervienen en su creación las acciones y significaciones que se despliegan tanto en cada tiempo-ahora como en cada pasado que hizo estallar el *continuum* de la historia. En palabras de Castoriadis, quien crea esta revolución social es el “colectivo anónimo”,⁷² lo que hace irrelevantes e innecesarias a las vanguardias y a los dirigentes. No es espectacular, no conlleva prestigio ni reconocimiento, es un caminar en silencio que de tanto en tanto tiene desdobles insurreccionales, levantamientos populares, iniciativas de autodefensa, procesos de autogestión generalizada, rebelión, revuelta y proyectos-experiencias de autonomía.

A. La revolución mundial de los trabajadores: lucha de clases y acción directa

La imposición de las relaciones sociales capitalistas, que en palabras de Castoriadis (2004: 18-19) ha dado lugar a un imaginario que significa “el control y la dominación de la naturaleza, la expansión ilimitada del dominio racional, etcétera” no fue producto de haber alcanzado ciertas libertades como la fantasmagoría liberal lo quiere presentar; fue producto del despojo, la guerra y el colonialismo; fue producto del cristianismo y el patriarcado. El capitalismo significa la reproducción de las relaciones dirigentes-ejecutantes, también, en el espacio de la economía —en tanto instancia, en el capitalismo, separada de lo político—, es decir, entre explotadores y explotados.

⁷² Castoriadis propone esta categoría como una forma de hacer explícito que “la sociedad se crea a sí misma” (2004: 23), para reconocer que la sociedad es la permanente auto-institución de un colectivo humano; por tanto, para Castoriadis “este colectivo se autoinstituye, o bien desaparece” (Ídem.). Mientras que para mi investigación planteo la categoría de colectivo anónimo para dar cuenta de los sujetos individuales y colectivos que instituyen, que crean, las prácticas, las significaciones y los proyectos que permiten el auto-despliegue de estas constelaciones revolucionarias; esta categoría, como la significa Castoriadis, favorece el pensar desde una perspectiva descentralizada y discontinua.

La libertad de vender el hacer y el saber de los trabajadores del campo y la ciudad es una ilusión, pues se vieron forzados a hacerlo ante el despojo de la tierra y ante la eliminación de formas de sobrevivencia que durante siglos mantuvieron las comunidades. Esto es “el resultado de un proceso histórico que conlleva la monetización de las relaciones sociales y la propagación del mercado que, a veces, tiene lugar sin conflicto abierto, pero que, en esencia, es un proceso sangriento y hasta genocida” (Holloway, 2011: 114-115), de ahí que para Holloway

esto significó la transformación de la actividad humana, las abstracción del hacer en trabajo. La separación de las personas respecto de la tierra, fue en simultáneo la separación del trabajo respecto de otras formas de hacer, el aprendizaje de una nueva forma de actividad llamada trabajo (Holloway, 2011: 115).

El capitalismo significa crisis y conflicto social, implica una lucha cotidiana, una guerra, entre quienes se apropian del saber y el hacer social de todas las generaciones y aquellos que crean, mediante el trabajo abstracto, todo lo que existe pero que les es arrebatado para convertirlo en mercancía. En cada lugar donde se han ido imponiendo las significaciones imaginarias sociales capitalistas lo que se ha generado es antagonismo social y resistencia, pero no sólo eso, también proyectos de vida en contraposición al capitalismo y su forma-Estado.

El imaginario del dominio racional, la sociedad capitalista, significa crisis y su auto-institución conlleva un conflicto social permanente, debido a que el despojo, la acumulación originaria y la alienación del hacer, es decir, el trabajo abstracto, no son relaciones sociales de dominio que se instituyeron de una vez y para siempre en los orígenes del capitalismo, sino que se tienen que estar reproduciendo, en tanto relaciones sociales y significaciones imaginarias sociales, cotidianamente. Por tanto, se crea una relación que John Holloway (2011: 111) ha llamado extática, que “es una cuestión de experiencia cotidiana” donde “la forma contiene y no contiene al contenido. El contenido existe contra y más allá de la forma, la desborda”, se trata de “una relación de no identidad, de inadecuación, de vivo anta-

gonismo: es un antagonismo viviente constante entre el trabajo abstracto y el hacer concreto” (Holloway, 2011: 110).

Dentro del mundo del trabajo este antagonismo viviente ha tomado la forma de lucha de clases, la lucha entre explotados y explotadores. La lucha de clases es un *discontinuum* de conflicto social, es una constelación que condensa una pluralidad de luchas dentro del mundo del trabajo,⁷³ y en los instantes mismos de lucha y resistencia los trabajadores crearon horizontes ético-político para negar la sociedad de clases, se niegan a sí mismos como clase trabajadora y aspiran a ir más allá, a la desaparición de la alienación (Tischler, 2004) —y por algunos momentos, también niega de manera explícita la sociedad dividida entre dirigentes y ejecutantes.

A pesar de las diferentes formas de entender la lucha de clases, esta noción que apunta a una manera de ver la historia desde el conflicto y la crisis, nos lleva a elucidar la constelación revolucionaria que protagonizan los trabajadores, ese devenir descentralizado y discontinuo que se instituye desde el mundo del trabajo. No obstante, es una noción que al tratar de utilizarla para pensar la historia de la humanidad llega a ocultar la contradicción dirigentes-ejecutantes que autores como Castoriadis (2004), Clastres (2010) y movimientos como el anarquista, ven como la forma de reflexionar sobre la dominación en su complejidad; pensar que basta con dejar de reproducir las relaciones de explotación capitalista, implica no reconocer que “no basta con suprimir la propiedad privada de los medios de producción, sino que hay que suprimir, también, la división entre dirigentes y dirigidos” (Ibáñez, 2005: 102), es necesaria

⁷³ Marx (2001) planteó que la lucha de clases es el motor de la historia, se trató de una forma de ver la historia de la humanidad que favoreció una noción lineal del transcurso histórico, donde se habló de leyes de la historia y de un determinismo ajeno a los sujetos. Aunque desde Marx y el marxismo ortodoxo se planteó la lucha de clases como el enfrentamiento simétrico entre dos sujetos colectivos determinados y homogéneos que llevaría irremediamente al fin del capitalismo y al surgimiento del comunismo, se han pensado formas heterodoxas para entender desde otra perspectiva la lucha de clases, como la noción de Holloway (2011) que la ve como una lucha entre hacer y trabajo, por tanto, se trata de una lucha que se da en el día a día e implica esa relación auto-antagónica, extática, de ir contra-y-más-allá de las relaciones capitalistas.

una ruptura con cualquier institución y significación imaginaria de la sociedad que se muestre como extra-social, que niegue la auto-creación de la sociedad.

En esta constelación revolucionaria emergieron desde la resistencia y la insubordinación de los trabajadores horizontes ético-políticos que instituyeron formas de hacer política y de organización, significaciones y proyectos de vida que se planteaban crear una sociedad no-capitalista. Son horizontes que han tomado varios nombres: socialismo, comunismo, anarquismo, consejismo, etc., sin embargo, al tratarse de un proceso auto-antagónico, donde al mismo tiempo que se quiere romper e ir más allá del capitalismo, se está reproduciendo este imaginario del dominio racional, emergen múltiples contradicciones. En algunos casos se refuerza la propia dominación como fue el caso del régimen bolchevique en Rusia, al contribuir a la consolidación del fenómeno burocrático (Castoriadis, 1979; 1976).⁷⁴

Para mirar esta constelación de luchas y el horizonte ético-político que trastocó por instantes la dominación desde la insumisión, la desobediencia y la autogestión, es decir, para construir una imagen desde el ahora-tiempo de la constelación revolucionaria de los trabajadores, es necesario voltear hacia las formas de hacer política y hacia las significaciones imaginarias sociales que se han creado en los instantes de insubordinación, en los momentos donde se pusieron en práctica formas de autogestión colectiva de la vida. Se trata de condensar a esos sujetos colectivos e instantes de ruptura en función de su hacer y pensar para crear esos vínculos, esas conexiones —descen-

⁷⁴ El bolchevismo y las formas de hacer política leninistas, contribuyeron a la creación de una tradición política y de un pensamiento que se impuso como el proyecto revolucionario dominante entre las décadas de 1940 y 1980. El leninismo impuso a modo de dogma la forma-partido (centralizado, vertical, etc.) como el único medio para hacer la revolución, pues se presentó como la fórmula exitosa que logró el triunfo bolchevique durante la Revolución Rusa de 1917; sin embargo, el leninismo oculta que durante esta revolución el partido centralizado y vertical, así como el ejército rojo, fueron los instrumentos a lo que recurrieron los bolcheviques para detener el impulso revolucionario antiestatal y anticapitalista que desplegaron los trabajadores del campo y la ciudad a través de los soviets, las comunidades autónomas de Ucrania o con experiencias de auto-organización como Kronstandt, experiencias que fueron aplastadas a base de sangre, cárcel y cooptación.

tralizadas y discontinuas— que dan cuenta de la constelación revolucionaria que desde el mundo del trabajo y contra él puso en cuestión a la sociedad capitalista.

Sin embargo, como resulta sumamente complicado tratar de abarcar la complejidad de luchas y horizontes políticos que se generaron durante este proceso de rebelión desde el mundo del trabajo, me centraré en las experiencias que desde el anarquismo se generaron, tanto las significaciones como las iniciativas y las formas de hacer. Considero que el movimiento libertario es capaz de dar una imagen de las tentativas de ruptura y de creación de otras relaciones que se manifestaron en esta constelación revolucionaria.

La imagen dialéctica⁷⁵ del devenir rebelde de los trabajadores sólo se puede construir a partir de una labor de montaje de los fragmentos que han podido llegar hasta el tiempo del ahora, a través de la historia oral, de testimonios e historias narradas por los propios militantes; cada fragmento significa tiempos vividos de ruptura y al momento de encontrarse y ensamblarse con otros fragmentos configura una memoria rebelde multiforme y en movimiento, como señala Walter Benjamin (2008b: 80), “la historia de los oprimidos es un *discontinuum*”, y en este sentido no puede tener un inicio o un final en un sentido cronológico, puesto que un hecho histórico puede estar relacionado con otro, aunque lo separen milenios, en función del lugar que ocupan en la historia (Benjamin, 2008b) como parte del *continuum* de dominación o como *discontinuum*.

La acción política de los movimientos anticapitalistas del ahora-tiempo, la acción descentralizada, horizontal y autogestiva, abrió el pasado de lucha de los movimientos revolucionarios de los trabajadores, permitió traerlos al hoy mediante la construcción de una constelación dialéctica que logra que

⁷⁵ A partir de esta noción Walter Benjamin plantea que la construcción de una historia a contrapelo que reconozca la discontinuidad del devenir de la humanidad, se debe basar en la creación de imágenes narrativas que destruyan-desmonten el *continuum* de dominación que significa la historia de los vencedores. Estas imágenes narrativas que increpan al pasado desde el tiempo del ahora e instituyen una memoria viva que rompe con el ocultamiento de las experiencias de ruptura e insubordinación son las imágenes dialécticas.

una época se confronte con la otra, al crearse una relación de solidaridad con los oprimidos del pasado. La acción de los movimientos anticapitalistas es una tarea destructiva —crítica— capaz de crear una imagen dialéctica —estos es, sacar del *continuum* los momentos de interrupción de la dominación y la explotación— de lo que fue, que se relaciona mediante la construcción de una constelación con el presente, y que hace manifiesto que “la tarea de la historia es adueñarse de la tradición de los oprimidos” (Benjamin, 2008b: 80).

Confrontar dos épocas permite reconocer que “no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria —sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva” (Benjamin, 2008b: 69).⁷⁶ Las oportunidades revolucionarias irrumpen a partir de la acción directa de las colectividades en ruptura, y dependen de su capacidad para crear significaciones imaginarias sociales otras, junto con nuevas relaciones sociales, en un sentido antiestatal y anticapitalista.

Incluso la inauguración del capitalismo industrial, a principios del siglo XIX, fue recibida por la rebelión de los luditas en Inglaterra. En “un 12 de abril de 1811. Durante la noche, trescientos cincuenta hombres, mujeres y niños arremetieron contra una fábrica de hilados de Nottinghamshire, destruyendo los grandes telares a golpes de maza y prendiendo fuego a las instalaciones” (Ferrer, 2006: 82). La revuelta se extendió por buena parte de Inglaterra y duró dos años, un ejército compuesto por diez mil hombres se encargó de contener este movimiento que, mediante la destrucción de máquinas, negaron la industrialización acelerada.

⁷⁶ En afinidad con Benjamin, los momentos revolucionarios y las posibilidades de interrumpir el *continuum* de la dominación no dependen de las leyes de la historia, del progreso de la técnica y el trabajo, ni de la acumulación de fuerzas, sino de la capacidad creativa y de imaginación que las colectividades en lucha dispongan en un sentido revolucionario en cada tiempo vivido, en este sentido, no es la repetición ni la continuidad lineal lo que garantiza la irrupción de posibilidades revolucionarias, sino la creación permanente de prácticas y significaciones desde cada espacio-tiempo que deshagan la alienación y proyecten un mundo otro en cada instante de antagonismo social.

La horca y la violencia contra las comunidades insurrectas frustraron este movimiento. Una sublevación “sin líderes, sin organización centralizada, sin libros capitales” (Ferrer, 2006: 84), donde su dirigente Ned Ludd fue una invención de las comunidades, como medio de autodefensa, ya que el ejército que mandó la Corona inglesa para sofocar la rebelión, centraba todos sus esfuerzos en buscar a los líderes, todos ficticios como Ned Ludd, bajo lógica que al capturar al líder, el movimiento se vendría abajo; además, sirvió como un medio para imposibilitar la creación de jerarquías. Las acciones de los luditas

abarcaban un sistema de delegados y de correos humanos [...] juramentos secretos de lealtad, técnicas de camuflaje, centinelas, organizadores de robo de armas en el campamento enemigo, pintadas en las paredes [...] descollaron el viejo arte de componer canciones de guerra, a las cuales llamaban himnos (Ferrer, 2006: 85).

Problematizaron, desde lo social y lo moral, el desarrollo y uso de la técnica que el capitalismo comenzó a imponer, por tanto, nos aluden en las consecuencias que ha traído en la naturaleza y en las condiciones de explotaciones actuales, como lo apunta Christian Ferrer (2006: 87): “pensaron la modernidad tecnológica por adelantado”.

En contraste con la rebelión de los Ludds, pero situados también en la perspectiva de crear un horizonte de vida no capitalista, surgieron miles de experimentos de colonias y comunas socialistas por toda Europa y América.⁷⁷ Se plantearon como modelos y como experiencias de vida ejemplar, que servirían para conseguir un cambio integral en la sociedad de manera gradual, como un lugar, aislado de la sociedad capitalista industrial, donde se pudiera poner en práctica relaciones sociales de solidaridad y formas de trabajo cooperativas.

⁷⁷ Una de las consonancias entre estas tentativas de ruptura anticapitalistas es que su horizonte ético-político se nutre de formas de vida y significaciones del mundo previo al capitalismo, hay una actualización y resignificación en las formas de hacer y en el tiempo de vida nuevo que proyectan.

Se trató de intentos por salir de la sociedad capitalista sin entrar en confrontación con ella, incluso valiéndose de recursos legales para mantenerse. Estas colonias y comunas se pensaron como formas transitorias hacia una sociedad socialista, pensaban que cuando la sociedad observara estos ejemplos, tratarían de imitarlos y con el tiempo se extenderían de tal modo que sustituirían por la vía de los hechos la sociedad capitalista por una socialista.⁷⁸ Estas experiencias de organización socialista, aunque se sitúan en un intento por regresar a formas de vida pre-capitalistas, reflejan un intento por crear formas de vida comunitarias instituidas desde la recuperación de una visión ideal que se tenía de la sociedades campesinas e indígenas y a partir de nociones propias de la tradición socialista que estaba en plena emergencia.

Las colonias socialistas y libertarias que surgieron en el siglo XIX, fueron una de las primeras tentativas de salir y dejar de reproducir un capitalismo, en plena expansión y consolidación, desde el mundo del trabajo, es decir, teniendo como centro para organizar la nueva sociedad al trabajador y transformando la organización de la producción, la distribución y el consumo.

Los intentos por construir este tipo de comunas se extendió por todo el siglo XIX y principios del XX, sobre todo en América. Sus últimas manifestaciones se dieron dentro de los movimientos contraculturales en las décadas de 1960 y 1970. Una de las experiencias más grandes fue en Estados Unidos, en una región llamada Green Mountain, ubicada en Vermont, entre 1965 y hasta 1975 llegaron alrededor de 100 mil personas a construir comunas. La mayoría eran militantes radicales y hippies que ocuparon esta región huyendo de la represión contra movimientos como el de los derechos civiles, otros simplemente quisieron experimentar formas de vida en comunidad, entrar en contacto con la naturaleza o generar formar autogestivas de alimentación (Van Deusen, 2012).

⁷⁸ Se recurrió a la imagen que se tenía del proceso de transición del feudalismo al capitalismo, donde los burgos y las relaciones sociales que crearon los habitantes de estas llamadas ciudades libres (Kropotkin, 1989) transformaron de tal manera los modos de vida y las significaciones imaginarias sociales que nació una sociedad nueva: el mundo capitalista.

Unos pocos tenían un proyecto de lucha que iba más allá de crear las comunas y tratar de crear dentro de ellas relaciones sociales basadas en la democracia directa y el apoyo mutuo. Veían esa región como retaguardia de los movimientos radicales, algunos de ellos armados, que estaban irrumpiendo en ese momento en Norteamérica, también la veían como espacios desde donde impulsar iniciativas cooperativistas en las zonas rurales y ciudades que rodeaban las Green Mountain (Van Deusen, 2012).

La postura que conlleva el horizonte que está detrás de la apuesta por la construcción de colonias y comunas socialistas y libertarias, no reconoce el carácter auto-antagónico que está implicado en la sociedad capitalista, la alienación del hacer en trabajo abstracto, no reconoce la sociedad como auto-institución, de ahí que consideraban que bastaba —y era posible—, mediante estos experimentos sociales, aislarse de la explotación y la dominación capitalista, para crear una nueva sociedad.

En este sentido, la posibilidad de creación de espacios-tiempos no-capitalistas y no-estatales, estaba en su capacidad de vivir relaciones sociales otras, no en su facultad de aislarse del resto del mundo a partir de un territorio que sirviera como un modelo de organización ejemplar; sin embargo, gran parte de los experimentos sociales pensaban que era una cuestión de voluntad y se basaron en la creencia de que el ser humano es bueno por naturaleza. Las iniciativas de colonias socialistas dedicaron más tiempo en la negociación con los gobiernos para conseguir un territorio para llevar a cabo su experimento social, que en una labor de construcción de una nueva praxis.

Bajo una lógica estratégica totalmente distinta, que rechaza cualquier intento por salir de la sociedad capitalista, que no concibe la negociación con los gobiernos, que se sitúa en una postura de conflicto y enfrentamiento directo y abierto con los representantes y operadores directos del Estado y el capital, se configura dentro del movimiento anarquista, a fines del siglo XIX lo que tomó el nombre de la “propaganda por el hecho”. Se bautizó como “la propaganda por el hecho” lo que desde mucho antes tomó la forma de esa iniciativa, la mayor de las veces individual, de esa acción desesperada, de ese acto

de venganza redentora contra el que se identificaba como el opresor o el explotador.

Visto de modo superficial, la iniciativa de experimentos sociales de las colonias socialistas y “la propaganda por el hecho” se podrían ubicar como polos contrarios en las formas de hacer política que irrumpieron desde la constelación revolucionaria de los trabajadores. Pero si lo pensamos críticamente desde la perspectiva de una revolución social discontinua y descentralizada que apuesta por trastocar la vida cotidiana y por crear relaciones sociales no-estatales y no-capitalistas, estas dos formas de lucha conciben la dominación como algo externo, como algo que unos cuantos ejercen sobre el resto, no reconocen la dominación como un proceso donde la dimensión instituyente de la sociedad se niega y se presenta como algo extra-social y a-histórico, por tanto asumen que los trabajadores dependen de la acción y las ideas de algunos sujetos —en el caso de estas dos formas de lucha los intelectuales, los agitadores, las vanguardias— para despertar. La lógica de la propaganda por el hecho según James Guillaume —que es similar a las colonias socialistas, pero con diferentes medios— era “mostrarles lo que todas las enseñanzas teóricas no podían volver vivo y real; que había que enseñarles el socialismo por los *hechos*, haciéndoselo ver, sentir, tocar” (en Eisenzweig, 2004: 97), por tanto, bajo esta perspectiva no aparece la noción de auto-emancipación.

Desde “la propaganda por el hecho” se concretaron miles de atentados contra jefes policiales y generales, responsables directos de asesinatos contra obreros y militantes, contra burócratas de alto nivel, contra capitalistas, representantes del alto clero, presidentes, reyes, emperadores y zares a los que se les identificaba como responsables de la opresión, la represión y la explotación. Ataques contra la autoridad, encarnada en representantes del Estado y el capital, que pretendían provocar un shock en los trabajadores, para despertar un sentimiento de insubordinación y provocar momentos de insurrección. “La propaganda por el hecho” está

fundada en la idea de que los actos espectaculares y violentos —espectaculares *porque* son violentos— tienen más oportuni-

dades que la propaganda oral o escrita de llamar la atención de las masas sobre la injusticia social y sobre la buena manera de remediarla (Eisenzweig, 2004: 84).

Se trata de una forma de hacer política que contiene un carácter vanguardista, que se piensa así misma como dadora de consciencia a los trabajadores, de una consciencia que se da desde fuera y por arriba de los movimientos obreros. A pesar de que en 1881 se acordó en un congreso internacional —la Internacional Negra— adoptar “la propaganda por el hecho” como estrategia de lucha dentro del movimiento anarquista, nunca se asumió de forma generalizada, sin embargo, las consecuencias con respecto a la represión que se generó a raíz de estas acciones resultan relevantes, pues facilitaron una campaña policiaco-militar-mediática que se tradujo en leyes, cárcel, ilegalización de sindicatos y violencia contra los movimientos de los trabajadores.

En la actualidad el insurreccionalismo reproduce la misma lógica vanguardista, pues su estrategia se reduce a tener fe en que los actos espectaculares de estos grupos informales de iluminados que “ya pasaron a la acción”, va a despertar a los “oprimidos” y comenzaran a imitarlos.⁷⁹ Lo que se ha visto a los largo de la historia, con las experiencias de “la propaganda por el hecho” y el insurreccionalismo, es que se trata de una actitud de mártir y de sacrificio —cristiana— que sólo busca el reconocimiento y el prestigio mediante un acto espectacular e incendiario, donde se fetichiza el fuego, la violencia, la bomba y la piedra. Por todo esto, no obstante que los militantes de la “propaganda por el hecho” y el insurreccionalismo han intentado apropiarse de la noción de acción directa, diciendo que son los verdaderos representantes del significado de ésta, sus formas de hacer política hacen manifiesto un sentido mediador que suplanta el hacer de las colectividades en ruptura.

⁷⁹ Pero si los oprimidos o cualquier militante libertario deciden no “despertar” ni seguir a los iluminados en su campaña militarista, recibirán insultos, menosprecios y calificativos, aduciendo que cualquiera que no sea ellos —el otro— son reformistas, autoritarios, subyugados, etcétera.

Lo que destaca en el proceso instituyente de esta revolución social descentralizada y discontinua que pretendo reconstruir, no son los momentos espectaculares o los intentos de salir de la sociedad instituida, es el hacer de conflicto instituyente cotidiano y las formas de hacer política que se desplegaron desde la cotidianidad; en la constelación revolucionaria de los trabajadores crearon prácticas y significaciones desde los espacios de trabajo: de resistencia, de confrontación directa con los patrones, los policías y el ejército. Incluso hay momentos donde el antagonismo social pasa casi desapercibido, pues se hace presente sólo en el día a día de los trabajadores a partir de un comentario, de un gesto, perdiendo el tiempo, o a través de un acto de sabotaje de la producción, cada uno de estos actos de insubordinación son la mayoría de la veces imperceptibles hasta que se condensan en instantes de desobediencia generalizada.

La constelación revolucionaria de los trabajadores no implica sólo formas de resistencia, acciones de reacción y respuesta o iniciativas de autodefensa para enfrentar la dominación y la explotación, su horizonte ético-político despliega un proceso de creación de relaciones sociales no-estatales y no-capitalistas que en los momentos de antagonismo social más radical generó proyectos de autogestión de la vida —donde la auto-organización, el hacer instituyente y la imaginación se desplegaron de manera generalizada— en espacios de trabajo, en comunidades y en ciudades, dando lugar a “una institucionalización anárquica de la sociedad, es decir, la puesta en marcha de instituciones anarquistas en las que los hombres puedan vivir y crear la igualdad, la justicia, y su propia libertad” (Colombo, 1994: 47).

Las creaciones e innovaciones sociales de los trabajadores se dieron, también, en los modos de organización que instituyeron para concretar formas de lucha desde la acción directa.⁸⁰ Las sociedades mutualistas –instituidas como aso-

⁸⁰ Mediante estos modos de organización, los trabajadores hicieron manifiesto que no aspiraban a aislarse de la sociedad capitalista para evitar cualquier tipo de confrontación, que no cayeron en la fantasmagoría de las acciones espectaculares que realizaban algunos agitadores y grupos auto-denominados de vanguardia para despertar a las “masas” y “mostrarles” el camino. Los mo-

ciaciones de resistencia- y los sindicatos son dos obras de la tradición libertaria que encarnaban formas de hacer política y de lucha basadas en la acción directa y la afinidad, nociones-prácticas que surgen, también, desde el anarquismo. En Europa y América, y en países como Japón, China, Corea, Australia, Sudáfrica, etc., se convirtieron en parte de la cotidianidad de los trabajadores. Al menos hasta principios del siglo XX, se reconocían como creaciones sociales propias, con un carácter revolucionario y emancipador.⁸¹

En la década de los cuarenta del siglo XIX comienza un proceso de radicalización de las sociedades mutualistas, asociaciones que en Europa ya significaban espacios de organización de los artesanos y los primeros obreros. Las sociedades mutualistas las podemos reconocer como grupos de afinidad gremial surgidas en los propios talleres, que se nutrían sobre todo de un sentido de solidaridad entre sus miembros. En un primer momento no se concebían como espacio de lucha, ni se plantearon para entrar en confrontación con los patrones, sin embargo, las propias condiciones de explotación resignificaron a las asociaciones mutualistas.

Una evidencia del nuevo sentido de las sociedades mutualistas la encontramos en Francia durante la revolución de 1848, significación que ayudó a configurar el propio Proudhon;⁸² pues fue el “primer alzamiento de la clase obrera, totalmente separa-

dos de organización que instituyeron —asociaciones, sindicatos, organizaciones federadas, cooperativas— fueron empleados para actuar desde el antagonismo social, profundizarlo e ir más allá de la institución del dominio racional.

⁸¹ Actualmente son muchas las críticas a la forma-sindicato y al sindicalismo, Raúl Zibechi (2010) y John Holloway (2011) son un buen ejemplo de cuestionamientos radicales a esta noción y forma de hacer política, sin embargo, son críticas consecuentes con buena parte del sindicalismo que se practica desde la década de los cuarenta, sindicalismo que perdió todo su contenido revolucionario, al burocratizarse, corporativizarse y legalizarse. Deja de instituirse desde la noción-práctica de la acción directa y se convierte en un establecimiento más del Estado y un mecanismo más de dominación.

⁸² Pierre Joseph Proudhon no toma parte de la revolución de 1848 como intelectual o como vanguardia del movimiento, “fue estimulado por el ejemplo de los rebeldes. Tomó parte en el incruento ataque a las Tullerías, ayudó a construir barricadas y compuso manifiestos para la junta revolucionaria en una imprenta requisada” (Woodcock, 1979: 117).

do de los revolucionarios burgueses” (Woodcock, 1979: 120). Las asociaciones mutualistas dieron “un movimiento original en su espíritu y en su práctica, que conduce, de una organización espontánea de carácter corporativista, hacia la acción política violenta e insurreccional” (Ansart, 1973: 172). El horizonte ético-político que instituyen es “el rechazo de una desorganización, la reacción contra un desorden y la creación de un orden nuevo, orden directamente instituido por los interesados y confiado siempre al control de los mismos” (Ansart, 1973: 173).

En América, fue desde las sociedades mutualistas que se generaron las primeras iniciativas de organización, así como los primeros conflictos abiertos y huelgas de los artesanos y los primeros obreros durante toda la segunda mitad del siglo XIX. En Chile,⁸³ Argentina,⁸⁴ Colombia,⁸⁵ Brasil⁸⁶ y México⁸⁷ éstas adquirieron un carácter sumamente combativo, exigiendo la disminución de horas de trabajo y aumentos salariales, pero sobre todo, tenían la intención de crear cooperativas, como un intento de plantearse formas de trabajo autogestivas, y aunque

⁸³ En Chile las asociaciones de resistencia obreras reconocen “la existencia de la contradicción capital-trabajo, y sólo a partir de ella determina[n] los caminos a seguir para superarla tratando de demostrar que siendo la producción y las relaciones de explotación correspondientes al medio donde se desenvuelven los conflictos de clase, basta para encontrar en ese medio el método revolucionario que destruya a la misma explotación” (Julio Godio en Vivanco y Miguez, 2006: 38).

⁸⁴ En Argentina los trabajadores agrupados en asociaciones de clase, concibieron el horizonte ético-político libertario “como alternativa social y como actitud ante la vida cotidiana” (Gómez Muller, 2009: 182).

⁸⁵ En Colombia las sociedades mutualistas “llegaron a ser centros de acción política autónoma [...] [Son] los primeros antecedentes de las organizaciones sindicales del siglo XX”. Plantearon “el rechazo a la representatividad política, el desconocimiento de la constitucionalidad burguesa, las lucha contra los monopolios, el énfasis en las virtudes morales del trabajo y el desarrollo de escuelas de artes y oficios” (Gómez Muller, 2009: 63-65).

⁸⁶ En Brasil sirvieron para “dotarse de elementos de organización y lucha [...] [Desde donde desplegaron, por ejemplo] la táctica del boicot como medio de lucha” (Gómez Muller, 2009: 155-157).

⁸⁷ En México las asociaciones obreras significaron el espacio cotidiano de organización y lucha contra los patrones y el gobierno, son iniciativas basadas en la negación de la representación y fueron un medio de autodefensa del artesano ante las pretensiones capitalistas de desaparecerlos (Sandoval, 2011).

en un primer momento no se concebían las cooperativas como ruptura con la sociedad capitalista o como germen de una sociedad nueva, conllevaban en la acción directa y en la auto-organización de los trabajadores ese potencial, estaba, también, manifiesto el horizonte ético-político de crear un orden nuevo por los interesados mismos, es decir, los artesanos y los obreros.

Primero las sociedades mutualistas y después los sindicatos, se potenciaron desde el momento en que adquirió un lugar relevante en la lucha de clases —entendida como lucha contra la dominación— la noción-práctica de la acción directa; se concibió la resistencia como una confrontación directa de los trabajadores contra los opresores y los explotadores, del mismo modo, se significaron las posibilidades de creación de una sociedad no-capitalista a partir de la auto-emancipación.

La germinación de las nociones-prácticas de la acción directa y la auto-emancipación como horizontes para la creación de una sociedad otra, dieron lugar a una serie de desencuentros y diferencias, quizás la más conocida fue la confrontación que se dio en los inicios del movimiento organizado de los trabajadores, en la propia Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT) —la Primera Internacional—, entre una postura que favoreció la acción directa —anarquista y mutualista— y otra que caminó con los años hacia los partidos centralizados, las dictaduras del “proletariado” y los sindicatos burocráticos —el marxismo, más concretamente: el marxismo-leninismo.

En el año de 1872 los grupos anti-autoritarios y socialistas libertarios que pertenecían a la Primera Internacional rompieron con el ala socialista afín a Marx y apostaron por el proyecto de una revolución social mundial descentralizada, basada en la acción directa, el federalismo y la negación de cualquier forma de vanguardismo dentro de las organizaciones obreras, principios que se reflejan en la frase surgida de la propia AIT: “la emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos”.⁸⁸

⁸⁸ La internacional anti-autoritaria surgió en Saint-Imier, Suiza (en la región del Jura), donde se reunieron las secciones que decidieron salirse de la AIT a raíz de que la tendencia marxista expulsó de la Primera Internacional a la

Las secciones anarquistas del Congreso de Saint-Imier rompieron con las formas de hacer política marxistas que planteaban una Internacional estructurada mediante un órgano centralizado para tomar decisiones y tener el control de las secciones repartidas en todo el mundo, en pocas palabras, una Internacional conformada por partidos políticos verticales, con pretensiones de una revolución mundial —europea en realidad— mediada por la toma del poder del Estado por parte de las vanguardias revolucionarias de cada país. Los libertarios que crearon esta Internacional anti-autoritaria, proponían que la AIT debía estar conformada directamente por las asociaciones de los trabajadores,⁸⁹ pues una revolución social sólo era posible mediante la auto-organización y la acción directa de los trabajadores en sus espacios y desde sus tiempos.

Para los anarquistas del momento, el papel de las organizaciones revolucionarias y de los militantes socialistas era imposibilitar la reconstrucción de relaciones sociales de dominación y explotación. Bakunin pensaba que la agitación y el trabajo político de apenas unos cientos de anarquistas bastaba para ello, puesto que después de la revolución, en el proceso de crear la nueva sociedad, serían irrelevantes, se diluirán en el hacer y la dinámica de las comunidades y los trabajadores auto-organizados.

A partir del anarquismo que se instituyó durante la Primera Internacional, producto de las luchas que día a día protagonizaban desde las asociaciones de trabajadores en las fábricas, talleres y campos, irrumpen creaciones sociales que caminan en la perspectiva de esta revolución social descentralizada y discontinua, pues se sitúan en el horizonte político de la auto-

Federación del Jura, cuyos delegados eran Mijail Bakunin y James Guillaume, entre otros, además de que ésta era la sección con más militantes de la AIT. Junto a ella se unieron las secciones de España, Francia, Italia, Estados Unidos y Bélgica para crear la internacional anti-autoritaria, una organización internacional bajo los posicionamientos anarquistas del federalismo, la horizontalidad y la acción directa.

⁸⁹ La sección francesa, por ejemplo, estaba conformada por las asociaciones de trabajadores que venían de la tradición organizativa y de lucha proudhoniana. Mientras que la sección española la conformaba la Federación Regional Española, constituida por asociaciones de trabajadores de tendencia colectivista o socialista revolucionaria.

nomía a partir del hacer instituyente que camina en la perspectiva de la noción-práctica de la acción directa: el sindicato y el grupo de afinidad.

En 1868 los socialistas revolucionarios o anarquistas, entre ellos Bakunin y Guillaume, crearon la Alianza de la Democracia Socialista, una sociedad secreta que en su perspectiva político-organizativa sirvió como germen del grupo de afinidad anarquista y aportó los primeros elementos para pensar la forma-sindicato —en su sentido revolucionario—. El grupo de afinidad “resultó ser la invención organizativa más llamativa de todas las promovidas por el anarquismo” (Ferrer, 2006: 25). Además,

constituyó el modo de encuentro y de relación habitual entre anarquistas; y lo sigue siendo hasta el día de hoy. Lo característico del grupo de afinidad anarquista no residía solamente en la horizontalidad recíproca y la común pertenencia ideológica de sus integrantes, sino en la confianza mutua como cemento de contacto de sus miembros, y en su plasticidad empática. Operaba como contrapeso y alternativa a la familia burguesa y al orden laboral [...] un espacio de aprendizajes, de saberes o de oficios (Ferrer, 2006: 25).

Mientras que la forma-sindicato surge de la condensación de las formas de organización de los trabajadores en grupos de afinidad, en sociedades secretas y en asociaciones mutualistas. El sindicato revolucionario dio lugar a una nueva forma de hacer política, a un horizonte ético-político en la perspectiva de la auto-emancipación; significó un espacio de organización desde el cual resistir y crear simultáneamente una nueva sociedad (Schmidt y van der Walt, 2009).

Al instituirse el sindicato revolucionario desde la acción directa, contiene una praxis de resistencia que se piensa como una confrontación directa entre los trabajadores y los capitalistas, pero no se queda en la lucha del día a día de los trabajadores, sino que proyecta —en la lógica de que los medios son el fin— relaciones sociales que niegan la representación y la división social entre dirigentes-ejecutantes, por tanto, pone en

cuestión en la cotidianidad de la lucha de los trabajadores la dominación y la explotación; el sindicalismo revolucionario, desplegado desde la acción directa y el apoyo mutuo de los trabajadores logra romper con la falsa frontera entre demandas-necesidades de corto plazo y de largo plazo, pues el sindicalismo revolucionario dentro del mundo del trabajo, ve la realización y concreción de relaciones sociales no-capitalistas y no estatales en cada huelga, sabotaje, acto insumiso, etcétera.

En este sentido, el sindicato es una creación de la tradición libertaria (Schmidt y van der Walt, 2009), surge como espacio para hacer política desde la acción directa, donde al mismo tiempo se prefigura la sociedad por la que se está luchando, pues se practica la democracia directa, el apoyo mutuo, la descentralización, la libre iniciativa y la construcción de lo colectivo (Schmidt y van der Walt, 2009).

Para Michael Schmidt y Lucien van der Walt, desde la tradición sindical surgida en el anarquismo, se despliega la acción directa al movilizarse los trabajadores como clase en el espacio de la producción, con base en los intereses de clase, y contra el capitalismo y el Estado (Schmidt y van der Walt, 2009: 138); así, la forma-sindicato revolucionaria que se significó desde el anarquismo favorece lo que para Rudolf Rocker es la acción directa: toda forma de enfrentamiento inmediato que crean los trabajadores contra la opresión económica y política (en Schmidt y van der Walt, 2009: 138).

Esta significación imaginaria social de una revolución social internacional —que desde la perspectiva libertaria implicó la descentralización y la discontinuidad— comenzó a convertirse en una sensibilidad que recorrió cada lucha, cada instante de resistencia. Con la irrupción de la Comuna de París, en 1871, se hizo manifiesta una ofensiva de los trabajadores, no sin represión y violencia para contenerlos; esta constelación revolucionaria de los trabajadores logró arrebatarles varios derechos a los Estados y a los capitalista además de concretar varias tentativas radicales de transformación.

Es una ofensiva que se desplegó hasta la tercera década del siglo XX, en algunos lugares comenzó poco antes de la Comuna de París, como aquí en México con la insurrección de Chalco

de 1868,⁹⁰ y en otros lugares se extendió poco más, mediante intentos de reorganización, con la aparición de nuevas publicaciones y con intentos de crear coordinaciones y vínculos a nivel internacional.

Durante estas décadas se generalizó la creación de asociaciones de trabajadores —sindicatos y sociedades de resistencia— por todo el mundo: en toda Europa y América, en Asia —principalmente en Japón, Corea y China—, África —con Sudáfrica y Nigeria como dos referentes importantes— y en Australia. Dichas asociaciones adquirieron un carácter sumamente combativo y revolucionario; además, al existir durante casi todo este tiempo en la ilegalidad, incluso en la clandestinidad, el hacer de los militantes y los trabajadores, cada iniciativa, el horizonte político instituyente de las organizaciones y los posicionamientos se ubicaban desde la ruptura con la opresión y la explotación capitalista y del Estado.

Irumpieron las huelgas y los sabotajes y los enfrentamientos con esquirolas eran parte del día a día. Surgieron tentativas insurreccionales con una perspectiva libertaria en Italia, Bélgica, Portugal, España, Macedonia, Tracia, México, Brasil, la Patagonia argentina, etc., orientadas a profundizar el antagonismo social a partir de la resonancia de cada intento de revuelta e insumisión donde se pusiera en marcha la acción directa por los medios que fueran. En la Rusia zarista los atentados a los militares y representantes del Imperio se convirtieron en una actividad cotidiana.

Dentro de este contexto, es significativo el intento de concretar una huelga general internacional el primero de mayo de 1886, pues durante la huelga en Chicago para seguir esta iniciativa, ocurrió un acto de provocación del Estado al acusar a un grupo de anarquistas de aventar una bomba y atacar a la policía, hecho que ocasionó la ejecución de cuatro sindicalistas anarquistas en la horca y una represión generalizada contra cualquier cosa que pareciera anarquista.

⁹⁰ Para una recuperación de las experiencias de lucha insurreccional que los pueblos indígenas protagonizaron en afinidad con las iniciativas libertarias del momento, instituyendo un horizonte libertario que propuso la creación de una sociedad en ruptura con el capitalismo y el Estado, véase Sandoval (2011).

Este instante de lucha no sólo es significativo porque con el tiempo logró que se ganaran las ocho horas de trabajo, ocho horas de descanso y ocho horas de ocio para el movimiento de los trabajadores o que a partir de entonces cada primero de mayo signifique una intentona por hacer una huelga general internacional, sino porque instantes de lucha como éste, irrumpían en cada país, de modo descentralizado y discontinuo, con una intensidad de confrontación alto, con represión que terminaba en muertos y presos, pero sobre todo con un horizonte ético-político que iba más allá de los derechos sociales que ganaron, se trató de un proyecto revolucionario que apostaba por transformar radicalmente la sociedad en un sentido no-estatal y no-capitalista.

Durante todo este tiempo de antagonismo social, de lucha y de organización, los militantes revolucionarios y los trabajadores insubordinados y en resistencia crearon su propio pensamiento. Instituyeron nociones-prácticas y horizontes ético-políticos situados en el conflicto social. Dentro de la tradición libertaria no hubo alguien que desde fuera y desde arriba dictara la línea política correcta, tampoco había un centro director que determinara las formas de hacer política de cada espacio de lucha. Y una muestra de ello son los miles de periódicos, folletos, libros y todo el saber oral que circulaba en cada huelga, insurrección y asamblea por todo el mundo; la creatividad espontánea (Vaneigem, 1988) —o en palabras de Castoriadis (1983; 1993), la imaginación radical— que emergía en los momentos revolucionarios y de rebelión generalizada.

Que se hayan desplegado descentralizadamente los procesos de lucha y conflicto social en el mundo del trabajo en los cinco continentes, no fue por casualidad, fue una actividad deliberada que se correspondía a las formas de hacer política e iniciativas que trataban de potenciar e impulsar los trabajadores posicionados en el horizonte ético-político libertario.

En México, durante marzo de 1918, como recurso para seguir caminando y como medio para dar un último impulso a la Revolución Mexicana, en el sentido de contrarrestar el rumbo que había tomado, los libertarios de la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano (PLM) llamaron a los anarquistas y a

los trabajadores de México y el mundo a promover una revolución social internacional. Consideraban que la Primera Guerra Mundial significaba una catástrofe para los movimientos de trabajadores de los países involucrados.

Los anarquistas del PLM se expresaron contra la guerra, pues se impuso para mandar a los trabajadores al matadero; plantearon que una guerra donde los muertos los ponía únicamente la clase trabajadora, puesta una frente a la otra y defendiendo unos supuestos intereses nacionales, sólo beneficiaba a las ambiciones imperiales, coloniales y capitalistas de la sociedad del poder, para garantizar la reproducción de la dominación que se encontraba ante un momento de peligro provocado por el movimiento autónomo de los trabajadores del campo y la ciudad.

Los magonistas propusieron desplegar formas de lucha como las que experimentaron entre 1906 y 1918 en México y el sur de Estados Unidos. Compartieron su proceder dentro de la Revolución Mexicana basado en la agitación, la acción directa y la expropiación de la tierra y los medios de producción, y donde los grupos magonistas lograron dispersarse en una pluralidad de comunidades indígenas y movimientos que orientaron la acción para tomar las tierras que les habían despojado. Los grupos magonistas se diluyeron en cada intento expropiador y donde se pusiera en práctica la acción directa, por lo que lograron extender su horizonte ético-político a lugares como Oaxaca, Yucatán, Jalisco, Sonora, Coahuila, Baja California Norte, Morelos y Veracruz.

Unos años antes, justo antes de que terminara el siglo XIX, militantes anarquistas y anticolonialistas de Cuba, Filipinas, Rusia, Estado Español, Puerto Rico, Francia, Brasil, Hong Kong, Haití, Estados Unidos, Etiopía, Bélgica, China, Argentina, Japón, etc., coincidieron de manera descentralizada y discontinua en una tentativa de luchas independentistas y de liberación nacional, que tuvieron sus manifestaciones más abiertas de lucha en la insurrecciones cubana de 1895 y filipina de 1896 con la intención de generar procesos de ruptura anti-capitalistas (Anderson, 2008).

Si los magonistas y estos militantes anarquistas y anticolonialistas pudieron ver como potencia, como horizonte de posi-

bilidad, esta constelación revolucionaria descentralizada y discontinua, fue gracias a que estaban dentro de contextos como la Revolución Mexicana y las luchas por la independencia en sus territorios, como señala Benjamin (2008b: 100): “las revoluciones hacen visible la ruptura del *continuum*”. En las revoluciones se hace manifiesto lo más radical, aquello que significa ruptura, puesto que el horizonte ético-político es producto de una creatividad espontánea, debido a que el hacer-pensar es una apuesta por intentar crear tiempos de vida desde una perspectiva autogestiva. Pero, también, son momentos donde se hace manifiesta la violencia más cruda del Estado y el capital, que hacen cualquier cosa con tal de garantizar su continuidad, y en eso intervienen tanto la derecha como algunos que dicen estar impulsando la revolución, como los bolcheviques en Rusia, los estalinistas y republicanos en España o los comunistas en Bulgaria, etcétera.

Durante los momentos revolucionarios, cuando se logra la interrupción de la dominación y la explotación, emergen aspectos radicales que están latentes en las luchas y resistencias que las colectividades de obreros insumisos desplegaban en el día a día. En la Comuna de París los *communards* dispararon a los relojes (Benjamin, 2008b), como un reconocimiento de que el tiempo-reloj sirve a la dominación al imponer una sociedad subordinada a un disciplinamiento y a formas de control que niegan el tiempo vivido; al ser el tiempo-reloj, parte del proceso de alienación del hacer en trabajo (Holloway, 2011).

Con rebeliones como las de Macedonia y Tracia en 1903⁹¹ y Corea entre 1929 y 1931⁹² donde se lograron crear comunas

⁹¹ En 1903 nació el levantamiento de la Transfiguración, un movimiento revolucionario que tuvo como objetivo liberar los territorios de Macedonia y Tracia del dominio del Imperio Otomano. Fue un movimiento de liberación nacional que al mismo tiempo se planteó como un movimiento por la transformación social, no se propuso la creación de un nuevo Estado, pues los pueblos liberados no eligieron nuevas autoridades, sino que dieron marcha a un proceso de auto-gobierno. Durante esta insurrección destaca la experiencia de la Comuna de Strandzha, donde se puso en práctica el comunismo libertario, ya que se renunció a la propiedad privada y se concretaron formas de democracia directa (Khadzhiev, 1992).

⁹² Desde la lucha anti-colonialista coreana se logró concretar en la región norte de ese país, Manchuria, la Comuna de Shinmin, donde se implantaron

libertarias; con insurrecciones generalizadas como las de Bulgaria en 1923,⁹³ Brasil entre 1917 y 1918,⁹⁴ la Patagonia rebelde en 1921,⁹⁵ etc., los trabajadores intentaron autogestionarse la vida, no solamente fueron respuestas contra los peligros del fascismo, contra gobiernos totalitarios o contra la explotación y la represión en los espacios de trabajo; sino que fueron más allá, significaron intentos de ruptura, tentativas con el sentido de trastocar la dominación y la explotación, las relaciones sociales capitalistas y estatales.

Más aún, en las experiencias revolucionarias de Rusia en 1905 y 1917 (Volin, 1984), México en 1910 (Trejo, 2005) y España en 1936 (Peirats, 2006), donde se crearon formas de organizar la vida desde la perspectiva de la autogestión con los soviets, las comunidades autogobernadas y las colectividades, pues fueron más allá de las fábricas y los campos, se situaron en una práctica política y en unas significaciones que traspasaron las formas de organización del trabajo, ya que elucidaron el germen de una sociedad que se quiso radicalmente otra, creando

consejos administrativos que sustituyen las formas de organización estatales, además, se logró la autogestión de los trabajadores en el campo y los servicios públicos (Columna Libertaria Joaquín Penina, 2010).

⁹³ En Bulgaria, los anarquistas mantuvieron una hacer insurrecto por varias décadas, primero dentro de las luchas por liberación nacional, después contra el régimen fascista que se impuso en la década de 1930 y finalmente contra el estalinismo de los años cuarenta. Se trató de uno de los movimientos anarquistas más grandes que se desplegó en los planos sindical, juvenil, estudiantil y rural (Schmidt, 2008).

⁹⁴ En 1918, los trabajadores brasileños se plantearon una tentativa revolucionaria en una perspectiva libertaria, a través de una huelga insurreccional, implicó un proceso de huelga salvaje que se generalizó por diferentes partes del país, junto con organizaciones que actuaron desde los barrios (Sharkey, 2012).

⁹⁵ En Argentina, en la región de la Patagonia, se realizó una de la huelgas rurales más grandes de la historia, en un territorio donde la explotación y el desempleo se llevó hasta sus últimas consecuencias, los anarcosindicalistas impulsaron la huelga y la acción directa para mejorar sus condiciones inmediatas de vida, sin embargo, se transformó en un acto insurrecto que puso en cuestión la reproducción de las relación de explotación en las zonas donde se extendió de forma más generalizada, como en Santa Cruz. La experiencia de la Patagonia rebelde es conocido, además, por la brutalidad de la represión que el gobierno Argentino desplegó contra los trabajadores, realizando masacres de peones y asesinatos a militantes anarquistas que se contaron por miles (Bayer, 2009).

relaciones sociales de apoyo mutuo, comunitarias, autónomas, desde formas federadas, donde son tomadas en cuenta las afinidades y la libre iniciativa.

El objetivo de hacer saltar esta imagen fue dar cuenta de algunas de las significaciones y prácticas que se instituyen en esta constelación revolucionaria discontinua y descentralizada que irrumpe desde la lucha de clases de los trabajadores, se trató de mostrar los proyectos frustrados por la guerra y la represión. Intentos que sólo pudieron contenerse con respuestas desde el Estado y el capital como la Primera y la Segunda Guerra Mundial; con dictaduras, gobiernos fascistas y totalitarios de izquierda; con masacres, cárcel, asesinatos, exilio, hostigamiento y desapariciones. No obstante al ser un proceso discontinuo, todavía hay manifestaciones y significaciones que se encuentran con la constelación revolucionaria del tiempo actual, que pueden potenciarse en tanto se reconozcan y se hagan parte de la memoria colectiva de las tentativas actuales de transformación radical y de trabajo por la autonomía desde cada proyecto de autogestión.

B. 1968: la irrupción de una imagen rebelde

Durante varias décadas, el trauma de la guerra y la muerte, de la represión y las formas de control que desató el capitalismo, hizo que la creatividad espontánea y la actividad instituyente caminaran de modo latente; en este contexto el arte se convirtió en uno de los últimos reductos capaces de romper la repetición y el orden instituido.⁹⁶ El movimiento obrero entró

⁹⁶ El dadaísmo y el surrealismo, movimientos surgidos en el periodo de entreguerras, aportaron una crítica radical a la dominación desde la literatura, la pintura, la poesía, los *collage* y los montajes. Cuestionaron la civilización y el progreso desde el pesimismo como postura que pone en el centro la acción creadora-destructora (Fregoso, 2012). Estos movimientos de ruptura anticiparon la constelación revolucionaria que se hizo manifiesta en Mayo del 68, desde la perspectiva de la discontinuidad del tiempo, son parte de la revolución social actual, pues sus significaciones y sus prácticas tienen una afinidad electiva con el horizonte ético-político autónomo actual, no es casualidad que a partir de ese momento, buena parte de los posicionamientos ético-políticos creados por el movimiento surrealista hayan “encontrado en los últimos años

en un periodo de reflujo, al sindicalismo lo despojaron de su contenido revolucionario al reconocerlo dentro de la legalidad del Estado —y además, convirtiendo a sus dirigentes en parte de la burocracia—, las tentativas radicales de los últimos 100 años quedaron frustradas. Se vio que la revolución concebida sólo como “la apropiación colectiva y violenta de los medios de producción no cambia[ba] nada” (Onfray, 2008: 219); tampoco fue pertinente plantearse la revolución como

la abolición del pasado, la tabla rasa. La destrucción de la memoria nunca ha permitido construir nada durable o que valga la pena que perdure. El odio al pasado, a la Historia y a la memoria —síntomas de nuestra época crepuscular— produce espejismos, fantasmas, y periodos históricos estériles (Onfray, 2008: 220-221).

Con concepciones como éstas se obstruyeron los esfuerzos por crear un mundo nuevo sin dominación, se frustraron los proyectos autogestivos que irrumpieron desde el mundo del trabajo, desde la lucha de clases; sin embargo, esos tiempos vividos de ruptura, ese potencial emancipador no se perdió en la memoria rebelde y marginal, no se trató de un esfuerzo inútil; en los gestos, en los actos espontáneos, en el arte, en una contracultura insumisa se mantuvieron vivas las imágenes rebeldes que sólo emergieron en un momento de insubordinación e insurrección generalizados que se extendió descentralizadamente por buena parte del mundo y que en el calendario lo podemos ubicar en 1968. Es un momento en el cual

los estudiantes se rebelan contra todo nuestro modo de vida, que ellos rechazan las ventajas de esta sociedad tanto como sus males, y que aspiran a un modo de vida radicalmente nuevo: a un mundo donde la competencia, la lucha de los individuos unos contra otros, el engaño, la crueldad y la masacre ya no tengan razón de ser (Marcuse, 2008: 67).

numerosos reflejos en la de ciertos movimientos de oposición y crítica al capitalismo globalizador” (Navarro en Grupo Surrealista Madrid, 2005: 9).

En 1968 “el inmenso potencial creador de la sociedad comprimido y silenciado por el capitalismo burocrático explota” (Castoriadis, 2009: 70), y como señala Cornelius Castoriadis, “el personaje central de la obra [...] no tiene antepasados entre los clásicos. Encarna la juventud, estudiantil, pero no sólo esa” (Castoriadis, 2009: 101), también las mujeres, los obreros desbordando los sindicatos, los inmigrantes, etc. Los 1968 de todo el mundo no se pueden reducir a “un problema puramente universitario. En la calle había jóvenes que levantaban barricadas y que se organizaban para manifestar su rechazo a toda una sociedad” (Cohn-Bendit, 2008: 35). Fue

una lucha estudiantil que ataca no sólo a las estructuras perimidas de la Universidad, sino a todo un orden social, donde la prosperidad y la cohesión tiene por fundamento el incentivo de la explotación, la competencia brutal y una moral hipócrita (Marcuse, 2008: 67).

Mayo del 1968 es un momento que “se encuentra en ruptura o en desnivel con respecto a las causalidades: es una bifurcación, una desviación de las leyes, un estado inestable que abre un nuevo campo de posibilidades”, significa un “acontecimiento irreductible a los determinismos sociales, a las series causales” (Deleuze, 2007: 213). Es un punto de asociación de la constelación revolucionaria que se instituye desde el mundo del trabajo, desde la acción directa y la lucha de clases de los trabajadores del campo y la ciudad, y de la constelación revolucionaria de los marginales, donde

el plano inclinado de la revolución es, en la dialéctica de lo parcial y de la totalidad, el proyecto de construir la vida cotidiana en y por la lucha contra la forma mercantil, de manera que cada estadio concreto de la revolución represente su conclusión final. Ni programa máximo, ni programa mínimo, ni programa de transición, sino una estrategia de conjunto basada en los caracteres esenciales del sistema a destruir (Vaneigem, 1988: 288).

Durante este momento de insubordinación se da una nueva potencialidad a la revolución social descentralizada y discontinua que camina en el sentido de la autonomía, logra crear una grieta en la alienación capitalista,

donde la jerarquía entorpecía la intersubjetividad, no queda nada: entre los padres y los hijos, el marido y la esposa, el profesor y los alumnos, los jóvenes y los viejos, el patrón y los obreros, los hombres y las mujeres, el jefe de Estado y los ciudadanos, el poder del derecho divino se ha derrumbado (Onfray, 2008: 216).

A pesar de que el horizonte ético-político -la significación imaginaria social y la práctica instituyente- que se promovió en cada una de las constelaciones revolucionarias fue diferente, el trabajo por la autonomía, la praxis de la acción directa y la autogestión lograron un devenir discontinuo, con momentos manifiestos y otros latentes. Sin embargo, lo que se aporta a partir de la constelación revolucionaria de los marginales, aquellos que “se niegan a dejarse integrar en esta sociedad” (Marcuse, 2008: 71), es que desde la

voluntad de vivir, deseo desenfrenado, pasión del amor, amor de las pasiones, fuerza del miedo y de la angustia, hinchamiento del odio y diluvio de la rabia de destruir [...] De esta conciencia aún marginal es de dónde debe partir la larga revolución de la vida cotidiana, la única poesía hecha por todos (Vaneigem, 1988: 211).

El acto revolucionario que irrumpió durante el calendario de 1968, un hacer pensante que se ensayó y se extendió de modo descentralizado en el mundo, fue una “invitación a poetizar la existencia, revolucionar la vida cotidiana, producir el arte inyectándolo en la realidad, aspirar a la confusión de la ética contemporánea con la estética de vanguardia y promover el urbanismo lúdico” (Onfray, 2011: 149). Irrumpieron en diferentes partes del mundo rebeliones e instantes de auto-organización que hicieron explícito que el rechazo de “un sistema autoritario

y jerárquico que silencia toda oposición radical, es el de negarse a ser los sirvientes de ese sistema” (Action, 2008: 77).

Jóvenes, estudiantes, obreros, mujeres, entre otros, partieron de las necesidades e intereses propios, desde los tiempos y espacios en los que cada quien estaba situado, para luego desbordarlos, cuestionarlos y negarlos. Fue un instante de rebelión generalizada en antagonismo y lucha con la escuela, los sindicatos corporativos, el patriarcado, la sociedad del espectáculo, el arte y la cultura burguesas, el consumismo, la familia y el Estado/capital. Implicó un grito donde los jóvenes dijeron:

nos negamos a ser los eruditos amputados de la realidad social. Nos negamos a ser utilizados en provecho de la clase dirigente. Queremos suprimir la separación entre trabajo de ejecución y trabajo intelectual y de organización. Queremos construir una sociedad sin clases (Movimiento 22 de marzo, 2008: 82-83).

En 1968 las vanguardias, los partidos de izquierda y los sindicatos fueron desobedecidos. Pues, las experiencias vividas durante este tiempo revelan la

contradicción fundamental de la sociedad capitalista burocrática [...] El conflicto central en torno al cual se ordenan todos los otros se devela como el conflicto entre dirigentes y ejecutantes. La contradicción insuperable que organiza el desgarramiento de esa sociedad (Castoriadis, 2009: 72).

La lucha, la imaginación y la creatividad que se generó en las universidades, las escuelas, los barrios, las barricadas y las calles significaron un “deseo de liberar los cuerpos [que] supuso una furia libertaria que escogió la jerarquía como objetivo prioritario a minar, socavar, destruir” (Onfray, 2011: 150). Cada uno de esos espacios y tiempos desplegaron tentativas de auto-gobierno y autogestión en la vida cotidiana, es decir, en la relación con la pareja, con los amigos, la familia, los compañeros de trabajo y escuela, con los vecinos. Las colectividades en ruptura que se instituyeron durante este tiempo se plantearon

formas de vida distintas, y rechazaron “una vida que es sólo una guerra por la existencia, se [negaron] a integrarse en lo que los ingleses llaman el *Establishment*, porque ya no [era] necesario” (Marcuse, 2008: 71).

Durante un breve tiempo “el funcionamiento de las instituciones capitalistas burocráticas, perfeccionado por siglos, se encuentra bloqueado” (Castoriadis, 2009: 69). Se logra un salto fuera de la continuidad de la dominación y la explotación. Para Deleuze (2007: 213), “fue un fenómeno de videncia, como si una sociedad viese de repente lo que tenía de intolerable y viese al mismo tiempo la posibilidad de algo distinto”. Por tanto, podemos resumir que “la metafísica de la destrucción asociada a la obra de Mayo no ha dejado de atacar el trípode reaccionario Trabajo-Familia-Patria” (Onfray, 2011: 151).

En Francia, “el movimiento de estudiantes revolucionarios propaga a través del país la impugnación de la jerarquía, y comienza su demolición allí donde parecía sobreentendida: en el dominio del saber y de la enseñanza” (Castoriadis, 2009: 70). Se logra por primera vez “que en una sociedad capitalista burocrática moderna ya no la reivindicación sino la afirmación revolucionaria más radical [estalle] ante los ojos de todos y se [propague] por el mundo” (Castoriadis, 2009: 70).⁹⁷

En otros países como “España, en Inglaterra, en Brasil, en Lovania, por toda Europa y en todo el mundo los estudiantes enfrentan en la calle a las fuerzas del orden burgués” (Action, 2008: 78). Su horizonte es “quebrantar el orden existente” (Action, 2008: 78); por ejemplo en “Alemania... Aquellos que luchan contra la Universidad capitalista se encontraron al lado de aquellos que luchan contra explotación capitalista” (Action, 2008: 79), y en general en toda Europa “la juventud estudian-

⁹⁷ Cabe destacar los logros que alcanzaron los movimientos en lucha durante la huelga general que impulsaron en Francia: las “mujeres de los huelguistas establecieron la distribución de verduras directamente del productor al consumidor”, también, “los surtidores de gasolina han sido requisados y la gasolina distribuida bajo control de los huelguistas”; en este sentido, “los trabajadores han demostrado que pueden tomar en sus manos y organizar ellos mismos los servicios públicos, sociales y los medios de producción” (Comité de acción del IV Arrondissement, 2008: 81).

til, obrera, rechaza el futuro que le ofrece la sociedad actual, rechaza la desocupación cada vez más amenazante, rechaza la Universidad de hoy que sólo brinda una formación ‘ultraespecializada’, carente de valor” (Action, 2008: 80).

En Latinoamérica, y concretamente en Guadalajara, un lugar que pudiera parecer que tuvo poca relevancia con respecto a movimientos como los de Francia o la misma Ciudad de México, “la reacción movilizadora de los estudiantes de Guadalajara [...] se hizo evidente y [pública] dos años después, en 1970-71, cuando emergió un poderoso movimiento estudiantil y desde los barrios de la ciudad que lograría derrotar a la FEG”⁹⁸ (Sandoval, 2012b: 17). Significó un movimiento que enfrentó, y tuvo que recurrir para ello a la autodefensa armada, el autoritarismo gubernamental estatal y federal y la violencia de la FEG (Topete, 2012: 25).

Para los jóvenes de Guadalajara, en el impulso rebelde del 68, dicho por uno de sus protagonistas, “aprendimos a conspirar, a organizarnos clandestinamente para cumplir con las tareas de propaganda” (Topete, 2012: 27). Fue una lucha que desembocó en el “planteamiento de la lucha armada como única alternativa para la liberación de los pueblos [...] ésta era la única alternativa de participación política para el movimiento revolucionario en aquel momento” (Topete, 2012: 27). En México hace falta una historia a contrapelo del 68, que mire en las brigadas, en los comités de escuelas, en los barrios, en los jóvenes en antagonismo con el autoritarismo, porque

del 68 tenemos la memoria indeleble del sacrificio de los jóvenes del Tlatelolco, así como los testimonios de algunos de los actores. Pero del 68 se nos ha olvidado algo, precisamente lo más importante, justo lo que se quiso ahogar a sangre y fuego: el estallido de rebelión, de vitalidad, de creatividad,

⁹⁸ La Federación de Estudiantes de Guadalajara, FEG, fue un grupo corporativo, paramilitar y represor que sirvió en la política de contrainsurgencia del Estado contra la izquierda socialista en las décadas de los sesenta, setenta y ochenta, además funcionó para controlar a los estudiantes de la Universidad de Guadalajara y de varias universidad del occidente. Actualmente los principales dirigentes de la FEG dominan la Universidad de Guadalajara.

de —en otras palabras— imaginación que de pronto sacudió a un país autoritario, hipócrita, mortecino y encerrado en sí mismo (Topete, 2012: 26).

Lo que se extiende por el mundo durante este periodo, que abre una constelación revolucionaria, y que trae momentos de lucha y experiencias de más atrás al crear afinidades con sus significaciones y formas de hacer como con el romanticismo, el dadaísmo, el surrealismo, la crítica al trabajo del movimiento anarquista, etc., es que “a través de esas crisis se encuentra instalada cada vez la cuestión de la organización total de la sociedad” (Castoriadis, 2009: 72), logra transformar “tanto la relación social de fuerzas como la imagen que la población hace de las instituciones y de las personas” (Castoriadis, 2009: 71).

En otro sentido, Michel Onfray en disonancia con parte del planteamiento de Castoriadis, pero aun así con cierta complementariedad considera:

la crítica al capitalismo sobre la base del principio libidinal y libertario, a través del individuo, cuya fecha de nacimiento es indiscutiblemente Mayo del 68. Con este mes mítico y los acontecimientos que lo caracterizan, la mística de izquierda completa y culmina la formulación de su empresa de descristianización (Onfray, 2011: 146-147).

Aunque en ambos autores está como base la cuestión de la autonomía, Castoriadis (2009: 70) fija la mirada en “la gestión autónoma y democrática de las colectividades por ellas mismas” en el ámbito de la propia educación y en los propios barrios, al menos por un corto tiempo; mientras que Onfray se instala en

el individuo que se presenta en Mayo del 68 [el cual] se define menos por su relación con el trabajo, la familia, la patria, la sociedad y el Leviatán, que por la relación consigo mismo. La autonomía, en sentido etimológico, es decir, la capacidad de ser para sí su propio fin, su propia causa y su propia razón, aparece como la búsqueda esencial de todo individuo que se sienta involucrado por los acontecimientos de esta época (Onfray, 2011: 149).

Sin embargo, ambos autores logran hacer manifiestas las “sustanciales aportaciones del radicalismo, el humor, la ironía y la subversión” (Onfray, 2011: 149). En este sentido, afín a la noción de Castoriadis, podemos considerar 1968 como un momento donde se interrumpe el *continuum* “porque un sector de la sociedad atacó al régimen apuntando a objetivos radicales y por métodos de acción directa; porque la generalización de las huelgas dio una dimensión nacional y global a la crisis, planteando objetivamente la cuestión del poder” (Castoriadis, 2009: 100).

Sin embargo, el impulso anti-estatal, el cuestionamiento a la jerarquía, a la división de las sociedad entre dirigentes y ejecutantes que caracteriza el año de 1968, se pretendió detener con la imposición del neoliberalismo y el supuesto triunfo de la democracia liberal. Al hacer pensante rebelde se le quiso domar con el conformismo de la ciudadanía y la democracia representativa; a la autogestión con la postura hipócrita de quitarle los filos al capitalismo; a la acción directa con la mediación de las organizaciones no gubernamentales.

Buena parte de la energía rebelde y del contenido de ruptura se contuvo; nuevamente algunos que se decían parte de los movimientos y que decían mantener una postura crítica y radical, contribuyeron a esto, entraron a los parlamentos, crearon partidos para tomar el poder por medios electorales, estructuraron organizaciones verticales y para mediatizar las luchas, le apostaron a la reproducción del sistema en los mismos términos que los políticos profesionales y los burócratas. No obstante, “aunque un acontecimiento sea contrariado, reprimido, recuperado, traicionado, no por ello deja de implicar algo insuperable [...] apertura de lo posible” (Deleuze, 2007: 213), pues “la negatividad de Mayo del 68, si por ventura es detectable, sólo lo es en la medida en que su obra está aún por realizar, en que no ha sido culminada” (Onfray, 2011: 153).

Este instante insurrecto aporta una energía rebelde potencial, pues creará una constelación con las luchas y resistencias que le siguen en el tiempo, a partir de la explicitación de la contradicción irreductible de la sociedad, la contradicción entre dirigentes y ejecutantes, contradicción que por momen-

tos se ocultó bajo el conflicto de clases que rigió en la constelación revolucionaria de los trabajadores.

Durante 1968 se generaliza la capacidad instituyente del colectivo anónimo, y su capacidad de pensar desde lo por-ser, es decir, desde el proyecto de autonomía, ya que “lo posible no preexiste al acontecimiento sino que es creado por él. Es cuestión de vida [...] crea una nueva existencia, produce una nueva subjetividad” (Deleuze, 2007: 213-214); son, en otras palabras, significaciones imaginarias sociales que se van instituyendo en cada lucha que se sitúa en ruptura con el Estado y el capitalismo.

Pensar en la insurrección juvenil de 1968 no admite una actitud contemplativa, exige ante todo “acabar, concluir un trabajo aún no terminado” (Onfray, 2008: 216). Exige profundizar las grietas en la alienación que se pudieron observar en “la escuela, la fábrica, la oficina, el taller, el dormitorio, la casa, la universidad, y muchos más” (Onfray, 2008: 216-217). Exige seguir caminando en la perspectiva revolucionaria donde “la reestructuración del individuo debe pasar por una reestructuración del inconsciente (cf. la construcción de los sueños)” (Vaneigem, 1988: 205).

A partir de la noción de revolución de la vida cotidiana, de la revolución como poesía, como inversión de perspectiva, de la revolución aquí y ahora, que los anarquistas ya habían defendido y proclamado, y que vuelve a surgir durante este instante insurrecto, es que logramos reconocer esa revolución social discontinua y descentralizada que

se encarna en situaciones múltiples en los lugares donde se la moviliza: en su familia, su taller, su oficina, su pareja, en su casa, bajo el techo familiar, en cuanto un tercero queda implicado en una relación, por todas partes (Onfray, 2008: 222).

Una revolución que se proyecta “hacia la edificación de una sociedad paralela, opuesta a la sociedad dominante y a punto de remplazarla; o mejor aún, hacia la constitución de micro-sociedades coaligadas, verdaderos focos de guerrilla en pugna por la autogestión generalizada” (Vaneigem, 1988: 289). Así, el horizonte ético político y las formas de hacer políticas que

se instituyen apuestan por la creación en el día a día de nuevas relaciones sociales, nuevos modos de vida, nuevas temporalidades y nuevos espacios que hagan existir ese mundo nuevo no-capitalista y no-estatal.

C. Constelación de luchas anticapitalistas en el ahora-tiempo

Con el movimiento de insubordinación que irrumpió en 1968, se configura la primera imagen dialéctica que da lugar a una nueva constelación revolucionaria, esta vez impulsada desde sujetos marginalizados por el capitalismo: las mujeres, los pueblos indígenas, los migrantes, los jóvenes. Es una constelación rebelde que se ha dado a saltos, de modo discontinua, dispersa por todo el mundo, y se ha hecho manifiesta en una pluralidad de haceres no-estatales y anticapitalistas, que van desde la defensa del territorio contra el despojo, la defensa del medio ambiente, la lucha contra el patriarcado, la contracultura y la lucha contra el colonialismo, hasta proyectos de autogestión de la vida —en barrios, comunidades y familias.

En la década de los setenta emergieron contraculturas que se plantearon formas de expresión de ruptura y construyeron proyectos que proponían situarse al margen y en antagonismo con lo instituido; desde principios de 1990 resultan significativas las experiencias de lucha radicales que nacieron desde América Latina, particularmente, la insurrección indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, levantamiento que tiene una significación que se instituye en el mismo sentido, en las dimensiones y resonancias para la configuración de horizontes ético-políticos y formas de hacer política en la perspectiva de la autonomía, que la insurrección juvenil de 1968. Podríamos decir que todavía no hemos visto todo el potencial de las insurrecciones de 1994 y 1968, junto con el rizoma de revueltas y movimientos que surgen entre 2006 y 2011. Sus experiencias todavía tienen mucho que aportar para los movimientos anticapitalistas del tiempo del ahora, pues su hacer-pensar anticapitalista y antiestatal sigue desplegando y creando resonancias en el antagonismo social actual.

Al interior de esta constelación revolucionaria, resulta significativa la emergencia del anarquismo, sólo comparable con la presencia que tuvo dentro de los movimientos de los trabajadores entre 1870 y 1936.⁹⁹ Pero donde mejor se manifiestan las afinidades electivas del anarquismo con los movimientos anticapitalistas actuales, es con la autonomía zapatista que desde 1994 y hasta la fecha camina en las comunidades indígenas rebeldes de Chiapas, las iniciativas autónomas del movimiento anti-globalización a partir de 1999, el ¡Que se vayan todos! argentino de 2001, la insurrección indígena boliviana entre 2000 y 2003, la Otra Campaña zapatista, la comuna de Oaxaca en 2006, la insurrección griega que se extiende desde 2008 hasta el día de hoy, los movimientos anti-autoritarios del norte de África, la revueltas de jóvenes, estudiantes y migrantes en Francia, Ucrania, Islandia e Italia, que desde el 2010 se hicieron manifiestas y se mantienen en lucha hasta la fecha, además de las rebeliones más recientes en España, Estados Unidos, Londres, Chile y Eslovenia.

Las afinidades no son gratuitas, estos son algunos sujetos sociales e instantes que, desde el ahora-tiempo, siguen desplegando y nutriendo la revolución discontinua y descentralizada que se significa desde la acción directa, la auto-organización y la autogestión, que trabaja por la autonomía, sólo que ahora son movimientos que han desbordado el mundo del trabajo. Como señala Graeber:

los movimientos anarquistas o inspirados en el anarquismo crecen por todas partes; los principios anarquistas tradicionales -autonomía, asociación voluntaria, autoorganización, ayuda mutua, democracia directa- se pueden encontrar tanto en las bases organizativas del movimiento de la globalización como en una gran variedad de movimientos radicales en cualquier parte del mundo (Graeber, 2011: 9).

⁹⁹ En 1968 irrumpe el anarquismo de nueva cuenta, sin embargo, no se puede comparar con el momento actual en el que “el anarquismo ya ha ocupado sobradamente el lugar que el marxismo tenía en los movimientos sociales de los años sesenta” (Epstein en Graeber, 2011: 9).

Son el colectivo anónimo que mediante sus acciones y las significaciones imaginarias sociales que instituyen, crean condiciones y potencialidades en la perspectiva de una sociedad autónoma (Castoriadis, 1998; 2006). Si reconocemos que la sociedad es auto-institución, que la sociedad son las instituciones imaginarias sociales y el magma de significaciones imaginarias sociales que los sujetos sociales creamos a partir de las dimensiones de lo instituyente y lo instituido (Castoriadis, 1993); entonces se hace manifiesta la pertinencia de la revolución de la vida cotidiana, de la revolución como devenir revolucionario de los movimientos que en los últimos años se posicionan contra la dominación, la explotación, el despojo, la represión y el desprecio.

Los movimientos anticapitalistas están construyendo, en los instantes de su lucha, instituciones y significaciones que permiten dar rienda suelta a una revolución desde una lógica que rompe con las pretensiones de la toma del poder estatal, para situarse en la creación de otras relaciones sociales, que van en el sentido de la autonomía como proyecto. En afinidad con John Holloway,

los movimientos anticapitalistas están poniendo la cuestión del cambio radical en términos de la confluencia no estructurada de luchas desde abajo, el caminar juntos de las luchas particulares. Este caminar juntos es visto en términos de formas organizativas sin estructura formal y habitualmente temporales (Holloway, 2011: 228)

Al condensar las experiencias de organización y antagonismo, las prácticas y formas de resistencia de los movimientos en imágenes dialécticas, y al hacer convivir en una constelación las imágenes de los diferentes movimientos y sujetos que se auto-organizan de modo horizontal y hacen política desde la acción directa, podemos mirar el devenir revolucionario, descentralizado y discontinuo, del proyecto de autonomía en el mundo.

Ha sido una revolución social descentralizada y discontinua, pues se trata de movimientos que emergen en diferentes lugares y temporalmente de modo discontinuo, que no tienen

un centro dirigente que rija las prácticas y el horizonte político-organizativo, pero que están creando desde abajo y en silencio grietas en la sociedad heterónoma. Para los movimientos anticapitalistas del tiempo actual “no importa tanto hasta qué punto estos grupos logren o no sus objetivos inmediatos, pues lo realmente importante es que están creando redes que son un muy valioso recurso para la movilización popular” (Scott, 2012).¹⁰⁰

Mediante las imágenes dialécticas, también, podemos ser capaces de vincular el ahora-tiempo (Benjamin, 2008a) de conflicto social con ese pasado marginal y oculto que interrumpió el *continuum* de la dominación. Se vincula la lucha anti-neoliberal de los ocupas-indignados con la Internacional anti-autoritaria del siglo XIX; el zapatismo del EZLN con el movimiento magonista, el movimiento anarquista dentro del mundo del trabajo con el punk. Se encuentra mediante la creación de una constelación dialéctica —desde afinidades electivas— cada instante, sujeto y experiencia donde se haya imaginado y caminado en la perspectiva de la revolución social de la vida cotidiana, de esa revolución social que se instituye desde tiempos vividos contra la dominación y por la autonomía. Hacer coincidir el ahora-tiempo de antagonismo social, los tiempos vividos de los movimientos anticapitalistas del presente con el pasado de insubordinación, al mismo tiempo, da vitalidad y actualidad a lo acaecido, así como potencia y despliega el hacer no-estatal y no-capitalista del tiempo del ahora.

Las formas de hacer política y las significaciones que hoy están instituyendo los movimientos anticapitalistas hacen manifiestas las afinidades, los vínculos descentralizados y las relaciones de reciprocidad que despliegan y crean la revolución social que se enfrenta a la heteronomía —al patriarcado, al

¹⁰⁰ Sin embargo, habría que destacar una cualidad del sindicalismo revolucionario y el anarcosindicalismo, de la forma-sindicato que se instituye desde la acción directa, el apoyo mutuo y la autogestión. La cualidad para que cada acto de sabotaje, cada huelga, cada gesto contra el patrón, cada asamblea, contuviera y potenciara la sociedad sin clases por la que se luchaba, en este sentido, las luchas por las mejoras inmediatas en las condiciones de trabajo, no eran un fin en sí mismo, implicaba una condensación de experiencias, saberes, prácticas y nuevas relaciones sociales que de tanto en tanto, lograron convertirse en insurrecciones y rebeliones generalizadas.

colonialismo, a la explotación, al despojo y a la opresión—. Son los pueblos indígenas desde sus relaciones comunitarias, los jóvenes desde la contracultura y las mujeres desde la creación de otras relaciones cotidianas, quienes abren e impulsan esta otra forma de hacer la revolución social.

A diferencia del “mundo tradicional del movimiento obrero, de los sindicatos y de los partidos revolucionarios [que] es evidente que está fuertemente dominado por los hombres, las mujeres juegan un papel mucho más obvio en la nueva ola de luchas anticapitalistas”, pues contribuyen “en la apertura de una nueva concepción de lo que significa la lucha, las formas de organización, el concepto del tiempo y del cambio” (Holloway, 2011: 240). La revolución silenciosa y cotidiana de las mujeres contra el patriarcado, un hacer que tiene implicada la creación de nuevas relaciones sociales en el día a día, es un ejemplo del rumbo y la forma de la revolución social que camina en un sentido anticapitalista en el presente.

En la imagen de la constelación revolucionaria del tiempo actual irrumpen sujetos que habían sido ocultados bajo categorías como proletariado, sujetos creadores de prácticas-nociones como acción directa, apoyo mutuo, descentralización y autogestión. Sujetos sociales que instituyen formas de hacer y pensar que ponen en evidencia que

el cambio social no es producido por los activistas, por más importante que pueda ser —o no— el activismo en este proceso. El cambio social es más bien el resultado de la transformación apenas visible de las actividades cotidianas de millones de personas (Holloway, 2011: 13).

Los pueblos indígenas hacen estallar el triunfo de la democracia liberal y el neoliberalismo con las protestas de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) en 1992 y con el levantamiento armado del EZLN en 1994. Aportan saberes y experiencias para las luchas indígenas de esta última década, entre ello que “la fuerza de esta *otra política* reside en la superación de la separación entre la ética y la política” (Holloway, 2011: 40).

En Bolivia entre 2000 y 2003 los pueblos aymaras y quechuas se insurreccionaron contra el despojo de la naturaleza, contra la privatización del agua y el gas. Desde los barrios y las comunidades, los cortes de ruta y las barricadas, se puso en cuestión la reproducción del Estado y el capital. Mediante las asambleas y la auto-organización comunitaria, familiar y vecinal volcada para la resistencia se crearon formas de hacer política de acción directa, pues el movimiento luchó por sí mismo para la satisfacción de sus demandas y desde sus propios intereses. No sólo era una lucha contra la privatización, sino por la autogestión de sus recursos naturales.

A pesar de que en todo el proceso estaban presentes partidos como el Movimientos al Socialismo de Evo Morales y sindicatos como la Central Obrera Boliviana, las formas de organización descentralizadas de los pueblos y los barrios, la dispersión-discontinuidad en las iniciativas y los ritmos de la resistencia imposibilitaron la imposición de una dirigencia que dictara los rumbos del movimiento.

En los momentos de conflicto social y en los espacios locales se crearon tiempos y relaciones sociales autonómicas, por instantes se experimentó otra forma de vida, que ha quedado en la memoria colectiva de los pueblos como una significación imaginaria social, como una constelación de saberes que se condensan con sus historias de resistencia, y que están a su disposición como potencialidad, como energía social que en cualquier momento puede ponerse en movimiento.¹⁰¹

Simultáneamente y sin una aparente conexión, en Argentina, en el año de 2001, irrumpió un movimiento conformado por jóvenes, desocupados, precarios, mujeres y clases medias al grito de ¡Que se vayan todos! Se trató de una revuelta contra la sociedad heterónoma, contra la burocracia que despojó al país al privatizarlo y entregarlo todo, al imponer las política-econó-

¹⁰¹ Para romper con las nuevas formas de control y opresión que se impusieron en Bolivia, a partir de la imposición de un gobierno progresista como el de Evo Morales, que sólo ha servido para obstruir el hacer anti-capitalista de los pueblos por medio de políticas asistenciales, corporativas y de cooptación, operadas por ONG y por antiguos dirigentes de organizaciones y movimientos asimilados por el Estado.

micas que dictaban los organismos financieros internacionales. Los barrios, las familias, los cortes de ruta y las barricadas significaron el lugar desde donde se desplegó la acción directa de los sujetos en movimiento. Los partidos y los intelectuales se vieron una vez más desbordados por una dinámica social que no pudieron controlar y mediatizar.

Los gobiernos que caían uno después del otro, estaban desconcertados ante la inutilidad de la represión y el estado de sitio; la descentralización y la irrupción simultánea y discontinua de las iniciativas fueron el medio de autodefensa del movimiento; además, de que la apuesta en los primeros momentos del movimiento piquetero fue no exigir al gobierno que resolviera sus necesidades, sino apostar por la autogestión y por la generalización de iniciativas autonómicas en los barrios, en las fábricas y las escuelas.

La revuelta argentina potenció el despliegue autogestivo de los trabajadores. Ante el cierre de las fábricas optaron por tomarlas y ponerlas a trabajar sin patrones, en los barrios los comedores populares y las hortalizas colectivas significaron formas de sobrevivencia creadas por los propios vecinos y colectivos desde una perspectiva comunitaria y de apoyo mutuo.

Buena parte del horizonte ético-político de los movimientos que han surgido en la primera década del siglo XXI, se potencia e inspira en las formas de hacer política zapatistas. En su experiencia de autonomía en la salud, educación, trabajo y auto-gobierno. En México se despliegan experiencias como la del Congreso Nacional Indígena (CNI), un espacio de encuentro y organización de los pueblos indígenas del país, que han protagonizado en los últimos años experiencias de autodefensa como las de la policía comunitaria en Guerrero, las guardias comunales de Ostula y Cherán para cuidar los territorios de los que pretenden despojarlos y contra la violencia del narcotráfico. Experiencias de autonomía como la de los pueblos wirraritas, yaquis y ñahñus que autogestionan su territorio y sus recursos con un respeto a la naturaleza.

Y es desde el horizonte político-organizativo magonista y comunitario de los pueblos indígenas de Oaxaca, a partir del encuentro de iniciativas de lucha anticapitalista como la Otra

Campaña zapatista, las decenas de organizaciones autonómicas, del sindicato de maestros en huelga, y de una pluralidad de organizaciones políticas de todas las tendencias de izquierda, que se condensa un momento insurreccional en 2006 la Comuna de Oaxaca. Las comunidades de ese estado y los barrios de la capital como respuesta a la represión y a una serie de agravios de parte del gobierno estatal de Ulises Ruiz, crean la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), espacio de organización y lucha desde donde despliegan un instante de insubordinación generalizada que pone en cuestión el *continuum* de dominación por algunos meses.

Mediante la organización barrial, comunitaria y el sindicato de maestros se dispersó en la ciudad y las comunidades la toma y uso autogestivo de los medios de comunicación, desde las barricadas se crearon formas descentralizadas de autodefensa, había asambleas y protestas a cada rato. Durante la comuna, lo habitantes de la ciudad de Oaxaca se auto-gobernaron, en cada barrio y en diferentes plazas y parques se instituyeron espacios de deliberación horizontal basadas en el apoyo mutuo y la acción directa, que lograron incluso, durante este instante de desobediencia, acabar con los robos y las agresiones cotidianas que se daban al interior de los barrios, la mayoría de ellos provocados por la propia policía.

Se recurrió a la asamblea y a la creación de formas de comunicación diferentes; se hicieron radios comunitarios, se tomaron las radios comerciales y la televisión. Se creó una forma de enlace y vinculación que imposibilitó que los grupos partidarios de izquierda estalinista controlaran el movimiento. Además, los pueblos indígenas construyeron una relación de apoyo mutuo y reciprocidad para que la ciudad pudiera mantenerse por tantos meses insurrecta, se mandaban alimentos y rotaban las personas en las barricadas y en los lugares ocupados.

Hasta ese año la mayoría de las revueltas generalizadas se situaban en América Latina, como la de los estudiantes secundarios de Chile, que desde el 2006 hasta la segunda mitad del 2012, siguen un caminar discontinuo en lucha contra el sistema de educación capitalista y contra la continuidad, en esta supuesta democracia electoral, de las instituciones y las leyes de

la dictadura. En el momento de mayor repliegue de los movimientos en Chile —sólo los mapuches mantenían su resistencia de siglos por su territorio—, los pingüinos salieron a las calles, se auto-organizaron desde grupos de afinidad para enfrentarse al Estado como lo hicieron en 2011 y 2012 nuevamente.

La resistencia de los estudiantes chilenos va más allá de la crítica a las condiciones en que se impone la educación, no es sólo una crítica a la educación privatizada y al servicio de las empresas. Se cuestiona la dominación y el capitalismo en su conjunto al recurrir a la acción directa, a la descentralización y al tratar de construir otras formas de hacer política desde la cotidianidad de sus barrios y escuelas.

En el 2008, en Grecia, como respuesta rabiosa al asesinato de un adolescente anarquista, estalló un movimiento insurreccional que tiene al borde de la quiebra a ese país. Pues de acuerdo con Holloway, el caso griego es un claro ejemplo de que

somos nosotros, y no los capitalistas, la causa de la crisis. El capital es una relación de subordinación; conduce a la subordinación de todos los aspectos de nuestra vida a la lógica del capital. Si está en crisis, lo está debido a nuestra insubordinación (Holloway, 2011: 274).

Muestra de ello es que Grecia ha contagiado la crisis con ese ánimo antagonista a varios países europeos, en este sentido, se entiende que “la crisis es una explosión del no caber, de no encajar debido a que los seres humanos no encajan en las exigencias de la producción de valor, es la manifestación dramática de este no encajar” (Holloway, 2011: 275).

Grecia, también es significativo por la presencia del movimiento anarquista, pues desde décadas anteriores estaba presente en los barrios con ocupaciones y en las universidades a través de la lucha estudiantil. Sus prácticas se hacían presentes en cada protesta callejera, en cada lucha contra la brutalidad policiaca; la acción directa y los grupos de afinidad aparecían de tanto en tanto, donde el conflicto social se hacía manifiesto; fue una labor de hacer resonar las formas de hacer política libertarias, que después de varios años, permitió a los jóvenes

insubordinados por la violencia policial y a los trabajadores desobedientes de los sindicatos y ante sus condiciones de vida precarias que el neoliberalismo venía imponiendo, recurrir al horizonte político-organizativo del anarquismo.

En 2008, la resonancia y difusión de las prácticas anarquistas que desde los años setenta se hacían presentes en cada instante de conflicto, se las apropiaron los jóvenes furiosos por el asesinato de su compañero y amigo. Se dispersaron miles de grupos de afinidad por toda Grecia, de jóvenes, estudiantes, inmigrantes, mujeres, trabajadores, desocupados, atacando las comisarías y los símbolos del Estado y el capitalismo; se enfrentaron en las calles, mediante barricadas y piedras, con la policía y los grupos fascistas. Desobedecieron y se hartaron del conformismo demócrata liberal de los adultos y las burocracias de izquierda de los partidos y sindicatos.

Desde entonces la cotidianidad de ese país se trastocó, irrumpieron huelgas salvajes de los trabajadores al margen de los sindicatos. Las universidades y escuelas fueron ocupadas y convertidas en espacios de organización y reflexión crítica. Los barrios se llenaron de ocupaciones y zonas temporales autónomas en los parques y lugares en desuso por el capitalismo. Los desocupados tomaron y pusieron en funcionamiento los espacios de trabajo que cerraron los patrones y de los que habían sido despedidos. A partir de la experiencia griega se puede reconocer que los movimientos que se instituyen desde la acción directa, logran crear un horizonte ético-político que nutre una concepción de la revolución social desde la idea de que “vivir ahora el mundo que queremos crear con sus prácticas sociales y relaciones correspondientes rompe la separación instrumental de los medios y el fin: el medio es el fin” (Holloway, 2011: 49).

En Grecia comienzan a proyectarse experiencias de autogestión, que son el lugar donde se viven y crean nuevas relaciones sociales, anti-estatales y anticapitalistas. Y esa potencia rebelde e insurrecta se ha ido extendiendo de modo descentralizado y discontinuo a toda Europa.

En Francia y Alemania los inmigrantes y jóvenes marginales queman automóviles para demostrar su cuestionamiento a la propiedad privada. En Islandia la sociedad se levantó contra la

precariedad y contra el intento del Estado de pagar las deudas de los bancos y los capitalistas. En Ucrania los estudiantes se auto-organizaron en grupos de afinidad e hicieron política desde la acción directa para rechazar la privatización de la educación. En Londres los jóvenes queman la sociedad de consumo y se enfrentan a la brutalidad policíaca; los estudiantes actualizan la crítica situacionista de la sociedad del espectáculo con frases como:

En 1789 los proletarios eran necesarios porque había trabajo que hacer.

En 1989 hay trabajo, pero solo porque hay proletarios.

Después de todas las críticas al trabajo hechas por trabajadores, lo importante ahora es la supresión del trabajo.

Mientras que en España la ruptura fue con la democracia representativa, aún y con todos los esfuerzos de las ONG y los ciudadanos progresistas por mediatizar el movimiento. Cuando el movimiento del 15-M se extendió a los barrios y fue más allá de la ocupación de las plazas, se hizo difícil de ver para los ojos liberales y los intentos de cooptación. Se planteó la extensión de experiencias cooperativistas, la ocupación como forma de negar la propiedad privada, así como la ruptura con la educación capitalista, para convertir las universidades en un lugar para el pensamiento rebelde y crítico.

El movimiento del 15-M del Estado Español y el movimiento okupa de Estados Unidos, que para Scott significan un

un movimiento espontáneo, que empezó con 200 ó 300 personas, y luego mucha gente de Cleveland, San Francisco y muchas ciudades más comenzaron a imitarlos; ésta es la clase de cosas que nadie podía haber predicho, nadie puede organizar estas revueltas, pero cuando suceden se debe saber tomar ventaja de la situación. Estas cosas nacen de forma espontánea y nadie de nosotros sabe qué forma tomarán (Scott, 2012).

Se inspiran en una serie de rebeliones y luchas que se han convertido en claves para la constelación revolucionaria descentralizada y discontinua del tiempo del ahora, las revueltas anti-au-

toritarias y contra la precariedad del norte de África y los países árabes. Donde la ocupación de plazas, la creación de comités barriales, la emergencia de la mujeres en los procesos de organización y confrontación, abren un horizonte para la autogestión y la acción directa, crean grietas en la dominación estatal y religiosa. Y se vinculan con las otras miles de luchas del mundo para crear una constelación de saberes, prácticas instituyentes y significaciones que nutren el proyecto de autonomía hoy.

Lo que destaca —algunas imágenes dialécticas que irrumpen a modo de relámpago— en este rizoma de movimientos y rebeliones, es la incorporación y actualización de una pluralidad de prácticas y formas de organización que el anarquismo ha desplegado desde mediados del siglo XIX; la acción directa, la horizontalidad, la descentralización, la autogestión y los grupos de afinidad, además, de la noción de que “los medios deben ser acordes con los fines” (Graeber, 2011: 13).

La aportación de saberes e historias de los pueblos indígenas para la creación de formas de auto-organización comunitarias, asamblearias y de consenso, donde la familia, las mujeres y los niños adquieren protagonismo para imposibilitar la creación de relaciones entre dirigentes y ejecutantes. Junto a esto se ha extendido la idea de que “aquí no hay pureza, sino un rechazo común a la lógica cohesiva del capitalismo y el intento de crear algo diferente” (Holloway, 2011: 27).

Está caminando una revolución social donde el objetivo no es tomar el palacio de invierno, sino que implica una práctica instituyente que hace grietas en la dominación al crear otras relaciones sociales y proyectos autogestivos, donde “la validez y la necesidad de nuestra rebelión no dependen de su futuro” (Holloway, 2011: 85).

Esta revolución social es discontinua, no tiene un centro ni una cúpula. Está en todas partes donde se recurra a la acción directa y a la insubordinación. Será de largo plazo y en silencio —aunque se manifieste mediante barricadas y cortes de ruta—. Y no tendrá un momento triunfal, ni estatuas o desfiles, pues implica la creación de un magma de significaciones imaginarias sociales y de una hacer instituyente que elucide una sociedad autónoma.



SEGUNDA PARTE

Irrupciones libertarias en el tiempo actual



I. Horizonte libertario y zapatismo. Tierra, comunidad y autonomía

Cuando el rebelde se enfrenta a la opción de elegir entre varios caminos, mira más lejos y mira dos veces: mira que esas rutas llevan al mismo lugar, y mira que al lugar donde quiere ir no hay camino. Entonces el rebelde, en lugar de angustiarse [...] empieza a construir un camino nuevo.
Subcomandante Insurgente Marcos

Cuando el rebelde topa con la Silla del Poder (así, con mayúsculas), la mira detenidamente, la analiza, pero en lugar de sentarse va por una lima de ésas para las uñas y, con heroica paciencia, le va limando las patas hasta que, a su entender, quedan tan frágiles que se rompan cuando alguien se siente.
Subcomandante Insurgente Marcos

Una imagen de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y de las comunidades indígenas en rebeldía se puede construir si condensamos dos dimensiones desde las que se instituyen sus formas de hacer política y de organización, así como su horizonte ético-político, el cual ha estado en movimiento a lo largo de los años: el fuego y la palabra —que contiene tanto los momentos de silencio como cuando se habla hacia fuera, hacia la sociedad— (Muñoz, 2003). A lo largo de los años estas dos dimensiones se van superponiendo, no es un proceso lineal, además, están determinados por el proceso político-organizativo de los pueblos en resistencia, que para el EZLN significan la columna vertebral del movimiento (Muñoz, 2003).

Desde los orígenes del EZLN y previamente con la organización que nutre su primer núcleo de militantes, las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), el silencio es su forma de caminar, la conciben tanto para garantizar su sobrevivencia y evitar la represión, como para evitar el protagonismo y el exhibicionis-

mo, cuestiones que muchas veces reflejan más la necesidad del prestigio revolucionario, que un trabajo para crecer y para hacer resonancia del proyecto político que se propone. Para las FLN y durante los primeros 10 años del EZLN, el silencio era una necesidad para crecer sin ponerse en la mira del Estado, de ahí que tampoco recurrieran a acciones violentas para hacerse de recursos económicos. El silencio fue la forma de caminar y de hacer política de las FLN, para lograr crecer y convertirse en una fuerza capaz de ponerse al servicio del pueblo en una lucha de liberación nacional.¹⁰² Después del alzamiento de 1994, el silencio ha significado momentos para la reorganización, para crear y recrear las iniciativas político-organizativas —hacia lo interno de las comunidades en rebeldía como hacia afuera con los movimientos y colectivos de México y el mundo—, así como para enfrentar la guerra de contra-insurgencia. Hasta antes de 1994, hacia la sociedad el silencio primo sobre el hablar, aunque no hacia lo interno de los pueblos, donde la palabra, la escucha, las preguntas y la auto-reflexión fueron el eje desde donde se caminó el proceso de auto-organización de los pueblos.

El fuego está presente en la historia tanto de las FLN como del EZLN. Durante toda la existencia de las FLN, los primeros 11 años del EZLN y en los primeros momentos del alzamiento, el eje del fuego es predominante, toda la vida organizativa y política de los militantes —bases de apoyo, milicianos e insurgentes— estaba centrada en prepararse para la guerra. La dimensión del fuego no tiene que ver sólo con los momentos de combate directo con el Estado, como el de 1994,¹⁰³ significa todo el tiempo dedicado, el esfuerzo, sacrificio y trabajo cotidiano que hicieron posibles el alzamiento de 1994, pues como lo han señalado los propios militantes del EZLN y de las FLN, todos sus recursos los conseguían a partir del trabajo propio; puesto que la adquisi-

¹⁰² Las Fuerzas de Liberación Nacional sostenían: “no se trata de manifestar nuestra inconformidad, sino de apropiarnos de la ajena y tras un proceso de lucha constante, lenta, silenciosa, hacer que afloren en toda la población, para que con actos eficaces destruya las causas que la provocan” (FLN, 2003: 66).

¹⁰³ O el de 1974, cuando las FLN deciden atacar el campo de entrenamiento que tenía el ejército norteamericano en Chiapas. Una acción que realizaron, sin disparar un solo tiro, para expulsar a los agentes norteamericanos (Yáñez, 2003).

ción de armas, de casas de seguridad, de todo aquello que en el del día a día garantizaban la sobrevivencia de la organización se obtenía de una manera autogestiva.

Cabe aclarar que la significación de la dimensión del fuego no se mantiene siempre igual, pues el EZLN en su relación, aprendizaje y escucha de los pueblos indígenas dejaron atrás la carga vanguardista que contenía su horizonte ético-político, para dar lugar a una organización de auto-defensa creada por y para los pueblos, por tanto, se instituyen como un ejército que quiere dejar de ser un ejército. O en palabras anarquistas como el pueblo en armas

La dimensión de la palabra se transforma en el hablar y preguntar a la sociedad de una manera más evidente a los pocos días del levantamiento del 1994, en el encuentro con la gente que salió a las calles a gritar alto a la guerra; así como los zapatistas habían escuchado a los pueblos indígenas y a partir de ahí replantearon sus formas de hacer política, nuevamente demostraron su capacidad de escuchar, junto con la plasticidad y el anti-dogmatismo de su praxis y de su pensamiento. Desde ese momento, como los zapatistas lo han señalado una y otra vez, el eje de la palabra ha sido predominante en las iniciativas político-organizativas que ha generado, sin embargo, no ha desaparecido la otra cara de la dimensión: el silencio, ni la dimensión del fuego (Muñoz, 2003).

Desde la dimensión de la palabra han demostrado por la vía de los hechos las formas de hacer política otras que constituyen su proyecto de vida basado en la autonomía, pues se ha desplegado una práctica que niega la toma del poder, que rechaza cualquier pretensión de vanguardismo, que promueve espacios de encuentro y diálogo que no hegemonicen ni homogenicen, sino que desde el reconocimiento de la alteridad se impulsen iniciativas de lucha y organización instituidas desde el respeto, el reconocimiento, la solidaridad y la escucha.

Como los propios militantes del EZLN lo han contado, ellos surgen como “un grupo de iluminados que llega desde la ciudad para liberar a los explotados y que se encuentra con que, más que iluminados, confrontados con la realidad de las comunidades indígenas, parecíamos focos fundidos” (SCI Mar-

cos, 2003b: 10). La historia, los saberes, la cultura y las formas ancestrales de resistencia de los pueblos indígenas transformaron el sentido del EZLN,

lo que en 1984 era una guerrilla revolucionaria de corte clásico (levantamiento armado, las masas, toma del poder, instauración del socialismo desde arriba, muchas estatuas y nombres de héroes y mártires por doquier, purgas, etcétera, en fin, un mundo perfecto), para 1986 ya era un grupo armado, abrumadoramente indígena, escuchando con atención y balbuceando apenas sus primeras palabras con un nuevo maestros: los pueblos indios (SCI Marcos, 2003b: 10).

La capacidad de escucha del EZLN, el caminar-preguntando zapatista, permitió que dejaran de ser “una guerrilla aislada en la clandestinidad de la selva, [pues ya] eran batallones guerrilleros” (Yáñez, 2003: 65). Pero sobre todo, dejaron de ser un grupo vanguardista que orienta todas sus energías a la toma del poder; durante todos esos años de trabajo cotidiano en silencio desde las comunidades en resistencia se estaba forjando una forma de hacer política que recuperaba la tradición de lucha de los pueblos indígenas desde la Conquista, que actualizaba y recreaba las luchas e insurrecciones indígenas de la segunda mitad del siglo XIX y durante la Revolución Mexicana donde anarquistas e indígenas caminaron juntos en un proyecto por tierra y libertad, pero además, que ha innovado formas de pensar y hacer que han nutrido, hecho resonancia y potenciado el proyecto de autonomía y las posibilidades de emancipación, de ruptura con las relaciones sociales estatistas y capitalistas.

Las raíces del zapatismo del EZLN son múltiples, es una constelación de saberes e historias de lucha que recoge aspectos de los más heterodoxos, pero no se queda ahí, no los reproduce tal cual fueron o son, no los copia, sino que los recrea en función de sus particularidades y necesidades; de ahí que es clara la influencia —y seguramente la más importante— que aportan los pueblos indios al horizonte zapatista, nutren un nuevo lenguaje que permite imaginar y comenzar a luchar por eso que no existe, pero que al nombrarlo comienza a germinar; las formas de orga-

nización comunitarias facilitan prácticas basadas en la democracia directa, el consenso, la asamblea y lo colectivo.

El EZLN mantiene parte de la mística militantes de las FLN, una mística que la diferenciaba de todas la guerrillas que existieron en la década de los setenta en México, pues

imprimió un contenido ético a la lucha de liberación, que propuso revolucionar primero las conciencias, incrementar su mística militante, sin importar el tiempo que llevase hacerlo, ni las privaciones y sacrificios que fuesen necesarios; privilegió el trabajo político sobre cualquier otro; descartó el uso de la fuerza para obtener recursos y organizó la vida de los rebeldes insurgentes y de los pueblos que los apoyan con una nueva moral (Yáñez, 2003: 61).

Esta postura militante se puede condensar en la idea de las FLN que dice que “antes que propaganda, organización; antes que acción, preparación; antes que enfrentamiento, disciplina” (en Yáñez, 2003: 62). Pensaban, además, que “las labores pequeñas [...] son los pasos que hacen correr a las FLN, son indispensables, forman la disciplina y sin ellas las acciones más riesgosas son imposibles de realizar” (FLN, 2003: 66); por tanto, se refleja la postura que se mantiene con los zapatistas de que “en la vida cotidiana es necesario vivir acordes a una mística militante [...] debe tener en cuenta hasta los más sencillos detalles de la convivencia entre sus filas” (Yáñez, 2003: 64).

Tanto en las FLN como en el EZLN ética y política caminan juntas, son inseparables, “los enemigos [...] los más difíciles de erradicar, los tenemos dentro de nosotros mismos, son de origen subjetivo, es decir, pensamientos y costumbres que han llegado como producto de nuestra formación” (Yáñez en Petriche, 2003: 61). Al mantener una postura antimilitarista, Fernando Yáñez en entrevista con Blanche Petriche, comenta que en las FLN estaba la consigna de que “más vale pocos pero disciplinados y conscientes” (2003: 55). La disciplina significaba “discreción y cumplimiento” (FLN, 2003: 66); en este sentido, “esmerarse en realizar el trabajo pedido, única medida de nuestra moral y disciplina” (FLN, 2003: 66). La disciplina, la moral y la discreción

van unidas puesto que “la discreción es la mejor protección que poseemos [...] ser discretos en todas partes, sin excepción, no hablar de más, ni hacer de más” (FLN, 2003: 66).¹⁰⁴

En las cuestiones de estrategias de lucha, los zapatistas siguen la perspectiva del núcleo, que en las FLN es “la concepción de crecer en silencio y no dejar de realizar el trabajo político que permitiera el crecimiento aun en las condiciones más adversas y donde no había límite en el tiempo que tomase realizar ese trabajo” (Yáñez en Petriche, 2003: 57). Aunque en un origen esta labor tenía un sentido vanguardista, los zapatistas lo hicieron de un modo tan congruente que se terminó transformando la organización en función de las necesidades e intereses de los pueblos que se incorporaron a la lucha zapatista. El EZLN cumplió al “incorporar a todo nuestro pueblo: he ahí el objetivo político importante de nuestra militancia” (Yáñez, 2003: 61) de las FLN, lo que tal vez no se sabía previamente, es que esto iba a significar una transformación radical de la organización.

Otra cuestión clave que mantienen los zapatistas del EZLN es el carácter autogestivo en su organización, que proviene de la postura de que “para el mantenimiento económico de nuestra organización, cada uno de nosotros aportaremos una cantidad mensual que será entregada por los conductos debidos; ese dinero será producto del ingenio y del trabajo de cada militante, sin recurrir a la violencia” (FLN en Yáñez, 2003: 62). Este aspecto refleja el horizonte ético-político que reconoce que “sólo con nuestros esfuerzos, nuestra capacidad para sobreponernos y asimilando las experiencias adquiridas, podremos vencer cualquier dificultad” (FLN, 2003: 66).

Desde otro lugar lo que refleja la lucha de los zapatistas y de las comunidades en rebeldía es una relación de afinidad con el anarquismo, que en México deviene desde la década de 1860. La afinidad entre el horizonte anarquista y el horizonte de lucha de los pueblos indígenas por instantes se ha hecho

¹⁰⁴ Esta actitud y forma de hacer se quiso mantener y trasladar incluso a la experiencias del Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), cuestión que genero experiencias contradictorias, ya que a pesar de que se pensó en el sentido de evitar protagonismos, significó, también, la reproducción de formas verticales de organización durante ciertos momentos.

manifiesto y se ha convertido en una constelación de lucha por la autonomía y por la recuperación del territorio, reconocido como colectivo donde se condensan la historia y los saberes de insubordinación, apoyo mutuo y de vida comunitaria.

Esta relación de afinidad recuerda la insurrección de Chalco de 1868, la experiencia de lucha y autonomía de los zapatistas de Morelos y su Ejército Libertador del Sur, así como el pensamiento anarquista-comunista-comunalista de los magonistas. En ninguno de estos momentos hubo una relación utilitaria de uno u otro lado, ni tuvo que supeditarse uno al otro, mucho menos uno le dio la consciencia y las ideas al otro; se creó una relación de complementariedad donde cada horizonte de lucha se potenció, el anarquismo en México resignificó su pensamiento y se nutrió de tiempos vividos de lucha y de un sentido anti-colonial, que permitió que durante estos instantes el horizonte libertario se convirtiera en un hacer y un pensar instituyente.

En el caso de los zapatistas del EZLN, su irrupción en 1994 impulsa y da un nuevo sentido a las iniciativas libertarias que estaban surgiendo, no sólo en México sino en todo el mundo, los vincula con otros movimientos que también encuentran un lugar en el horizonte autónomo que hacen manifiesto los zapatistas. Con su insurrección interrumpen el *continuum*, pues aportan nuevas esperanzas, demuestran que una vida sin dominio no es algo sólo del pasado, sino que cada instante contiene sus propias posibilidades de emancipación. Los zapatistas y las comunidades en resistencia le volvieron a dar vida y visibilidad al horizonte ético-político que como en 1868 y 1910 en México, 1919 en Ucrania y 1936 en España planteaba que esas posibilidades emancipatorias están en la autonomía, en la ruptura con las formas de organización basadas en la relación dirigentes-ejecutantes para posicionarse en un sentido anticapitalista y autogestivo.

El horizonte zapatista y la autonomía en los hechos que han logrado construir los pueblos indígenas en rebeldía, a través de los municipios autónomos, las Juntas de Buen Gobierno, los Caracoles, es decir, en su proceso de auto-gobierno donde han creado formas anticapitalistas de hacer política y han generado formas autogestionarias de trabajo, educación, justicia, y salud está, no sólo, en el mismo sentido de las experiencias

revolucionarias y emancipatorias de los últimos 145 años, que han apostado por un tiempo de vida sin dominación ni explotación, sino que ha sido una de las experiencias, donde este modo de hacer y pensar ha durado más años y donde se ha involucrado en su realización una cantidad importante de pueblos y comunidades.

A. La práctica zapatista. Mandar-obedeciendo y auto-organización de los pueblos

La insurrección de los pueblos zapatistas surge en el contexto y contra lo que ellos han llamado la Cuarta Guerra Mundial, que significa una guerra total contra toda la humanidad. En este sentido, la decisión que tomó el EZLN y las comunidades indígenas que lo conforman de levantarse en armas y declararle la guerra al Estado mexicano, no se puede entender sólo como una salida ante el cierre de todas las opciones políticas dentro de los límites del Estado, fue, también, un ejercicio de autonomía que sólo se puede comprender en un contexto de despojo y de intento de exterminio de los pueblos indígenas por parte del capitalismo; en un principio tomaron en sus manos el control de cómo querían morir, si seguían muriendo de hambre y de enfermedades curables o morían luchando por un mundo donde quepan muchos mundos.

Esta Cuarta Guerra Mundial, al igual que sus antecesoras, mantiene las tres constantes, reconocidas por los zapatistas, que implican las guerras mundiales para garantizar la dominación capitalista: “una de éstas es la conquista de territorios y su reorganización [la segunda] constante en las guerras mundiales es la destrucción del enemigo [y la] tercera constante es la administración de la conquista” (SCI Marcos, 2003c: 1-2).

En la etapa actual donde la “concepción teórica que da fundamento a la globalización es lo que nosotros llamamos neoliberalismo” (SCI Marcos, 2003c: 3), las tres constantes de la guerra: la conquista y reorganización, la destrucción del enemigo y la administración de la conquistas, que se imponen para garantizar la dominación sobre el otro, tiene ahora como enemigo a

la humanidad. La Cuarta Guerra Mundial está destruyendo a la humanidad en la medida en que la globalización es una universalización del mercado, y todo lo humano que se oponga a la lógica del mercado es un enemigo y debe ser destruido (SCI Marcos, 2003c: 3).

La insurrección zapatista es el despliegue de la autonomía a través de la autodefensa y de la reivindicación de la autodeterminación, es el pueblo en armas luchando por la dignidad,¹⁰⁵ pues no mira si va o no tener ventaja militar sobre los dominadores, tampoco se levanta para convertirse en el nuevo amo, se trata de rebelarse contra el dominio, la explotación y el despojo, “el alzamiento zapatista de 1994 [...] mostró la necesidad y posibilidad de una nueva forma de hacer política, sin aspirar a la toma del Poder y sin posiciones vanguardistas” (EZLN, 1997: 2-3).

El EZLN es un ejército otro, que se parece más al propio Ejército Libertador de Sur, al Ejército Insurreccional Anarquista de Ucrania, a las milicias libertarias durante la Revolución Española y a las milicias anarquistas y anticolonialistas de Macedonia y Tracia —cada una de estas iniciativas de autodefensa significan el pueblo en armas auto-organizado, donde el horizonte es la emancipación y la autonomía— que a las guerrillas marxistas-leninistas cuya existencia se justifica en función de un proyecto orientado a la toma del poder político. Las experiencias libertarias, comunalistas y anti-colonialistas junto con la del EZLN son ejércitos otros porque a pesar que durante los enfrentamientos militares se decide que una parte de los combatientes sean quienes tomen las decisiones, el peligro de

¹⁰⁵ En este aspecto las relaciones de afinidad entre el horizonte anarquista y la lucha zapatista se hacen manifiestas nuevamente, puesto que toda expresión armada que ha tenido el movimiento libertario a lo largo de la historia ha tomado la forma de un acto de autodefensa del pueblo. Tanto en la experiencia zapatista como en los diferentes momentos en que el anarquismo optó por este medio de lucha no existe una lógica militarista, de la violencia por la violencia, mucho menos una estrategia basada en la idea de que el fin justifica los medios; sino que es el pueblo en armas desplegando esa política prefigurativa que los instituye, se insurreccionan para interrumpir el *continuum* de dominación y para defender y potenciar las relaciones e instituciones otras que ya han comenzado a existir en los instantes de lucha.

la jerarquía se ve permanentemente imposibilitado, cuestionado, obstruido y trastocado, incluso por medio de la ironía y la crítica para que no destruyan el proceso de auto-organización de los pueblos. Los zapatistas plantean que

a lo que nos dedicamos es a cuestionarlo todo, incluso a nosotros mismos. A cuestionar nuestros pasos, por qué armados, por qué la lucha armada, por qué todo lo que ustedes han visto aquí y no otra cosa. También esto es parte de nuestro cuestionamiento, porque tenemos que reafirmarlo con ustedes y reconocerlo: nosotros somos un ejército y un ejército es lo más absurdo que hay porque es recurrir a la fuerza de un arma para tener razón (SCI Marcos, 2003c: 20).

La forma de hacer política que configura al EZLN, es lo que después nombran como el caminar-preguntando y el mandar-obedeciendo, el primero niega y rompe con las formas vanguardistas de hacer política, perspectiva que ve a los pueblos como menores de edad sin capacidad de auto-organizarse y tomar sus propias decisiones; el segundo rompe y niega las formas verticales y jerárquicas de organización, trastoca la relación dirigentes-ejecutantes que es la base del dominio y de la existencia del capitalismo y su Estado.

Los mismos zapatistas han dicho que “el principal acto fundacional del EZLN fue el aprender a escuchar y hablar” (SCI Marcos, 2003b: 11). Eso transformó su horizonte y los forzó a tener que abrir nuevos caminos de lucha, así como a reencontrarse con algunos caminos en desuso que habían sido despreciados por las posturas políticas vanguardistas y estatistas, por considerarlos pre-políticos y no centrados en la toma del poder.

Aprender a escuchar permitió “construir otra forma de hacer política, y que su andamiaje principal es la ética, otra ética [...] [que implica] estar siempre en disposición de aprender y hacerlo” (SCI Marcos, 2007a: 5-6). Desde 1994, el EZLN no ha dejado de plantear la necesidad de

construir o reconstruir otra forma de hacer política, una que otra vuelta tenga de espíritu de servir a los demás, sin intere-

ses materiales, con sacrificio, con dedicación, con honestidad, que cumpla la palabra, que la única paga sea la satisfacción del deber cumplido (EZLN, 2005: 27).

Estas formas de hacer política otras se configuran, también, a partir de una relación distinta con el pasado, crean una relación abierta con la historia a través de la memoria, con la tradición de los oprimidos; para los zapatistas del EZLN “nombrar lo ausente, es uno de los modos de avivar la memoria que se dirige también hacia adelante” (SCI Marcos, 2007a: 1). El punto de partida de esta otra política es el “no sé” (SCI Marcos, 2007a: 6), pues desde ahí se desprenden las nociones-prácticas del “respeto al otro, a la otra” (SCI Marcos, 2007a: 6), de “estar al servicio de una causa materializada” (SCI Marcos, 2007a: 6), además, de que una “gran causa que nos motiva no inhibe o subordina causas de todos los tamaños, sino que precisamente en ellas se materializa” (SCI Marcos, 2007a: 6); asimismo, como un medio de poner en cuestión de manera cotidiana cualquier atisbo de dogmatismo el asomarnos “a lo desconocido con la misma capacidad de admiración que se tiene ante algo nuevo” (SCI Marcos, 2007a: 6).

Un momento en el que podemos mirar esta otra política zapatista es en la capacidad para reconocer a los sujetos emergentes que se hicieron visibles al poco tiempo del alzamiento zapatista de 1994, pues lejos de hegemonizarlos u homogeneizarlos, se encontraron con ellos desde la alteridad. Comentan los zapatistas que en 1994 recibieron una oleada de gente que quiso conocer su experiencia de lucha, en el instante en que se encontraron vieron que “hay de todo, hay [...] hay son un desmadre, termino diciendo para insistirme en que no había concepto científico alguno que definiera mejor la pluralidad que había entrado por asalto en territorio rebelde” (SCI Marcos, 2003b: 13-14).

Cuestión que muestra uno de los puntales de las formas de hacer política emergentes en el movimiento zapatista, que se está poniendo en práctica tanto en el territorio rebelde zapatista como en las iniciativas que se han impulsado hacia fuera, en todo el país y en el mundo. Cada uno de los momento donde se propicia el encuentro y el dialogo, se instituyen desde el

respeto al otro que en otro lado resiste en su ser otro [...] que se puede aprender todavía mucho de ese ser otro, y sabiduría para no copiar sino producir una teoría y una práctica que no incluyan la soberbia en sus principios, sino que reconozca sus horizontes y las herramientas que sirven para esos horizontes (SCI Marcos, 2003a: 14).

La capacidad para caminar desde la alteridad germinó dentro de los pueblos indígenas en su resistencia por seguir siendo otros, más porque ciertas dimensiones de su existir otro están en contraposición con múltiples aspectos de la sociedad capitalista, como el hecho de que no consumen, no tienen una relación mercantil con la naturaleza, mantienen relaciones sociales basadas en lo colectivo y lo comunitario, “su lucha no es por tomar el poder. Su lucha es porque los reconozcan como pueblos indios, que reconozcan que tienen el derecho a existir, sin convertirse en otros” (SCI Marcos, 2003c: 14).

La negativa de los zapatistas a la toma del poder, sitúa las formas de hacer política otras en un espacio-tiempo diferente, en la vida cotidiana, pues cuando se articula con su caminar en silencio, con el caminar-preguntando, el mandar-obedeciendo, con el rechazo del vanguardismo, irrumpe la necesidad de una práctica política que ponga “atención y dedicación a las cosas pequeñas y a las grandes, las superficiales y las profundas” (SCI Marcos, 2007a: 7), se evita la pretensión de dar línea a los demás, pues se reconoce la capacidad auto-organizativa de los sujetos y se ponen en cuestión cualquier pretensión de verdad absoluta.

Las formas de hacer política zapatistas se instituyen desde la indeterminación y desde la provisionalidad, no se busca crear un modelo que se aplique en todo momento y lugar, ni siquiera en la experiencia que llevan a cabo en territorio zapatista se han dejado de mover y auto-transformarse, es claro su devenir desde los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas y los Aguascalientes hasta los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno. En este sentido, la significación de las prácticas políticas zapatistas y su horizonte ético-político es ser “un puente, somos la correa de transmisión de un herencia al otro heredero que es el que le va a seguir” (SCI Marcos, 2003c: 19),

pero este puente no es “para que el mundo cambie, sino para que siga habiendo gente que luche porque cambie” (SCI Marcos, 2003c: 20).¹⁰⁶

En las comunidades rebeldes de Chiapas es donde más se han desplegado estas formas de hacer política y de auto-organización, donde se ha podido observar cómo se ha trastocado la vida cotidiana —por ejemplo, el machismo— y se han creado nuevos modos de vida; sin embargo, el EZLN no se ha quedado sólo ahí, ha intentado generar iniciativas político-organizativas encaminadas a que se construyan y vivan esas otras formas de hacer política en otras regiones del país, e incluso en otras partes del mundo.¹⁰⁷

Algunas de estas iniciativas fracasaron porque nunca faltaron personas o grupos que quisieran hegemonizar a los demás, que se quisieran poner en una situación de dirigentes y como los encargados de dar la línea política —línea política que siempre estaba en contraposición con el horizonte ético-político zapatista, aún y con que algunas de estas personas y grupos quisieran imponerse en nombre y justificándose desde los principios zapatistas—. Iniciativas como la Convención Nacional Democrática y el Movimiento de Liberación Nacional no pudieron caminar quizás por lo poco que se conocían las formas de hacer política zapatistas, quizás por la presencia de personas

¹⁰⁶ En este aspecto siguen una política que se planteaba en las FLN, pues se decía que al ser una lucha que tenía muchas dificultades e iba tener momentos adversos, donde incluso podía solamente quedar un persona en pie, entonces la formación ética y política que se daba dentro de la organización forjaba la idea de que esa persona debía continuar la lucha y la organización, tenía la responsabilidad de reconstruir todo. En ellos existe una afinidad con el movimiento libertario, pues cada militante anarquista piensa desde esta perspectiva, considera que en un movimiento que tiene como horizonte crear un modo de vida otro, que rompe con la relaciones dirigentes-ejecutantes, no se ve determinado por los aspectos cuantitativos, pues mientras exista alguien que sigan caminando desde el horizonte anarquista, éste seguirá existiendo y las posibilidades de revolucionar el mundo se mantendrán abiertas.

¹⁰⁷ En buena medida el EZLN potenció en todo el mundo lo que se ha nombrado como el movimiento anti-globalización, y que no fue sino la condensación de una pluralidad de luchas anticapitalista que emergieron durante toda la década de 1990, que lograron generar esfuerzos en común gracias a los espacios de encuentro y dialogo que impulsaron los zapatistas como el Primer Encuentro Intergaláctico por la Humanidad y contra el Neoliberalismo.

y grupos que estaba acostumbradas y querían que los demás se subsumieran a sus proyectos y métodos de hacer política.

Sin embargo, destacan dos iniciativas impulsadas por los zapatistas, donde se promovió la puesta en práctica de otras formas de hacer política, y donde una pluralidad de personas, colectivos y comunidades asumieron el trabajo de construcción de estas otras formas de hacer política, de crearlas y recrearlas desde la vida cotidiana y desde los momentos de lucha y resistencia, donde trataran de vivir acordes con ese horizonte ético político en el proceso de auto-organización individual y colectiva; estas experiencias son la del Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN) y la de la Otra Campaña.

El FZLN surge, a raíz de una propuesta de los zapatistas del EZLN, como una organización política no partidista y no vanguardista; en su origen, cuando se proyectó en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, y ante la posibilidad de que se aprobaran los Acuerdos de San Andrés en materia de derechos y cultura indígena, la intención del EZLN era convertirse en una organización política, dejar de ser un ejército y continuar con el trabajo por la autonomía.

Cuando el Estado no cumplió con lo que firmó y aceptó en la mesa de diálogo por la paz con los zapatistas, que implicaba convertir los Acuerdos de San Andrés en parte de la Constitución del país, lo cual significaba el derecho de los pueblos indígenas a gobernar y gobernarse bajo sus usos y costumbres, así como a decidir sobre su territorio, el EZLN se vio imposibilitado para dejar las armas y convertirse en una organización civil, pues ha tenido que seguir defendiendo los territorios que ganaron con la insurrección de 1994. Estos acontecimientos hicieron que el FZLN tomara otro carácter y que se integraran personas que sentían como propio el horizonte zapatista; el FZLN se convirtió en un lugar para poner en práctica la praxis zapatista en las ciudades, principalmente, pero no copiando lo que se hacía en las comunidades en resistencia, sino recreando esa praxis desde los tiempos y espacios propios.

El devenir del FZLN generó no pocas contradicciones y dificultades, producto a veces de querer transpolar formas que en las comunidades zapatistas funcionaban pero que no se

podían copiar en los colectivos de las ciudades, otras por actitudes dogmáticas, mientras que la mayoría de ellas eran producto del no reconocimiento del carácter auto-contradictorio y auto-antagónico que implica la vida dentro del capitalismo y que, por tanto, incluyen a la vida militante, en este sentido, deben tomarse en cuenta y reconocerse para vivir desde ese desgarramiento de la subjetividad en una postura de ruptura permanente de las significaciones y prácticas capitalistas (Sandoval, 2009).¹⁰⁸

Otro de los aspectos que también generaron dificultades dentro del FZLN, fue tratar de implementar ciertos principios de la mística militante de las FLN y el EZLN; en concreto tres cuestiones que en esas organizaciones se consideraban viciosas y que debían eliminarse “el democratismo (decidirlo todo), el informismo (conocerlo todo), y el exhibicionismo (participar en todo)” (FLN, 2003: 66); querer mantener estas tres actitudes fuera de una organización que en sus principios se proponía como democrática, significó generar tensiones en la vida militante e instantes donde se imponían formas jerárquicas de organización.

Con todo, la experiencia del FZLN destaca por el aspecto potencial y que estaba en germen en sus formas de hacer política, en los aspectos organizativos de nuevo tipo y en la concepción de la militancia política. El horizonte político del FZLN adquiriría forma “recuperando el pasado para luchar en el presente por un mejor futuro, hablando con los que nadie habla y escuchando a los que nadie escucha, levantando la rebeldía como bandera, viviendo la dignidad como proyecto de vida” (FZLN, 1997: 1). Esto quiere decir que se propone recoger “la tradición de lucha que ha desarrollado nuestro pueblo, a lo largo de más de 500 años, por liberarse de los distintos tipos de dominación que ha padecido” (FZLN, 1997: 7).

¹⁰⁸ Sobre el caso de las problemáticas y auto-antagonismos generados en el caso del FZLN de Jalisco, destaca el libro de Rafael Sandoval (2009) *El zapatismo urbano en Guadalajara. Contradicciones y ambigüedades en el quehacer político*, así como su libro *Más allá de la racionalidad capitalista. Nuevas formas de hacer política* (2012), para mirar el caminar auto-contradictorio de colectivos que tratan también de vivir una práctica política en el sentido de la autonomía.

Se entiende y se propone como “una fuerza política que no luche por la toma del Poder ni con los viejos métodos de hacer política, sino que luche por crear, sumar, promover y potenciar los movimientos [...] sin tratar de absorberlos, dirigirlos o utilizarlos” (FZLN, 1997: 4); la manera de entender su quehacer político debió ser similar al proceso que vivieron los zapatistas del EZLN en la comunidades, ya que el FZLN intentó “ser capaz de enraizarse, actuar e influir en los diversos movimientos sociales que hoy se están desarrollando en el país a partir de la situación en la que se encuentran, no en la que desearíamos que se encontraran” (FZLN, 1997: 20).

Las formas de hacer política que se trataron de potenciar desde esta organización implicaron la apuesta por no mirar “hacia arriba en su camino y aspiraciones, sino que se dirija a los lados en sus palabras, oídos y esfuerzos” (FZLN, 1997: 4), buscó construir una praxis “donde la ética y la política no sean enemigas [...] [y] la una esté al servicio del otro” (FZLN, 1997: 5). Se pensó para

tratar de llenar un espacio vacío y no para competir con otros, para tratar de aportar algo nuevo y no para disputar el monopolio de lo viejo, para tratar de sumar y no de restar, para tratar de construir y no de destruir, para tratar de convencer y no de vencer, para tratar de acompañar y no de dirigir, para tratar de incluir y no de excluir, para tratar de proponer y no de imponer, para tratar de servir y no de servirse (FZLN, 1997: 6).

El FZLN se posicionaba “contra toda forma de explotación, discriminación y opresión económica, social, ideológica y cultural” (FZLN, 1997: 8), y ante eso se propuso “desatar toda la energía social, para construir nuevas relaciones humanas que le permitan a la sociedad poseer lo que realmente le corresponde: el control de su destino” (FZLN, 1997: 19), en otras palabras, el sentido era “promover la autogestión organizativa” (FZLN, 1997: 25).

Lo que hace diferente al FZLN, y donde estaba el germen de una organización política de nuevo tipo, es que se esforzó por algunos instantes en no ser una iniciativa que se percibiera como

externa a los movimientos y luchas, sino que surgiera desde dentro y junto con los sujetos en lucha, incluso el objetivo fue “hacer crecer el Frente en cada uno de los centros de trabajo y comunidades donde haya integrantes del FZLN” (FZLN, 1997: 25).

Mientras que en la relación con otros movimientos y luchas, su horizonte no se configuraría en un sentido jerárquico ni como dador de línea política, sino a partir de un trabajo de acompañamiento —desde el caminar-preguntando—. En los hechos esta actitud de acompañamiento y escucha no fue algo predominante, un ejemplo de situaciones donde algunos militantes del FZLN pretendieron dirigir a organizaciones y movimientos, se dio en la Red Mexicana de Trabajo Sexual, un trabajo que se asumió junto con Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer “Elisa Martínez”. Estos militantes del FZLN pretendieron excluir, suplantar y desprestigiar a Brigada Callejera e imponer una dinámica de trabajo a las y los militantes de la Red de manera autoritaria; no hubo ningún respeto por los años de trabajo de Brigada Callejera, creyeron, además, que podía dar órdenes y ser jefes en una organización horizontal y que ha manifestado situarse desde el horizonte de lucha zapatista.

Su tarea debía ser la promoción de espacios “de participación [...] organizar las demandas y satisfacciones de los derechos populares, [...] organizar la resistencia y el desarrollo de formas sociales de autogestión” (FZLN, 1997: 25), por tanto, como el EZLN,

no aspira a la toma del Poder [...] [sino a] la construcción de estructuras organizativas en el seno del pueblo para que éste pueda tomar colectivamente las decisiones políticas que respondan a sus intereses y ejerza su soberanía sobre el desarrollo económico, político y social (FZLN, 1997: 8)

Dentro de la vida militante los aspectos que pretendían ser instituyentes de la vida interna del FZLN fue adoptar el “mandar obedeciendo, que se opone a la relación mando-obediencia que viene desde el Poder” (FZLN, 1997: 9), como un principio que sirviera “como base de todas las relaciones sociales y políticas” (FZLN, 1997: 9). Así su postura militante se posicionaba desde el

“para todos todo, nada para nosotros [...] no buscar el beneficio individual, sectario o partidista en el desarrollo de la lucha, sino de luchar por el bienestar colectivo” (FZLN, 1997: 9).

Las nociones-prácticas que configuraban al FZLN no pretendían establecerse como eternas, sino que tuvieran “movimiento interior para no congelar las ideas como verdades inamovibles, sino que los pensamientos estén en una continua confrontación con la realidad y [...] genere un pensamiento crítico hacia el Poder y hacia sí mismo” (FZLN, 1997: 9), sin embargo, no siempre se estuvo en la disposición de hacerlo, las más de las veces se rehuía a ello, no obstante se lograron expresar distintos momentos de reflexión crítica que le dieron movimiento a la organización para fortalecer la vida militante y para ampliar el trabajo político con otros movimientos y luchas, lo cual se hizo desde talleres de auto-formación política y de auto-diagnóstico de la localidad.

Después de varios años de trabajo tratando de ser congruentes con los principios y las práctica zapatistas, el EZLN lanzó una nueva iniciativa político-organizativa que implicaba salir a todo el país y encontrarse con los colectivos, personas, luchas, movimientos, comunidades y barrios en resistencia, por tanto, el FZLN ya no tenía razón de ser, por lo que los zapatistas decidieron diluirlo, pues ya se estaba creando un espacio de encuentro y organización más amplio en una perspectiva anticapitalista y de izquierda: La Otra Campaña, que representa “lugares de encuentro para quienes no intercambian mercancías y capitales, sino algo muy peligroso: experiencias, apoyos mutuos, historias” (SCI Marcos, 2007a: 14).

La Otra Campaña se impulsó para hacer un acuerdo entre los que se posicionan como anticapitalistas, de izquierda y abajo, es decir, los movimientos y luchas que no están en relación con el Estado, sino que están enfrentando las cuatro ruedas del capitalismo: la explotación, el despojo, la represión y el desprecio. Este acuerdo significa construir de modo colectivo y de acuerdo a las necesidades e intereses de cada uno de los que participan, sin medir si se trata de una lucha grande o pequeña, “un programa que tenga lo que queremos todos, y un plan de cómo vamos a conseguir que ese programa, que se llama

Programa Nacional de Lucha, se cumpla” (EZLN, 2005: 24). Es un proyecto que únicamente se puede construir en colectivo y que será multiforme, ya que “la lucha contra la Globalización Neoliberal no es exclusiva de un pensamiento o de una bandera política o de un territorio geográfico, es una cuestión de supervivencia de la raza humana. O la humanidad o el neoliberalismo” (SCI Marcos, 2007a: 14).

La Otra Campaña significa un lugar donde se intentó crear y poner en práctica otras formas de hacer política, que garanticen el “respeto recíproco a la autonomía e independencia de organizaciones, a sus formas de lucha, a su modo de organizarse, a sus procesos internos de toma de decisiones, a sus representaciones legítimas, a sus aspiraciones y demandas” (EZLN, 2005: 28), además, se busca “tomar en cuenta siempre la opinión de quienes participan” (EZLN, 2005: 28).

En la iniciativa de La Otra Campaña el EZLN reafirma que sigue “luchando por los pueblos indios de México” (EZLN, 2005: 26), pero que ahora, también, se trata de una lucha de y “por todos los explotados y desposeídos de México” (EZLN, 2005: 27). La apuesta es generar un movimiento multiforme, donde nadie se subordine ni quiera subordinar a lo demás, que rechace el vanguardismo; es una organización descentralizada que existe donde se esté luchando contra el capitalismo, pero que promueve espacios de encuentro y de vinculación, para romper con la fragmentación social; en este sentido, no busca convertirse en un espacio donde se les diga “qué deben hacer o sea a darles orden” (EZLN, 2005: 23), y tampoco se busca pedirle a nadie “que voten por un candidato” (EZLN, 2005: 23). Propone que se encuentren

de igual a igual, sin arriba ni abajo, sin mando ni obediencia, con las mujeres desafiando al destino de decoración utilitaria; con los jóvenes resistiendo el conformismo y la resignación; con los otros amores que reclaman contra la anormalidad con la que se les cataloga y clasifica; con los obreros u campesinos resistiendo a las cuatro ruedas de dientes afilados del capitalismo, y con los indígenas que guardianes son de la tierra, la madre, la vida (SCI Marcos, 2007a: 14).

El sentido ético-político desde el que va a caminar La Otra Campaña es “hacer acuerdos para ir juntos a escuchar y a organizar la indignación” (EZLN, 2005: 28). A lo que llaman los zapatistas con la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, documento de donde surge la propuesta de La Otra Campaña, no

es que les vamos a decir que hagan igual a nosotros.. Lo que vamos a hacer es preguntarles cómo es su vida, su lucha, su pensamiento de cómo está nuestro país y de cómo hacemos para que no nos derroten (EZLN, 2005: 23).

No se trata de “resolver desde arriba los problemas de nuestra Nación, sino a construir DESDE ABAJO Y POR ABAJO una alternativa a la destrucción neoliberal” (EZLN, 2005: 28). La iniciativa de La Otra Campaña muestra una relación de afinidad con el anarquismo, pues se trata de un espacio de encuentro horizontal, basado en el apoyo mutuo y en el reconocimiento y respeto de la alteridad, no pretende ser un lugar donde se homogenice y rechaza la creación de instancias jerárquicas, sino donde se levante “el nosotros que ahora está fragmentado, pero que será mañana de la única forma que puede ser, es decir, en colectivo, abajo y a la izquierda” (SCI Marcos, 2007a: 15). La apuesta es por caminar desde la indeterminación y crear relaciones sociales antiestatales y anticapitalistas que nutran el proyecto de una sociedad autónoma.

B. Vivir la autonomía en los hechos. El autogobierno y las comunidades indígenas en rebeldía

La experiencia de autonomía zapatista es un proceso comparable con los momentos revolucionarios y de auto-organización de los pueblos más significativos en la historia mundial. Es comparable con las experiencias revolucionarias donde se han logrado desplegar relaciones sociales e instituciones no estatales y no capitalistas, donde se han logrado proyectar y germinar modos de vida otros, en la perspectiva del horizonte autónomo. Cada uno de estos momentos, incluyendo al zapa-

tismo del EZLN, interrumpen y ponen en cuestión el *continuum* de dominación, pues demuestran prácticas y significaciones en la perspectiva de la autogestión de la vida.

La autonomía zapatista está en consonancia con la experiencia libertaria ucraniana de 1919 a 1921, donde los pueblos auto-organizados crearon comunidades libres, para reclamar el derecho a la libre autodeterminación, además, crearon como acto de autodefensa para cuidar sus nuevas instituciones no-estatales y anticapitalistas el Ejército Insurreccional Anarquista de Ucrania, que no sólo resistió los embates zaristas y de las potencias europeas de Occidente que quisieron detener el devenir revolucionario ruso que irrumpió en 1917, sino de la izquierda estatista bolchevique que buscaba centralizar y dirigir todo, es decir, negar la libre iniciativa de los pueblos en el instante de la acción revolucionaria.

Está en consonancia con la experiencia revolucionaria española de 1936 a 1939, donde los pueblos en lucha crearon colectividades para auto-organizar el trabajo, la producción y la distribución en un sentido anticapitalista y basado en el principio de a cada uno según sus necesidades, de cada cual según sus capacidades, momento revolucionario donde los pueblos, además, socializaron la tierra y la pusieron a trabajar en común; durante la Revolución Española el pueblo trabajador puso el destino de sus vidas en sus manos, disolvieron las formas estatales de organización y crearon formas descentralizadas y federalistas que permitieran no sólo organizar la resistencia contra los militares golpistas y la izquierda estalinista, también, la vida cotidiana, pues logró crear nuevos modos de vida.

Cada una de estas experiencias podrá variar en la cantidad de gente involucrada en el trabajo por la autonomía, o el territorio en el que pudieron desplegar sus prácticas de autonomía, pero los zapatistas llevan un camino largo, han logrado mantener este proceso de autonomía por 19 años, han durado más que cualquier otra experiencia revolucionaria del siglo XX consecuentes con un horizonte autónomo, generando instituciones no estatales como los municipios autónomos, las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles, generando modos de vida distintos desde la educación, la salud, la cultura,

el trabajo; han tomado en sus manos la tierra para vivir en un sentido anticapitalista.

Este mundo otro que está germinando en Chiapas, así como todas las experiencias revolucionarias donde se desplegaron prácticas y significaciones en pos de un proyecto de autonomía, que han servido de inspiración para pensar y practicar otras formas de hacer política, han vivido en guerra permanente. En el caso de los zapatistas viven acosados por paramilitares y el ejército; bajo una cotidiana amenaza de ser despojados de las tierras recuperadas; tienen que resistir múltiples intentos de cooptación y desarticulación que se implementan a partir de programas de gobierno donde se ofrece dinero a las personas; han tenido que desechar el alcohol y las drogas, pues en las comunidades había significado una forma de control y un generador de violencia y de maltrato a las mujeres y los niños.

Ninguna de las experiencias de autonomía que se ha puesto en práctica en la historia se ha dado en un ambiente de armonía o paz, la sociedad heterónoma despliega formas de violencia, una guerra total, para frustrar cualquier intento donde irrumpen atisbos de autonomía y autogestión, esto es porque “no se puede entender y explicar el sistema capitalista sin el concepto de guerra. Su supervivencia y su crecimiento dependen primordialmente de la guerra” (SCI Marcos, 2007b: 9). Por medio de la guerra “el capitalismo despoja, explota, reprime, y discrimina. En la etapa de globalización neoliberal, el capitalismo hace la guerra a la humanidad entera” (SCI Marcos, 2007b: 9).

En algunos casos, como en la Revolución Española y la experiencia libertaria de Ucrania entre 1919 y 1921, la guerra vino también desde la propia izquierda estatista, de aquellos que decían ser también revolucionarios, pero que no dudaron en asesinar militantes, realizar masacres e imponer formas centralistas y verticales de organización para supeditar todo a sus intereses de convertirse en los nuevos dominadores. En el caso de la experiencia zapatista, la izquierda neoliberal e institucional del Partido de la Revolución Democrática (PRD), el Partido del Trabajo (PT), Movimiento Ciudadano (MC), Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA), entre otros, han colaborado en la guerra de contra-insurgencia, conformando grupos

paramilitares, con intentos de cooptación y despojo de los territorios que los zapatistas recuperaron con su alzamiento en 1994; con todo y la guerra, la autonomía libertaria zapatista a 19 años de haber irrumpido sigue en movimiento, creando e imaginando nuevas relaciones sociales, mostrando por la vía de los hechos que una vida sin Estado y sin capitalismo existe en el hoy, que se puede generalizar a cada lugar donde se trastoque la vida cotidiana y se ponga en marcha la creatividad. La historia está abierta, el pasado adquiere vitalidad en la memoria del tiempo-ahora y pone en cuestión la dominación de todos los tiempos, mientras que el presente adquiere un carácter indeterminado, donde la sociedad heterónoma no tiene garantizada su existencia.

La autonomía zapatista se ha llevado adelante “resistiendo 12 años¹⁰⁹ de guerra, ataques militares, políticos, ideológicos y económicos, de cerco, de hostigamiento, de persecución” (EZLN, 2005: 10); en este sentido, su proyecto autónomo y de lucha no puede limitarse al territorio rebelde zapatista, sino que se esfuerzan porque se extiendan más proyectos de autonomía, pues “la destrucción del sistema capitalista sólo se realizará si uno o muchos movimientos lo enfrentan y derrotan en su núcleo central, es decir, en la propiedad privada de los medios de producción y de cambio” (EZLN, 2005: 10).

Lo que se refleja con las iniciativas político-organizativas zapatistas es la intención de construir

una bandera policroma, una melodía con muchas tonadas. Si aparece disonante es sólo porque el calendario de abajo está todavía por armar la partitura donde cada nota encontrará su lugar, su volumen y, sobre todo, su liga con las otras notas (SCI Marcos, 2003a: 14).

Las formas de hacer política, las significaciones y las instituciones que han creado las comunidades zapatistas provienen “de varios siglos de resistencia indígena y de las propias experiencias zapatistas, y es como el autogobierno de las comunidades”

¹⁰⁹ Al día de hoy han cumplido 19 años de resistencia y rebeldía, de 1994 al 2013.

(EZLN, 2005: 7), para ellos “la memoria es el alimento vital [...] leemos enseñanzas” (SCI Marcos, 2007a: 9); la historia significa “pueblos enteros cumpliendo la función de maestros a la distancia, en tiempo, geografía y modo. La historia de abajo no es sino una inmensa memoria colectiva” (SCI Marcos, 2007a: 9).

Cuestión que se hace manifiesta cuando recuperan y traen experiencias que sirven para dar forma a su autonomía, desde Zapata reconocen que “el problema no es quién está en el poder, sino la relación entre gobernantes y gobernados. Esta es la parte que nosotros agarramos de Zapata, su relación frente al poder en la lucha que estamos llevando a cabo” (SCI Marcos, 2003c: 19); de los magonistas traen al ahora posturas como la de que “un pueblo que no vigila a sus gobernantes, está condenado a ser esclavo, y nosotros peleamos por ser libres, no por cambiar de amo cada seis años” (EZLN, 2005: 8).

Esta autonomía que ha caminado en territorio zapatista implica un hacer y pensar indeterminado, no sólo por la guerra que deben enfrentar día a día, sino porque lo único que se tiene es la memoria rebelde, que no sirve para dar respuestas únicas sobre el futuro o para modelar una sociedad preestablecida y perfecta, la memoria rebelde sirve para saber

que este mundo no lo queremos. No lo queremos y no lo merecemos y no nos importan cuántas mentiras digan respecto a nosotros, ni cuántos soldados nos ataquen, ni cuántas bombas nos quieran echar encima; no vamos a dejar que el mundo siga así. Todo lo que vayamos a hacer para hacer que el mundo cambie, ni siquiera nos preocupa si lo vamos a lograr, ni siquiera pensamos que pueda ser posible o no, estamos seguros que lo vamos a hacer (SCI Marcos, 2003c: 20)

Esta memoria rebelde también permite reconocer que “no sólo hay dolores y penas en nuestro horizonte. Hay también colores por descubrir y mundos por hacer” (SCI Marcos, 2007a: 14); la imaginación posibilita que se hagan existir las “cosas antes de que esas cosas estén y piensan que, nombrándolas, esas cosas empiezan a tener vida, a caminar [...] y sí, a dar problemas” (SCI Marcos, 2003b: 6-7). El punto de partida es la negación

y el cuestionamiento de lo instituido, pues al negarlo se proyecta, surgen atisbos de lo que se está creando y soñando, para los zapatistas

nuestra lucha es por hacernos escuchar [...] nuestra lucha es por el hambre [...] nuestra lucha es por un techo digno [...] nuestra lucha es por el saber [...] nuestra lucha es por la tierra [...] nuestra lucha es por un trabajo justo y digno [...] nuestra lucha es por la vida [...] nuestra lucha es por el respeto a nuestro derecho a gobernar y gobernarnos [...] nuestra lucha es por la libertad para el pensamiento y el caminar [...] nuestra lucha es por la historia [...] nuestra lucha es por la patria [...] nuestra lucha es por la paz (EZLN, 2002: 27).

Los esfuerzos autonómicos zapatistas crean una imagen de ruptura “como si el mañana se hubiera asomado al hoy, un instante solo, y hubiera mostrado su tesoro más fantástico, terrible y maravilloso, es decir, su posibilidades” (SCI Marcos, 2007b: 33); las posibilidades de un nuevo mundo “existe ya porque nos atrevimos a soñarlo, es decir, a luchar por él” (SCI Marcos, 2007a: 15). La autonomía sólo puede existir si se lucha y se trabaja por ella, ya que es “la autoorganización del pueblo, garantizando su protagonismo con el desarrollo de la iniciativa y la creatividad popular” (FZLN, 1997: 10); además, donde se tienen que subvertir cada relación social, cada significación, conlleva “subvertir hasta el tiempo y levantan de nuevo, como si una bandera fuera, otro calendario [...] el de la resistencia” (SCI Marcos, 2003b: 8).

Dentro del territorio zapatista haber puesto en práctica por la vía de los hechos la autonomía es parte de su lucha para recuperar “la capacidad de decidir nuestro destino. Y esto incluye, entre otras cosas, el derecho a equivocarnos nosotros mismos” (SCI Marcos, 2007b: 27); fue una decisión colectiva de los pueblos indígenas de cumplir “solo y por su lado (o sea que se dice unilateral porque sólo un lado), de los Acuerdos de San Andrés en lo de los derechos humanos y la cultura indígenas” (EZLN, 2005: 6-7).

El gobierno autónomo de los pueblos rebeldes zapatistas ha generado formas de hacer donde “los mismos pueblos de-

ciden, de entre ellos, quién y cómo gobierna, y si no obedece pues lo quitan” (EZLN, 2005: 6-7). Este proceso comenzó con la creación de los municipios autónomos rebeldes zapatistas, fue donde los pueblos comenzaron a darle formas a un auto-gobierno basado en el principio del mandar-obedeciendo. Así, la autonomía para los zapatistas no ha significado en ningún momento separarse del país, tampoco significa una forma liberal de adquirir independencia administrativa sobre ciertos aspectos de la vida en un determinado territorio, tampoco es un experimento social, al estilo de las colonias socialistas del siglo XIX, es un proyecto anticapitalista donde está germinado una sociedad nueva y que al lograr encontrarse con otros movimientos anticapitalistas se plantean trastocar las relaciones de dominio en todo el mundo.

Por eso el rechazo a cualquier cosa que venga desde el Estado, la negativa, ante el incumplimiento de los acuerdos de San Andrés sobre derechos y cultura indígena, a tener cualquier tipo de relación con los partidos y los establecimientos del Estado, “el rechazo de la clase política no es un rechazo al hacer política, sino una forma de hacerla” (SCI Marcos, 2003a: 13). Esta forma otra de hacer política, para garantizar el proceso de autonomía, se propone que todos los miembros de las comunidades sepan cómo funcionan los mecanismos de auto-gobierno, para eso “cargos temporales que se rotan, de modo que todos y todas aprendan y realicen esa labor” (EZLN, 2005: 24).

Lo relevante del proceso de autonomía zapatistas no es algo que se concretó de una vez y para siempre, no son un conjunto de instancias de auto-gobierno que se implementaron y se mantuvieron inamovibles. En una sociedad autónoma, los sujetos individuales y colectivos son conscientes que ellos crean sus normas, sus significaciones e instituciones y, por tanto, pueden cambiarlas cuando así lo decidan; las comunidades zapatistas han demostrado su capacidad de estar en movimiento y ser consecuentes con una postura anti-dogmática, pues fueron conscientes, por ejemplo, de que en los primeros años de la experiencia de auto-gobierno el EZLN estaba interviniendo en los asuntos de las comunidades, y crearon condiciones para “separar lo que es político-militar de lo que son las formas de organi-

zación autónomas y democráticas de las comunidades zapatistas” (EZLN, 2005: 7), ya que en su proyecto de sociedad caminan en el sentido de que no quede “nada abajo sino que puro planito todo, sin militar” (EZLN, 2005: 7), es decir, una sociedad organizada de abajo hacia arriba, como también lo han dicho a lo largo de toda su historia los anarquistas, que además agregan, organizada de manera descentralizada y federativa para imposibilitar el resurgimiento de instituciones heterónomas.

Para lograr esto crearon las Juntas de Buen Gobierno (JBG), “así fue como se nacieron las Juntas de Buen Gobierno, en agosto de 2003, y con ellas se continuo con el autoaprendizaje y ejercicio del mandar obedeciendo” (EZLN, 2005: 8). Las JBG reafirman que “el ejercicio de la autonomía indígena [...] ha sido conducido por las propias comunidades” (SCI Marcos, 2003b: 31), que se concibe como una “relación de democracia directa comunitaria [...] [esto quiere decir que] el mandar obedeciendo en los territorios zapatistas es una tendencia, y no está exenta de sube-y-bajas, contradicciones y desviaciones” (SCI Marcos, 2003b: 31).

Lo que no debe perderse de vista en esta experiencia que los zapatistas han configurado en el día a día por 19 años, es que

los avances en gobierno, salud, educación, vivienda, alimentación, participación de las mujeres, comercialización, cultura, comunicación e información tiene como punto de arranque la recuperación de los medios de producción, en este caso, la tierra, los animales y las máquinas que estaban en manos de los grandes propietarios (SCI Marcos, 2007b: 27).

Todos estos avances, que “los consejos autónomos han logrado llevar adelante [...] [son para] construir condiciones materiales para la resistencia” (SCI Marcos, 2003b: 34), las cuales están basadas en “el criterio zapatista de a cada quien según sus necesidades” (SCI Marcos, 2003b: 32). Es una creación social que “es concebido como un trabajo en beneficio del colectivo y es rotativo” (SCI Marcos, 2003b: 32), muestra de ello es que “en las comunidades zapatistas el cargo de autoridad no tiene remuneración alguna” (SCI Marcos, 2003b: 32).

Pero donde la experiencias de autonomía ha tenido los avances más claros, en donde “los consejos autónomos enfocaron sus baterías [fue] a dos aspectos fundamentales: la salud y la educación” (SCI Marcos, 2003b: 34). En lo que respecta a la salud “no se limitaron a construir clínicas y farmacias [...] también formaron agentes de salud y mantienen campañas permanentes de higiene comunitaria y de prevención de enfermedades” (SCI Marcos, 2003b: 34).

Respecto a la educación autónoma “construyeron escuelas, capacitaron promotores de educación y, en algunos casos, hasta crearon sus propios contenidos educativos y pedagógicos” (SCI Marcos, 2003b: 35), ya construyeron una secundaria autónoma y ha sido capaces de romper con la formas de educación que se imponen para garantizar la reproducción del dominio, pues los contenidos educativos zapatistas promueven el pensamiento crítico y el conocimiento de la historia desde una relación distinta, es decir, como una memoria rebelde y de lucha.

Junto a todo esto, los “Consejos Autónomos ven los problemas de tierras, trabajo y de comercio, donde avanzan un poco. Ven también asuntos de vivienda y alimentación” (SCI Marcos, 2003b: 37), así como cuestiones sobre “defensa de la lengua y las tradiciones culturales [...] información a través de las diversas estaciones de radio zapatista” (SCI Marcos, 2003b: 37), y se encargan de la administración de la justicia.

El proceso de autonomía zapatista es una caminar indeterminado, se están construyendo las significaciones y la praxis en correspondencia de las necesidades, los intereses y las problemáticas que van surgiendo en el día a día, es un proceso sin garantía, pues se debe trabajar y luchar permanentemente para que siga existiendo, genera incertidumbre, pero esa “incertidumbre que da la responsabilidad de llenar de contenido la palabra libertad” (SCI Marcos, 2007a: 8).

La libertad en una noción-practica central porque “la palabra libertad tiene un significado universal, es el más caro anhelo del hombre, porque no es necesario definirla, lo importante es vivirla” (Yáñez, 2003: 62); asimismo es “en la falta de libertad [donde se puede encontrar] la pertinencia de la rebeldía de todos los grupos humanos” (Yáñez, 2003: 62).

El proyecto de autonomía “es algo que se construye como se construye todo lo que nos hace seres humanos, es decir, en colectivo” (SCI Marcos, 2007a: 8), ya que tanto la libertad como “la rebeldía no es cosa de lenguas, es cosa de dignidad y de ser humanos” (EZLN, 2002: 28); y se va construyendo “aprendiendo a respetar y a exigir respeto, están aprendiendo que hay muchos mundos y que todos tienen su lugar, su tiempo y su modo” (EZLN, 2005: 9). Sólo así será posible crear y elucidar “un mundo donde nos quepamos todos y todos nos vivamos sin muerte en la palabra” (EZLN, 2002: 28).

Lo que se hace manifiesto con todo esto, con el proyecto de autonomía en territorio zapatista, con la propuesta y la puesta en práctica de formas otras de hacer política, con el trabajo por crear espacios de encuentro y dialogo donde coincidan y luchen juntos movimientos, comunidades, barrios, colectivos y personas desde los que cada quien es, así como desde sus localidades, es una concepción de la revolución social que está en afinidad con el horizonte ético-político libertario, pues es un devenir revolucionario que se despliega en la vida cotidiana, que trastoca el dominio y la explotación, y que además, se posiciona desde la auto-emancipación social.

La sociedad otra, no-capitalista, que está existiendo desde el ahora, en la resistencia y la rebeldía de las colectividades en ruptura “no tendrá fecha precisa ni habrá desfiles fastuosos, pero el desgaste previsible de un aparato que convierte su propia maquinaria en su proyecto de nuevo orden, terminará por ser total” (SCI Marcos, 2003a: 13). Así como la autonomía zapatista se tiene que luchar y trabajar en el día a día, esta revolución debe hacerse existir imaginándola y luchando por ella.



II. Del movimiento anti-neoliberal a los indignados y ocupas: resonancias del anarquismo

La acción no debe ser una reacción sino una creación
Mayo del 68

La verdadera creatividad es irrecuperable por el poder [...] se trata de disolver la conciencia de las obligaciones, es decir, el sentimiento de impotencia, en el ejercicio atractivo de la creatividad, fundirlos en el impulso de la potencia creadora [...] El devenir histórico nos ha conducido a la encrucijada en la que la subjetividad radical encuentra la posibilidad de transformar el mundo
Raoul Vaneigem

Los que hablan de revolución [...] sin referirse a la vida cotidiana, hablan con un cadáver en la boca.
Rudolf Rocker

El mundo de la globalización neoliberal quiso imponer la fantasmagoría de que no existía algo más allá de la democracia representativa y liberal, de la ciudadanía y de las leyes del mercado, que no había posibilidades de crear ni imaginar otra sociedad, otras relaciones sociales ni otras significaciones antagónicas al capitalismo y el Estado. La sociedad del espectáculo creó la ilusión de que los fracasos de las experiencias de capitalismo de Estado —llamados socialismo real—, de las luchas de liberación nacional y el reflujo que se agudizaba cada vez más del movimiento obrero significaban la muerte de cualquier hacer y pensar revolucionario, la imposibilidad de la emergencia de una revolución de carácter anticapitalista.

El mundo de la globalización neoliberal pretendió reducir el campo de acción de la sociedad a los partidos liberales, aque-

llos que compiten dentro de las reglas del mercado capitalista —sean de izquierda o derecha—, a las Organizaciones No Gubernamentales (ONG), que todo lo mediatizan y contienen para que no surjan posibilidades de ruptura con lo instituido, y a las demandas ciudadanas que piden que los gobiernos les resuelvan sus problemas, donde las personas individualizadas y privatizadas —convertidas en ciudadanos— piden leyes, seguridad, transparencia, ciclovías, piden que respeten sus derechos; esperan —apelando a la buena voluntad— que el capitalismo se humanice un poco y sea sustentable.

La sociedad capitalista y su Estado policíaco-militar se presentaron como la Totalidad, negando cualquier afuera —entendido como conflicto—; sin embargo, desde la década de los sesenta caminaban en silencio, de modo subterráneo una pluralidad de sujetos en lucha, que al rechazar las formas estatistas de hacer política, elucidaron otro hacer y otras prácticas a través de movimientos de mujeres contra el patriarcado, de movimientos de jóvenes germinando contraculturas y acciones poéticas, creativas y revolucionarias, de movimientos indígenas por su territorio y su historia, de movimientos ecologistas radicales contra la destrucción capitalista de la naturaleza.

Este devenir revolucionario que caminó en silencio se va haciendo manifiesto de modo descentralizado y discontinuo, en 1968 en París, la ciudad de México, Buenos Aires, Praga, entre otros; en 1977 en Roma y Londres; en 1989 en Caracas; en 1992 en todo el Ecuador; pero el instante de ruptura que logra condensar todas estas colectividades en ruptura que estaban tratando de construir otras formas de hacer política es el ¡Ya Basta! de los zapatistas de 1994. Dentro de este devenir revolucionario el horizonte anarquista se resignifica y recrea, va teniendo resonancias en los movimientos anticapitalistas y sujetos en lucha, aparecen palabras como asamblea general, acción directa, autogestión y afinidad.

Una de las expresiones de este devenir revolucionario, nombrado como movimiento anti-neoliberal o por los medios masivos de comunicación como movimiento anti-globalización, emerge en la segunda mitad de la década de los noventa, pretendía condensar la pluralidad de luchas e iniciativas que

se enfrentaban a las políticas económicas capitalistas. Conforme fue caminando el proceso organizativo y de resistencia del movimiento anti-neoliberal, se vio como se fueron incorporando y hegemonizando organizaciones, sindicatos y ONG que no compartían una postura de ruptura con la sociedad capitalista, sino que proponían quitarle los filos al capital, buscaban que el Estado interviniera en la economía, además, pretendía incorporarse —mediante la promoción de ciertas reformas políticas— al espacio-tiempo de la democracia representativa y liberal. El movimiento anti-globalización, ahora sí, se fue transformando con el pasar de las iniciativas en una red que existía en función de las reuniones y cumbres que organizaba la sociedad del Poder; iba detrás de éstas haciendo manifestaciones y contra-cumbres, tratando de entrar —los auto-denominados intelectuales del movimiento y de las ONG— en sus espacios para convertirse en los interlocutores de los excluidos.

No obstante, los orígenes y el horizonte ético-político que en un principio elucidaron el movimiento buscaron ser otros. Sus “orígenes [están] en el famoso Encuentro Internacional por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo, que se celebró, con un fango selvático que llegaba hasta las rodillas durante la temporada de lluvia en Chiapas, en agosto de 1996” (Graeber, 2002: 141); y parte de sus antecedentes se pueden ubicar en las

formas de acción, en las proezas y el teatro de guerrilla de los yippies o los indios metropolitanos italianos de la década de 1970, las batallas de los ocupantes de casas en Alemania o Italia en las décadas de 1970 y 1980 o incluso en la resistencia de los campesinos a la ampliación del aeropuerto de Tokyo (Graeber, 2002: 145).

Mientras que para autores como David Graeber

los verdaderos orígenes cruciales conducen a los zapatistas y a otros movimientos del Sur global [...] el Ejército Zapatista de Liberación Nacional representa la tentativa de conquistar el derecho a la resistencia civil no violenta por parte de un pueblo al que siempre éste le ha sido negado (Graeber, 2002: 145).

Con los zapatistas se imagina y sueña un movimiento que se propuso “buscar esperanza por la humanidad y contra el neoliberalismo” (EZLN, 2002: 39), a partir de

la loca locura de una convocatoria a los cinco continentes para reflexionar críticamente sobre nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro, encontró que no estaba sola en su delirio y, pronto, locuras de todo el planeta empezaron a trabajar en traer el sueño a reposar en la realidad (EZLN, 2002: 39).

Dio lugar a un movimiento que buscó desde las iniciativas de encuentro locales e internacionales, “transformar completamente el sentido de las posibilidades históricas para millones de personas en todo el planeta” (Graeber, 2002: 139), a partir de la resistencia contra el neoliberalismo trataron de volver a hacer manifiestas las posibilidades de pensar que puede haber un más allá del capitalismo si se sueña y se lucha por eso otro.

Los zapatistas del EZLN hicieron manifiesto que en el capitalismo neoliberal lo que estamos viviendo es una guerra contra toda la humanidad, “esclavitud o muerte es la alternativa que el mundo de ellos ofrece a todos los mundos” (EZLN, 2002: 40); además, el mundo instituido actual significa “el régimen, la forma de poder en que el Estado, la gobernación, la administración estatal está del todo confundida con el capital, con las finanzas, con la inversión financiera: enteramente confundida [...] es el Régimen del Dinero” (García Calvo, 2011b: 17) por lo que la resistencia al neoliberalismo está “en resistir al Poder y en construir un camino propio que no implique perder la dignidad y la esperanza” (EZLN, 2002: 42). Buscó crear un camino propio a partir del esfuerzo por

reinventar la democracia. No se opone a la organización. Trata de crear nuevas formas de organización. No carece de ideología. Esas nuevas formas de organización son su ideología. Trata de crear e instaurar redes horizontales en vez de estructuras verticales como la de los Estados, los partidos y las corporaciones; redes basadas en principios de democracia no jerárquica y consensual. En última instancia, aspira a reinventar la vida cotidiana en su totalidad (Graeber, 2002: 148).

El primer espacio-tiempo de encuentro de este movimiento que quiso elucidar formas de hacer política y organización anti-capitalistas, fue en el Aguascalientes de La Realidad, Chiapas, en 1996; ahí se convocó a crear una

red que nace resistiendo [...] contra la internacional de la muerte, contra la globalización de la guerra y el armamento [...] contra la dictadura, contra el autoritarismo, contra la represión [...] contra las políticas de liberalización económica, contra el hambre, contra la pobreza, contra el robo, contra la corrupción [...] contra el patriarcado, contra la xenofobia, contra la discriminación, contra el racismo, contra el crimen, contra la destrucción del medio ambiente, contra el militarismo [...] contra la estupidez, contra la mentira, contra la ignorancia [...] contra la esclavitud, contra la intolerancia, contra la injusticia, contra la marginación, contra el olvido [...] contra el neoliberalismo (EZLN, 2002: 45).

Se convocó a crear una internacional de la esperanza, desde la que se trabajaría en la construcción de una nueva política (EZLN, 2002), esta iniciativa implicaba convertirse en una constelación que condensara —sin homogeneizarse— las luchas, movimientos, colectivos, comunidades y barrios en lucha contra el neoliberalismo, quisieron hacer “una red colectiva de todas nuestra luchas y resistencias particulares. Una red intercontinental de resistencia contra el neoliberalismo” (EZLN, 2002: 46); en este sentido,

esta red intercontinental de resistencia buscará [...] encontrarse con otras resistencias en todo el mundo [...] será el medio en que las distintas resistencias se apoyen unas a otras [...] no es una estructura organizativa, no tiene centro rector ni decisorio, no tiene mando central ni jerarquías. La red somos todos los que resistimos (EZLN, 2002: 46).

En el primer esbozo que imaginaron los zapatistas del EZLN, pensaron que el movimiento anti-neoliberal podía conformarse como una red de comunicación que sirviera para

crear resonancias entre las resistencias y colectivos, se trató de crear formas de comunicación propias y alternativas, para poder “hablar y escuchar por la humanidad y contra el neoliberalismo. Resistir y luchar por la humanidad y contra el neoliberalismo” (EZLN, 2002: 46). Junto a esto, los zapatistas propusieron que “el encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo continúe en cada continente, en cada país, en cada campo y ciudad, en cada casa, escuela o trabajo en el que vivan seres humanos que quieran un mundo mejor” (EZLN, 2002: 46).

A partir de ese momento, de esa primera imagen de cómo se podría caminar en un sentido anticapitalista en el mundo globalizado de finales del siglo XX, se lanzaron “los primeros llamamientos a jornadas de acción en todo el planeta tales como el 18-J¹¹⁰ y el 30-N;¹¹¹ esta última fue la primera llamada a manifestarse contra la cumbre de la OMC de 1999 en Seattle” (Graeber, 2002: 141).

Durante la batalla de Seattle se asomó, como en las acampadas del Estado español, las ocupaciones de Estados Unidos y la primavera árabe, la posibilidad de autogestionar la vida, al menos por algunos instantes se intentó vivir de acuerdo a la libre iniciativa; se apostó por romper el cerco del neoliberalismo sobre la vida, las colectividades en ruptura se levantaron contra la guerra total contra la humanidad, “contra lo que sentís ganas de gritar, de decir lo único que el pueblo sabe, que es decir ¡NO!” (García Calvo, 2011b: 17).

¹¹⁰ El 18 de junio de 1999 se convocó al segundo día de acción global (el primer día de acción global ocurrió del 16 al 18 de mayo de 1998; y se realizaron movilizaciones contra la reunión del G8 en Birmingham, Inglaterra y contra el encuentro de la Organización Mundial del Comercio —OMC— en Ginebra, Suiza), donde se organizaron protestas en varios centros financieros del mundo y se llevó a cabo una Caravana Intercontinental que concluyó en la reunión del G7 en Colonia, Alemania.

¹¹¹ El 30 de noviembre de 1999 se conoce como la batalla de Seattle. Gracias a las protestas y acciones directas masivas y sumamente combativas contra la reunión de la OMC, se logra suspender la reunión, pues los manifestantes logran desbordar los cercos de seguridad e invadir la zona donde se llevaba a cabo el encuentro de los representantes de la sociedad del poder.

A. Las luchas anti-neoliberales: entre las protestas y las asambleas

Aquello que se asomaba en las primeras iniciativas de lucha, esas sensibilidades antiautoritarias y anticapitalistas que germinaban desde la convocatoria de los zapatistas y en los primeros momentos del movimiento anti-neoliberal se fueron diluyendo. Los movimientos anticapitalistas y las formas de organización basadas en la acción directa dejaron su lugar a las actividades de mediación y de interlocución con la sociedad del poder que operaban las ONG y los especialistas e intelectuales progresistas.

En los inicios del movimiento, dice David Graeber, se asoma un internacionalismo que permite que se encuentren muchas experiencias de lucha, saberes e historias; es un internacionalismo donde “muchas, tal vez la mayor parte, de las técnicas que caracterizan al movimiento —entre las que se incluye la misma desobediencia civil no violenta de masas— fueron desarrolladas por primera vez en el Sur Global” (Graeber, 2002: 143), para este antropólogo anarquista, fue en esto que residió “el aspecto más radical del movimiento” (Graeber, 2002: 143).

La creatividad que demostró el movimiento anti-neoliberal permitió que los gobiernos de los diferentes países donde se realizaron las protestas, asambleas y acciones no supieran “cómo manejarse con un movimiento abiertamente revolucionario que se niega a caer en los modelos conocidos de la resistencia armada” (Graeber, 2002: 144), pues fueron capaces de “inventar lo que muchos denominan un nuevo lenguaje de la desobediencia civil combinando elementos del teatro de calle, el festival y lo que podríamos denominar técnicas de guerra no violenta” (Graeber, 2002: 144).

En un principio el movimiento demostró su carácter heterogéneo, pues las distintas iniciativas, lenguajes y formas de pensar reflejaban una constelación de prácticas y experiencias donde ninguna negaba las particularidades de la otra, para Pleyeres (2010: 362) “comunidades indígenas, estudiantes, sindicalistas, campesinos, intelectuales, artistas alternativos, ecologistas, feministas y, sobre todo, miles de ciudadanos comunes que, como tales, convergieron en este movimiento”. El

horizonte ético-político zapatistas que ayudó a darle forma en los primeros años permitió a este movimiento resultar en

un eco que se convierte en muchas voces, en una red de voces que [...] opte por hablarse ella misma sabiéndose una y muchas, conociéndose igual en su aspiración a escuchar y hacerse escuchar, reconociéndose diferente en las tonalidades y niveles de las voces que la forman (EZLN, 2002: 44).

Se logró una praxis política prefigurativa, pues en cada iniciativa y acción directa, en cada tentativa de construcción de espacios de encuentro y vinculación,

un mundo hecho de muchos mundos se abrió espacio y conquistó su derecho a ser posible, levantó la bandera de ser necesario, se clavó en medio de la realidad de la Tierra para anunciar un futuro mejor. Un mundo de todos los mundos que se rebelan y resisten al Poder (EZLN, 2002: 44).

Dentro de esta constelación de luchas y prácticas que generó el movimiento anti-neoliberal, en las regiones de Estados Unidos y Europa, sobre todo, irrumpe el horizonte ético-político anarquista. El movimiento anarquista comenzó a recrearse, resignificarse y replantear sus formas de hacer política a partir de 1968; ese momento es clave pues el anarquismo deja de instituirse desde el mundo del trabajo y las luchas de los trabajadores, para instituirse desde las luchas de los jóvenes y las mujeres, principalmente.

El resurgimiento de las tentativas libertarias fue de modo subterráneo, con pequeños colectivos, por medio de iniciativas temporales, donde en el centro estaba el intento por autogestionar la vida; el movimiento tomó forma con ocupaciones, comunas, bandas de música, colectivos, estaba presente la negativa a estructurar un movimiento con pretensiones unificadoras, ya no estaba en el horizonte la creación de sindicatos o federaciones que aglutinaran las diferentes iniciativas libertarias, sino que deliberadamente se pretendía y favorecía la dispersión, la disolución en otros movimientos como el antimilitarista, el feminista o el ecologista.

Sin embargo, el movimiento anti-neoliberal logró convocar a esa pluralidad de colectivos e individualidades libertarias, y no sólo eso, esos colectivos e individualidades, quizás en la misma medida que el zapatismo del EZLN, lograron resonar en las formas de organización y en las significaciones que se instituyeron en el movimiento anti-neoliberal, pues sus tácticas estaban en

perfecta consonancia con la inspiración general anarquista del movimiento, que no apunta tanto a la conquista del poder estatal como al desenmascaramiento, la deslegitimación y el desmantelamiento de mecanismos de dominio a la par que se consiguen espacios de autonomía cada vez mayores (Graeber, 2002: 146).

Esto permitió que el horizonte libertario reapareciera “justo allí donde se ubicara a finales del siglo XIX, como un movimiento internacional en el centro mismo de la izquierda revolucionaria” (Graeber, 2002: 147). Para David Graeber “los anarquistas con a minúscula son el verdadero centro del dinamismo histórico en la actualidad” (2002: 150), junto con “la extraordinaria importancia de las luchas de los pueblos indígenas en el nuevo movimiento: tales personas tienden a ser al mismo tiempo los menos alienados y los más oprimidos de la tierra” (Graeber, 2002: 150-151).

El sentido que aportan estos dos horizontes políticos, de lucha y organización, rompen con las formas heredadas de pensar y hacer la militancia, rechazan esa mentalidad de sacrificio, dogmática y religiosa del militante abnegado que deja todo por la revolución, la actitud mesiánica de sentirse los salvadores de los oprimidos, pues con el zapatismo se logra reconocer que “en cualquier lugar del mundo, en cualquier tiempo, un hombre o una mujer cualquiera se rebela y termina por romper con la ropa que el conformismo le ha tejido y que el cinismo le ha coloreado de gris” (EZLN, 2002: 41-42). Se sabe que tratar de crear una política prefigurativa, donde al mismo tiempo que se rompe con las formas heterónomas de hacer política se está intentando dar rienda suelta a formas autónomas de hacer y pensar, “entre personas que apenas tienen experiencia de tales cosas es nece-

sariamente un asunto doloroso y desigual, lleno de todo tipo de tropiezos y falsos comienzos” (Graeber, 2002: 149).

Por eso, el punto de partida pretendió ser otro, desde la convicción de que siempre “hay quien no se conforma, hay quien decide ser incómodo, hay quien no se vende, hay quien no se rinde. Hay, en todo el mundo, quien se resiste a ser aniquilado en esta guerra. Hay quien decide pelear” (EZLN, 2002: 41). Y para luchar se acude a la creatividad y la imaginación; a una “rica y creciente panoplia de instrumentos organizativos —consejos de portavoces, grupos de afinidad, técnicas de dinamización, peceras, discusiones por pequeños grupos, resolución de situaciones de bloqueo colectivo, observación externa de las atmósferas del grupo—” (Graeber, 2002: 148), que potenciaban una sensibilidad antiautoritaria.

Los horizontes libertario y zapatista lograron al menos en las primeras iniciativas generadas por el movimiento anti-globalización un “atravesamiento de las categorías convencionales [que] desconcierta a las fuerzas del orden y hace que se devanen los sesos para devolver la situación a un territorio conocido (la mera violencia)” (Graeber, 2002: 145), que en un primer momento inhibe la represión, pues los gobiernos no encontraban cómo contenerlos, ya sea mediante la violencia o la cooptación.

Los zapatistas, mediante su convocatoria a crear esta internacional de la esperanza, por la humanidad y contra el neoliberalismo, llamaron a que los rebeldes se encontraran, a reconocer que la guerra total contra la humanidad significa una vida cercada, por lo que es necesario hacer estallar la dominación, advierten que “cada uno de los rebeldes de los cinco continentes tiene su propio cerco, su lucha propia y un cerco roto que agregar a la memoria de otros rebeldes” (EZLN, 2002: 42), saben que “los rebeldes que la historia de la humanidad repite en todo su trayecto para asegurarse la esperanza, luchan y el cerco se agrieta” (EZLN, 2002: 42), por lo que son necesarios los vínculos y los espacios de encuentro para profundizar y ampliar las grietas en la dominación.

La imagen que se proyectó para este movimiento fue una que lograra romper los cercos del capitalismo y siguiera caminando, siendo incómodos para la dominación y, así, lograr con-

vertirse en una posibilidad capaz de derrotar al neoliberalismo. Se proyectó un movimiento donde estuviera presente “el eco de lo propio pequeño, lo local y particular, reverberando en el eco de lo propio grande, lo intercontinental y galáctico” (EZLN, 2002: 44), donde, además, se reconocería la existencia del otro desde su propia alteridad.

Con el pasar de los años el horizonte anticapitalista y antiautoritario que germinaba en los colectivos e iniciativas de lucha del movimiento anti-neoliberal, desembocó en la imposición por parte de las ONG, de algunos intelectuales y especialistas progresistas y de los partidos, de un discurso —que se fue volviendo el hegemónico— que proponía como alternativa al neoliberalismo un capitalismo con rostro humano, un capitalismo verde y sustentable, que fuera menos violento y se comprometiera a respetar los derechos de los ciudadanos; ocultaron que el capitalismo es guerra, y que en su etapa actual es una guerra total contra la humanidad.

Estas posturas se fueron generalizando en todas las regiones del mundo donde había presencia del movimiento anti-neoliberal, pues los colectivos radicales y anticapitalistas comenzaron a crear nuevos espacios y tiempos de lucha. Este proceso puede verse en el caso del movimiento anti-neoliberal en México, donde se pueden observar tres posicionamientos

el primero se apoya en la defensa de un modelo nacional de desarrollo, el segundo lo hace en una ciudadanía activa y una sociedad civil capaz de cuestionar la ideología neoliberal por medio de análisis científicos y técnicos, y el tercero se apoya en lazos sociales o comunitarios para desarrollar un mundo donde quepan muchos espacios autónomos con prácticas alternativas (Geoffrey, 2010: 362).

En la primera corriente que constituye este movimiento en México “consideran al Estado como el protagonista central del cambio social, puesto que afirman que un gobierno progresista puede impulsar políticas económicas y sociales alternativas e iniciativas internacionales” (Geoffrey, 2010: 363). En la segunda corriente aparecen “los expertos altermundistas mexicanos

[que] son particularmente activos en redes internacionales, mediante las que buscan influir en las instituciones y los tratados internacionales” (Geoffrey, 2010: 363), quienes pretenden “informar a los ciudadanos y capacitarlos [...] concientizar a los ciudadanos de las implicaciones que las políticas neoliberales tienen en su vida cotidiana y convencerlos de movilizarse en contra de proyectos internacionales” (Geoffrey, 2010: 363).

La dinámica que imponían estas dos corrientes, que niegan por la vía de los hechos la acción directa y la auto-organización de los colectivos e iniciativas de lucha, provocaron que los zapatistas del EZLN se deslindaran al poco tiempo, pues la forma que tomó el movimiento anti-neoliberal nada tenía que ver con la imagen que se proyectó en la Segunda Declaración de la Realidad y en el Encuentro Intergaláctico de 1996. Asimismo, la parte del movimiento libertario internacional que decidió seguir participando en las movilizaciones que se realizaban desde el movimiento anti-neoliberal acordaron mantenerse al margen de las ONG, los partidos y los expertos, al generar iniciativas propias paralelamente.

La lógica que adquirieron los activistas que promovían “un cambio social impulsado desde las instituciones, las cuales tienen la capacidad de imponer regulaciones sociales y ambientales a las actividades económicas” (Geoffrey, 2010: 375), así como las ONG, los expertos e intelectuales que se dirigían a los “gobiernos o a las instituciones internacionales con el objetivo de convencerlos, gracias a sus análisis y sus argumentos científicos, de la necesidad de impulsar políticas económicas distintas, de renegociar capítulos de tratados internacionales o de limpiar un basurero tóxico” (Geoffrey, 2010: 375), fue convertirse en interlocutores y asesores de la sociedad del poder.

Las consecuencias de entrar al espacio y tiempo de la sociedad del poder para los colectivos que no estaban en la lógica de los partidos —en concreto los colectivos y personas del movimiento anarcopunk del país—, expertos y ONG, pero que mantenían la convicción de asistir a las movilizaciones, se pueden observar en la experiencia de represión ocurrida en Guadalajara el 28 de mayo de 2004, en el marco de la Cumbre de Jefes de Estado de América Latina, el Caribe y la Unión Europea (ALCUE).

En el año 2000 comenzaron a realizarse en México cumbres de jefes de Estado y de los representantes del capital; Cancún en 2000 para la reunión del Foro Económico Mundial (FEM), Monterrey en 2002 para tratar el financiamiento de los países subdesarrollados, nuevamente Cancún en 2003 para la cumbre de la Organización Mundial del Comercio y Guadalajara con la Cumbre ALCUE en 2004. Al mismo tiempo, los colectivos e individuos anarcopunks del país estaban intentando articularse y organizarse dentro de la Coordinadora de Redes, Colectivos e Individuos Libertarios: la Coordinadora Libertaria.¹¹²

La lógica predominante desde 1999, en Seattle, fue organizar protestas en cada cumbre y reunión de la sociedad del poder —todos los esfuerzos se centraron en moverse donde y cuando los gobernantes y los representantes de capital realizaran sus reuniones—. En la Coordinadora Libertaria había implícitamente dos posiciones —cuestión que no desembocó en debates ni discusiones—; la primera, fue la de los colectivos que decidieron no participar en las protestas —eran los más cercanos a las ideas del EZLN y el FZLN—, mientras que el segundo punto de vista implicaba organizarse para asistir a las manifestaciones, en sí, estas dos perspectivas nunca estuvieron confrontadas, cada colectivo se movía de acuerdo a lo que pensaba, pues se respetó la autonomía de cada colectivo.

En la ciudad de México surge la Caravana Libertaria Carlo Giuliani, iniciativa originada a partir de las protestas en Monterrey del 2002, que tuvo como antecedente el fracaso y la represión ocurridos en la cumbre de Cancún en 2000 donde varios compañeros fueron golpeados; este grupo nació como una iniciativa temporal de acudir en caravana, pero en la cumbre de Cancún en 2003 se convirtió en una coordinadora estructurada permanente, ante el aparente éxito en las protestas, que gracias a la organización de la Liga Campesina de Corea logró tirar las vallas sin resultar esto en una acción represiva ni de confrontación con la policía. La mayoría de

¹¹² La Coordinadora Libertaria tenía presencia en Cuernavaca, Guadalajara, Guerrero, Estado de México, Oaxaca, Hermosillo, Veracruz, Toluca, Puebla, Pachuca, Ensenada, Ciudad de México, Tijuana, Aguascalientes y Culiacán.

los colectivos que comenzaron a trabajar en la iniciativa de la Caravana Carlo Giuliani, entraron en una dinámica de coordinarse sólo en función de ir a protestar a cada cumbre, mientras que en el tiempo intermedio entre una y otra protesta, el trabajo y la articulación quedaban reducidos al mínimo o se disolvían.

En Guadalajara, La Comuna Libertaria —colectivo que entre 1997 y 2003 aglutinó a la mayoría del movimiento anarcopunk de la ciudad— se encontraba en un proceso de desarticulación y desorganización en los años en que ocurren las diferentes protestas anticumbres. Por la vía de los hechos este grupo no se planteó un trabajo organizativo para participar en las manifestaciones, sólo asistían a título individual algunos militantes, una parte ellos dio origen al colectivo Comida no Bombas durante las protestas en Cancún de 2003; este colectivo comenzó a trabajar en la dinámica de estos encuentros y protestas preparando el de Guadalajara para mayo de 2004, por lo que se convirtió en uno de los principales promotores e invitó a los colectivos libertarios del país a acudir a las protestas; mientras que dentro de La Comuna Libertaria al no haber consenso, se acordó la participación a título individual.

Paralelamente, dentro del movimiento libertario de Guadalajara, surgió la iniciativa del Taller de Cultura Punk, espacio en el que se discutía la historia del movimiento punk, sus principios e ideas anarquistas —espacio desde donde se potenció la organización de diversos colectivos en toda la Zona Metropolitana de Guadalajara—. En este lugar se planteó la inquietud de participar en las protestas, por lo que junto con algunos militantes del colectivo Conciencias Libertarias (de Tlaquepaque), se comenzó a discutir qué implicaba participar y desde qué lógica podría hacerse; por un lado se sostenía que estar en la manifestaciones significaba entrar en la agenda del poder, estar en sus espacios y sus tiempos, pero al mismo tiempo se iniciaron talleres para saber cómo actuar en caso de represión (grupos de afinidad para tener la información de cada uno de los integrantes y para mantenerse juntos, traer una playera de algún color diferente al negro para el momento de salir del lugar de la protesta), pues se tomó en cuenta que la mayoría de estos compañeros tenían

entre seis meses y un año dentro del movimiento, y sus edades oscilaban entre los 13 y los 19 años.¹¹³

Estas medidas las consideraron necesarias ante el permanente hostigamiento que vivía el movimiento anarcopunk desde cuatro meses antes de la cumbre. Había presencia permanente de policías en cualquier espacio en el que los colectivos se reunían y con el pretexto de las revisiones de rutina, el Estado hacía sentir el acoso cotidianamente. El gobierno de Jalisco ya estaba preparando la represión con su estrategia de Tolerancia Cero, con el entrenamiento de los policías por parte de las corporaciones policiacas de Israel y Estados Unidos, con cambios al código penal que reforzaban el autoritarismo y facilitaban la criminalización de cualquier forma de protesta, así como con el uso de los medios de comunicación para tener una opinión favorable a la represión.

Respecto a la organización, el único momento en el que los colectivos de la Zona Metropolitana Guadalajara (ZMG) intentaron coordinarse fue en la búsqueda de un espacio en el que los colectivos anarcopunks que venían de otros estados pudieran pernoctar, para mantener la independencia del plantón de Plaza Juárez donde estaban las ONG y los partidos; se logró conseguir *Las Biaz* —una bodega cerca de las vías del tren, situada entre las avenidas Washington y Federalismo, que el movimiento anarcopunk utilizaba para realizar conciertos y algunos foros—; mientras que para tratar de contrarrestar la lógica de sólo venir a protestar y solo coordinarse exclusivamente para esa iniciativa, se propuso realizar un encuentro que se nombró como Colectividades, con la idea de discutir aspectos organizativos del espacio de coordinación nacional del movimiento libertario, La Coordinadora Libertaria.

¹¹³ Es importante destacar que el compañero con mayor experiencia que aportó estos saberes y propuestas sobre cómo actuar ante la represión policiaca, había participado en la década de los noventa en múltiples protestas en Estados Unidos —país donde vivió como inmigrante— entre ellas los disturbios que se nombraron como la batalla de Los Ángeles en 1992, que surgieron como respuesta a la golpiza que unos policías perpetraron contra Rodney King y contra la violencia policial que se vivía en los barrios populares de esa ciudad. Una insurrección generalizada que provocó un estado de sitio en la ciudad de Los Ángeles y que sólo se pudo detener con la militarización de la ciudad.

Sin embargo, la mayoría de la gente que venía, únicamente pretendía protestar por protestar. La falta de organización y coordinación previa generó que varios miembros cayeran en provocaciones: en lugar de quedarse en *Las Biaz*, que representaba un espacio seguro, salieron a hacer un campamento en el parque Grecia —enfrente del parque Agua Azul— donde fueron rodeados, incomunicados y hostigados toda la noche por los policías antimotines.

Durante las protestas del 28 de mayo de 2004, el bloque negro —conformado por el movimiento anarcopunk y libertario— pese a tener el acuerdo mínimo de no entrar en confrontación con la policía y en caso de represión retirarse todos en bloque, no estaba suficientemente coordinado. Cuando algunos provocadores que se infiltraron en la marcha comenzaron a enfrentar a la policía, ésta atacó a los manifestantes, llevó a cabo un operativo que cuadrículó todo el centro de la ciudad de Guadalajara y detuvo a cualquiera que tuviera la apariencia de haber participado en la protesta. El bloque negro no entró en confrontación directa con los policías, sin embargo se quedaron parados, observando cómo los provocadores realizaban su teatro, hasta que, ante el embate de la policía, el bloque se rompió y sus integrantes se dispersaron, la desorganización previa y en el momento provocó que los compañeros que no eran de la ciudad no supieran dónde refugiarse, cuestión que desembocó en la detención de varios de ellos (hubo presos de Monterrey, D.F., Tijuana, Estado de México, Culiacán, entre otros).¹¹⁴

Con la represión se creó un ambiente de terror y miedo que provocó la desarticulación y desmovilización de los colectivos a nivel nacional y, sobre todo, local. Este hecho reflejó que la vinculación y organización que había en la Coordinadora Libertaria era poca y frágil, por lo que se creó una coordinación de colectivos en donde participaron la Caravana Carlo Giuliani (D.F.), la coordinadora Apoyo Mutuo (Monterrey),

¹¹⁴ Cabe destacar que ninguno de los compañeros más jóvenes y con poca de experiencia que participaban en el Taller de Cultura Punk fue detenido, la preparación previa, la creación de grupos de afinidad, y el haber salido en el momento oportuno permitió que los miembros de este espacio organizativo y de auto-formación política inhibieran la represión.

No Mientras Vivamos (Culiacán) y los colectivos Conciencias Libertarias, La Comuna Libertaria, Resistencia Anti-Tortura Animal (RATA), Acción Directa y Sacco y Vanzetti, de la Zona Metropolitana de Guadalajara.¹¹⁵

Dentro de las iniciativas promovidas por el movimiento anarcopunk y libertario, además de las marchas, volanteos, semaforos informativos y recolección de dinero (a través de conciertos y cooperaciones), se intentó generar espacios e iniciativas propias con la perspectiva de la autonomía y la autogestión: el Foro Solidaridad y Libertad, en esta iniciativa participaron los colectivos de la ZMG y algunos individuos del D.F.; la idea era realizar discusiones sobre anarquismo, contracultura punk, anarcofeminismo y liberación animal.

La represión y las acciones por la liberación de los presos desgastó e hizo colapsar lo poco que había localmente, la coordinación libertaria contra la represión al igual que muchos colectivos desapareció; cuando la coyuntura represiva terminó, la mínima vinculación que se había creado no logró mantenerse, las iniciativas dejaron de hacerse. Nacionalmente la Coordinadora Libertaria dejó de funcionar.

El movimiento anti-globalización generó una dinámica que sacó a los colectivos y militantes anticapitalistas de sus espacios locales, donde generaban procesos de auto-organización y proyectos autogestivos y los metió al espacio y tiempo de la sociedad del poder, al estarlos siguiendo a cada lugar donde se reunían y protestar afuera de los bunkers que creaban para aislarse de las movilizaciones. Se convirtieron en sujetos vulnerables a la represión y a la cooptación, por lo que varios colectivos entraron en procesos de repliegue y desarticulación que no pudieron superar hasta años después, y sólo a partir de volver a crear espacios-tiempos propios de la autogestión de la vida, la acción directa y la autonomía.

¹¹⁵ Los colectivos libertarios decidieron crear una coordinación independiente a la Coordinadora 28 de mayo, creada por los partidos y las ONG, ya que la gente que la había conformado despreció y subestimó a los anarcopunks en las asambleas y discusiones, además de que en todo momento tuvieron una actitud utilitarista durante las marchas que se organizaron contra la represión.

B. Ocuparlo todo. Instantes de ruptura para crear crisis en el capitalismo

En el mes de diciembre de 2010 y durante los primeros meses de 2011 irrumpen en el mundo árabe revueltas que desembocan en momentos de insubordinación que logran generalizarse en varios países: Túnez, Egipto, Yemen, Argelia, Omán, Jordania, Marruecos, Libia, Siria, entre otros. En algunos de estos países las protestas y la organización de base desde los barrios y los espacios de trabajo lograron derrocar dictaduras que se habían mantenido en el poder por décadas, en otros casos las movilizaciones no lograron generalizarse lo suficiente, sin embargo, quedó la experiencia de lucha en espera de irrumpir en otro instante; en otros más, como Libia y Siria, se desató una guerra civil, donde algunos Estados europeos y el norteamericano intervinieron con el fin de hacerse del control de ciertos recursos naturales, tal fue el caso de Libia, o para tener el control de regiones estratégicas para la geopolítica de la sociedad del poder como en Siria.

Lo que se hizo manifiesto con la primavera árabe, dicho por un militante anarquista que fue protagonista de estos acontecimientos en Siria, es que

las grandes revueltas que están sacudiendo el mundo árabe [...] Son, sin lugar a dudas, uno de los acontecimientos más relevantes de nuestro tiempo y están enviando un claro mensaje: no hay ningún lugar del mundo condenado a ser el juguete de un dictador con apoyo imperialista (Kamalmaz, 2011: 1).

Además, reafirman —y ello es válido para el movimiento popular que surge en varias regiones del Estado español, denominado por los medios masivos de comunicación como indignados, y para las asambleas y ocupas que aparecieron a lo largo de Estados Unidos— que

los rebeldes están mostrando el poder del pueblo y de la clase trabajadora cuando se une, la capacidad política de la gente común y corriente para levantar organismos de poder dual

con un claro instinto libertario y están demostrando al mundo que nos encontramos en una era de cambio revolucionario (Kamalmaz, 2011: 1).

Dentro de los aspectos revolucionarios donde se hizo manifiesta la política prefigurativa en la primavera árabe destaca la creación de

los comités locales creados por las masas, que son una de las manifestaciones más interesantes de su acción revolucionaria. Frente al pillaje iniciado sobre todo por la policía secreta, el pueblo creó dichos comités como instituciones realmente democráticas, como una competencia real al poder de las elites dominantes y de las instituciones autoritarias (Kamalmaz, 2011: 3).

Las sensibilidades antiautoritarias y anticapitalistas que emergieron en la primavera árabe sirvió como potencialidad para que en el mundo occidental, principalmente en el Estado español y en Estados Unidos, surgiera un movimiento que ha tenido como base la ocupación-acampada en espacios públicos —parques y plazas— y las asambleas —las cuales tuvieron como base el consenso y la democracia directa— desde donde se delibera, discute y se generan acciones.

Son iniciativas que, al igual que en la primavera árabe, son impulsadas por los jóvenes, las mujeres, los desempleados, los inmigrantes y los trabajadores precarios —en el caso de Estados Unidos y Canadá los pueblos originarios con ocupaciones que llamaron a la descolonización de la vida— y resultan

la alegría de lo inesperado, de lo no previsto, ni por parte de las autoridades y gobiernos, ni por parte de los partidos de cualquier color, verdaderamente imprevisto: vosotros mismos o casi todos, hace unos pocos meses o semanas, tampoco preveíais que pudiera surgir. Aunque esto es así, la alegría es lo inesperado y no hay otra alegría, no hay futuro (García Calvo, 2011b: 17).

El movimiento de los indignados fue “un intento por parte de personas que no tienen actualmente actividad política de encontrarse con gente parecida para compartir los problemas y

debatir soluciones” (Anarquistas/antiautoritarios de España, 2011: 1). Aunque surge con reivindicaciones a favor de la democracia, pues tiene como antecedente al

movimiento contra Bolonia, del cual aparece el grupo Juventud sin futuro, muy vinculado a ambientes universitarios. Este movimiento (JSF) que fue previo al de Democracia real ya (DRY), tuvo buena cobertura en los medios de comunicación mass media, y luego se adhirió a DRY (Anarquistas/antiautoritarios de España, 2011: 3).

Logró ir más allá, pues se configuró un horizonte ético, político y organizativo que apuntaba a “poner en jaque su democracia representativa, en base a nuestra democracia asamblearia y directa. Un proceso de revolución... mediante un vaciado del poder que viene de arriba para ir rellenando un nuevo poder, que emana descentralizado desde abajo” (Duran, 2011: 18). Desde las asambleas se lograron elucidar

estrategias organizativas que han sido asumidos y defendidos desde el inicio del movimiento por miles de personas que parten de cero en las luchas sociales, sin una trayectoria militante pero con el suficiente sentido común y deseo de ser por primera vez protagonistas y no espectadores en la lucha por el cambio social (Corrales, 2011: 18).

Lo que acaparó más la atención mediática del movimiento de los indignados fueron las acampadas, concretamente la acampada de Sol en Madrid, pero no se quedó ahí, ni siquiera en las acampadas que fueron extendiéndose a los largo de todas las ciudades del Estado español; desde los primeros momentos del movimiento se conformaron “Asambleas Populares para todos los barrios y pueblos, con mayor o menor éxito dependiendo de la zona, pero formándose más de cien asambleas, algunas con más de mil personas” (Anarquistas/antiautoritarios de España, 2011: 3).

Se logró proyectar una “ambiciosa red de asambleas y autogestión que, en todos los ámbitos, blanda un proyecto anticapitalista y autogestionario, antiproduccionista y antipatriarcal, internacionalista y solidario” (Taibo, 2011: 18), que, además,

servió como un “punto de confluencia entre las diversas sensibilidades de la izquierda anticapitalista. Ecologistas, marxistas, anarquistas, defensores de los derechos animales, feministas, tienen su espacio en este movimiento tan dinámico como heterogéneo” (Colectivo Kaosenlared, 2011: 15).

En este movimiento se hacen manifiestos una pluralidad de sujetos sociales, que coinciden en hacer visible “su desconfianza e indignación de forma colectiva, auto-organizándose en base a la puesta en común de saberes, de rabias y de ganas de conquistar nuestras vidas” (Elorduy y Letón, 2011: 15). Incluso para autores como Diego San Gabriel a partir del 15-M¹¹⁶

ha virado del tradicional sujeto político —clase trabajadora— a otro interclasista y urbanocentrista —ciudadano—, en el que participa mucha gente que se enfrenta por primera vez al sistema, con todos los déficits de experiencia y formación que ello conlleva. Sufre, asimismo, la amenaza de instrumentalización de ciertos sectores que parecen querer controlarlo (San Gabriel, 2011: 15).

El proceso organizativo y el horizonte político que germinó muestra “demasiado paralelismo entre el movimiento denominado 15-M y la praxis de la autorganización libertaria” (Corrales, 2011: 18), no fue gratuito que en el “campamento de Madrid uno de los pocos símbolos que sobrevivió fue la A circulada anarquista, ya que se dijo que no eran un partido político ni querían vendernos nada. No había ni banderas de España ni hoces y martillos” (Anarquistas/antiautoritarios de España, 2011: 5). Ya que en cada acampada y asamblea popular se nota la tendencia a

¹¹⁶ La referencia al 15-M proviene de la convocatoria que hace la iniciativa Democracia Real Ya “para el 15 de mayo de 2011 [realizar] una manifestación que al pasar por Callao termina [...] con varios detenidos. Sin que haya ningún llamamiento oficial, ésa noche acampan en Sol varias personas. Por la noche son desalojados por la policía [...] y al día siguiente y a los siguientes, la plaza de Sol se va abarrotando de decenas de tiendas de campaña, creándose un movimiento Acampada de Sol que va formándose independiente de DRY, con sus propias estructuras, comunicados, webs, teniendo una amplia cobertura de los medios de comunicación” (Anarquistas/antiautoritarios de España, 2011: 3).

organizarse de forma horizontal rechazando la jerarquización o el liderazgo, la participación directa en la toma de decisiones y en el desarrollo de las acciones, comisiones, grupos de trabajo (infraestructura, alimentación, sanidad, comunicación...) y en cualquiera de las necesidades del movimiento. La ausencia de delegacionismo, la igualdad y libertad en la toma de palabra y exposición de opiniones, la independencia y autonomía respecto a cualquier elemento ajeno al movimiento (organizaciones políticas, sociales, sindicales, instituciones públicas o privadas...), la desobediencia civil y la lucha como medio para alcanzar las reivindicaciones, trazan un modelo organizativo basado en las bases de la cultura libertaria (Corrales, 2011: 18).

Sin embargo, al mismo tiempo que existe por la vía de los hechos una afinidad con el horizonte libertario, es claro que la gente que irrumpió en las plazas al mismo tiempo se había negado, antes de comenzar a promover las asambleas y elucidar un movimiento cuestionador del capitalismo, a participar en los colectivos y organizaciones anarquistas constituidas en el Estado español. Un grupo de militantes libertarios reconocen que la gente que ha ocupado las plazas “y ha organizado esas cosas por su cuenta [...]— [en lugar] de venir a nuestro lugar ya okupado y nuestros talleres ya organizados— es una lección que debemos estudiar, no un motivo por el cual debemos frustrarnos” (Anarquistas/antiautoritarios de España, 2011: 4).

Lo que da cuenta un movimiento como el de los indignados o el movimiento ocupa de Estados Unidos es un política prefigurativa donde se notan atisbos de situaciones revolucionarias posibles, la imagen de “la gente en las calles haciendo asambleas, autoorganizándose y debatiendo sus problemas sin necesidad de que los hagan los políticos por ellos” (Anarquistas/antiautoritarios de España, 2011: 4), da muestras del devenir revolucionario y anticapitalista, que camina de modo discontinuo trabajando por la autonomía.

En afinidad con la primavera árabe y con el movimiento del 15-M, además, con las resonancias de la revuelta griega que desde 2008 hasta ese momento en 2011, estaban generando procesos de auto-organización barrial, ocupación y puestas en

marcha de modos autogestivos de una diversidad de espacios de trabajo, así como habían generado un ambiente de tensión y conflicto generalizado en todo el país, surge en el centro financiero de la ciudad de New York, Ocupa Wall Street, comienza con un llamado a realizar una acampada en consonancia con los movimientos árabes y español; a esta convocatoria asisten personas sin experiencias previas de participación política y organizaciones, colectivos y militantes de diferentes posiciones, desde estalinistas y trotskistas, hasta anarquistas y adherentes a la Sexta Declaración de los zapatistas.¹¹⁷

En un primer momento los grupos estalinistas y trotskistas pretendieron hegemonizar la iniciativa, al convocar a una marcha que por la vía de los hechos iba a provocar la disolución de la tentativa de ocupación y organización que después hizo manifiestas sus resonancias en todo el país y en Canadá, pues una marcha significaba un actividad más, que tras acabarse se desintegra dejando todo igual; en cambio

el grupito de anarquistas anduvo entre los grupos buscando gente de posible afinidad política, reconociendo caras y plateras de Comida no Bombas, colectivos zapatistas, la Cruz Negra, etc. Preguntaron a estas personas si querían tener una verdadera asamblea para organizar una ocupación, en vez de seguir a los líderes del WWP [Workers World Party - Partido Mundial de los Obreros] en una marcha (Legalisse, 2011: 2).

La manera como se inhibieron los intentos por tomar el control de la ocupación y de las asambleas, favoreció para que a la larga Ocupa Wall Street fuera completamente descentralizado, por lo que no existió ningún grupo o persona que se pudiera erigirse como representante o vocero, nadie, excepto el día a día de la asamblea podía determinar el camino del movimiento, por lo que nadie podía centralizar ni controlar (Crow, 2011). Este actuar y estas formas de hacer política significan “30 años de

¹¹⁷ Entre los asistentes a esta primer convocatoria está “gente que había participado en la Red de Acción Directa (Direct Action Network - DAN) que coordinaba las manifestaciones y acciones directas en Norteamérica entre 1999 (Seattle) y 2003” (Legalisse, 2011: 1-2).

organización anarquista y horizontal dando sus frutos, donde se habla de Asamblea General, donde se habla de decisiones por consenso, donde se intentan oír las voces de los que normalmente no se puede oír” (Crow, 2011: 2).

Una imagen del proceso organizativo interno de Ocupa Wall Street podría dar cuenta de las afinidades con el anarquismo, pues la “asamblea funcionaria por consenso modificado [...] Los comités serían autónomos en su proceso interno, y relatarían sus avances y planes a la Asamblea General” (Legalisse, 2011: 2); además, se promovieron “talleres de formación en moderación/consenso, un grupo para organizar talleres de desobediencia civil, de cómo trabajar en grupos de afinidad, de acción directa, etc.” (Legalisse, 2011: 2).

Asimismo las formas de actuar descentralizadas se reflejaron en el hecho de que las ocupaciones que emergieron en diferentes ciudades de Norteamérica y Canadá no fueron la repetición de Ocupa Wall Street, por ejemplo, en Oakland, California, surgió con un “espíritu anticapitalista y anticolonial [pues] se propuso desde los primeros días radicalizar la protesta social con una demanda de mayor fondo: Descolonizemos Oakland” (Colectivo Felipa Poot Tzuc, 2011). Pues desde un principio Descolonizemos Oakland, que fue como se nombraron, hizo manifiesto sus orígenes, como

las reminiscencias del radicalismo político del movimiento de los Black Panthers (Partido de los Panteras Negras, comandadas por Huey P, Newton y Bobby Seale, influidos por el activista negro Malcolm X) entre los negros de Oakland, con sus políticas de acción directa (Colectivo Felipa Poot Tzuc, 2011).

También, está presente “el movimiento de libre expresión en la politizada Universidad de California, en Berkeley, también en los 70” (Colectivo Felipa Poot Tzuc, 2011); en este sentido, coinciden

en Ocupemos Oakland estos dos momentos históricos en una nueva praxis de resistencia popular. Del movimiento estudiantil se recupera la táctica de Ocupar; y del movimiento contra la

policía se rescata la hostilidad activa contra las fuerzas represivas. Esto dio una muestra de las nuevas relaciones entre el pueblo con el movimiento (Colectivo Felipa Poot Tzuc, 2011).

La energía social y el potencial de lucha que se condensa y coincide en Descolonizemos Oakland permite que cuando

fue desalojada por primera vez el 25 de octubre. Después, miles marcharon en protesta, y la policía los reprimió con armas químicas y bombas flash-bang. Al día siguiente, 2,000 personas aprobaron una huelga general para el 2 de noviembre. Fue un enorme éxito pues participaron más de 50,000 personas bloqueando el puerto de Oakland (Colectivo Felipa Poot Tzuc, 2011).

Las afinidades que saltan en las distintas iniciativas de ocupación es que el hecho de no tener “demandas claras (una crítica común en los medios comerciales) tiene que ver con que la mayoría de la gente involucrada no tiene ni una pisca de fe en el Estado para resolver la situación económica” (Legalisse, 2011: 4). Aquellos que participan y sostienen el movimiento plantean que “no vamos a reclamar nada del Estado, ni respetar su autoridad para pedirle cosas, el reto es buscar otra manera de hacer la sociedad aquí y ahora mismo” (Legalisse, 2011: 4). Además, coinciden en que “se ocupa en consenso, se organiza una asamblea general y comités, y se comparte la idea de que sean autónomos [...] hay mucho debate, muchos experimentos, e infinitos retos” (Legalisse, 2011: 4).

El espacio-tiempo del movimiento implica practicar el caminar-preguntando de los zapatistas del EZLN (Crow, 2011); junto a esto, el “movimiento Occupy en una ciudad tras otra está practicando la democracia, democracia directa” (Crow, 2011: 4), por lo que podemos afirmar, en afinidad con Scott Crow, que la cuestión más importante en este movimiento es que no hay líderes que busquen dirigir a la gente ni decirles qué hacer (2011), en afinidad con los zapatistas, están conscientes de que “no debemos tener las respuestas, porque no tenemos esas respuestas, y eso les hace revoluciones falibles, pero revoluciones humanas a escala global” (Crow, 2011: 3). No obstante, lo que ocurre en esta región no tiene las mismas resonancias

en todos los lugares, pues surgieron iniciativas que en lugar de acudir a la creatividad, a las historias y experiencias propias, como fue el caso de Descolonizemos Oakland, sucumbieron a la repetición, y la repetición significa la muerte.

En la ciudad de Guadalajara, también se intentó impulsar una iniciativa de acampada y ocupación de un espacio público para estar en consonancia con el movimiento mundial que había emergido de modo descentralizado. Dicho por uno de los participantes, una de las primeras iniciativas que sirvió para convocar después la ocupación ocurrió el 15 de octubre de 2011, ahí se montó un micrófono abierto donde “todxs decían lo que pensaban y compartían los espacios en los que actuaban diariamente” (Tenis Sánchez, 2012); gracias a esto se percibió la

efervescencia de encontrar indignaciones, sentires, pensares [...] sentir la situación que se vive sin que fuera algo marginal e individualista. Esta efervescencia que nos reunía de forma horizontal, libre y en construcción, prometía un amplio campo de posibilidades (Tenis Sánchez, 2012).

Sin embargo, un colectivo llamado Toma la Calle presentó un manifiesto para representar y definir “la identidad del movimiento que re-surgía de la movilización espontánea del 15 de Octubre” (Tenis Sánchez, 2012); esta actitud homogeneizante y hegemónica no sólo provocó que de una semana a la otra se notara “una drástica reducción de participantes, lo que logró que se perdiera una buena parte de la continuidad del trabajo asambleario” (Tenis Sánchez, 2012), sino que “debido al choque de temporalidades y procesos (el del colectivo de Toma la Calle GDL con el naciente movimiento), el proceso junto con las dinámicas de trabajo que ya iban tomando forma, cambió drásticamente” (Tenis Sánchez, 2012).

En la tentativa de ocupación en la ciudad de Guadalajara se dejó de lado que “el movimiento de okupación e indignación no pretende ni muestra la homogeneización de sus actores en sus manifiestos y acciones directas” (Tenis Sánchez, 2012); además, de que uno de los aspectos que se obvió por parte de alguno participantes que estaban situados en la perspectiva de las ONG fue que

una de las características que de cierta forma comprendo respecto a la toma de decisiones en los nacientes movimientos de indignación y okupación es que éstas, consciente o inconscientemente trataban de dispersar el poder. No solo el poder de los malos gobiernos y empresas sino que también, dentro del mismo movimiento; transversalizándolo y construyendo horizontalidad (Tenis Sánchez, 2012).

La iniciativa ocupa de Guadalajara se terminó frustrando debido a que se intentó construir una postura que unificara y definiera, lo cual provocó que se instituyeran “estatutos y normativas organizativas bien definidas [cuestión que] estaría contribuyendo a la reproducción de los métodos, formas y lógicas del poder; del sistema político y socio-económico que a veces se rechaza, la centralización y la oficialidad” (Tenis Sánchez, 2012). Al final, en la reflexión de Tenis Sánchez, militante del colectivo Movimiento, Libertad y Concordia, expresa que

esta reproducción de formas y haceres organizativos la interpreto como síntoma de un buscar protección del proceso que se está llevando a cabo, protección que desde que se inicia ya está dejando a un lado la práctica del hacer “integrantes”, es decir, construir “un mundo donde quepan muchos mundos” y no dejar de construirlo, de encontrar un proceso con otro y crear rupturas constantes, de críticas, auto-críticas y reflexiones que aglutinen estas diferentes opiniones que, si se ven desde la lógica del poder, se oponen (Tenis Sánchez, 2012).

Parte del colectivo Movimiento, Libertad y Concordia¹¹⁸ participó en la iniciativa de ocupación en la ciudad de Guadalupe

¹¹⁸ El colectivo estaba conformado por un grupo de amigos y compañeros de escuela de nivel preparatoria, por lo que sus edades oscilaban entre los 17 y 18 años durante el momento en que participaron en la iniciativa ocupa. Podemos reconocer al colectivo Movimiento, Libertad y Concordia como un grupo de afinidad, pues rompe con la lógica organizativa de la forma-partido y las ONG, que desarrolla modos instrumentales y jerárquicos de relacionarse; mientras que un grupo de afinidad apela a la confianza, la complicidad y el apoyo mutuo, lo que permite crear modos de organización y de relacionarse desde la alteridad, la horizontalidad, la libre iniciativa y el libre acuerdo.

ra, trató de mantener las formas de hacer política relacionadas con lo asambleario, el consenso y la acción directa, por lo que estuvo en permanente conflicto y discusión con los participantes que en todo momento quisieron ubicarse en una posición hegemónica y dominante, a través de imponerse como los voceros únicos y permanentes de la acampada o como los encargados irrevocables e incuestionables de la seguridad de la ocupación y de las movilizaciones.

Una muestra de las afinidades del colectivo Movimiento, Libertad y Concordia con el proyecto de autonomía y con las formas de hacer política anarquistas aparecen en una postura que pudiera parecer poco relevante, pero que refleja el reconocimiento de la alteridad y respeto de la autonomía individual que se trata de vivir en este grupo de afinidad. Cuando se discutió en el colectivo si participar o no en la iniciativa de los indignados local, algunos militantes decidieron no hacerlo, mientras que otros decidieron involucrarse e impulsar este movimiento, esto en lugar de desembocar en una ruptura, en la disolución del colectivo, en una confrontación o en la expulsión de algún miembro, dio lugar a una noción-práctica que en el movimiento anarquista se denomina “libre acuerdo”, que implica que en un colectivo las acciones e iniciativas deben tratar de resolverse en consenso, cuando esto no se logra, se acuerda que las personas que decidan realizar una iniciativa o llevar a cabo una acción la concreten, mientras que los que no estuvieron de acuerdo, se mantienen al margen durante ese momento sin obstruir el proceso que se lleve a cabo.

En este sentido, aquí no cabe la línea política única y verdadera, cuando se logra coincidir y consensar algo, se camina en colectivo, en cambio cuando las posturas son diferentes se respetan todas y no se niega ninguna, pues se continuara caminando y llegara el momento donde se consense caminar juntos de nuevo; no es gratuito que un militante de este colectivo promueva

romper con la agenda de la orden del día, romper con esa forma de hacer centralizada en el debate es también romper con una forma de organizarnos puesto que ya no se trata de relaciones utilitarias, mecánicas sino que estas ahora están basa-

das en la confianza y el apoyo mutuo, se re-encuentra lo político, lo organizativo con la base de todo esto, re-humanizarnos y descolonizarnos (Tenis Sánchez, 2012).

El horizonte de los movimientos ocupa e indignados —horizonte que además se encuentra en afinidad con las formas de hacer políticas libertarias— implica “no contar para nada con el Estado sea cual sea: ninguna forma de organización estatal” (García Calvo, 2011b: 17), busca “crear nuevos mundos desde abajo y desde la izquierda que ni siquiera sabemos cómo son. Estamos imaginando algo diferente, y la gente está despertando y tratando de re-imaginar cómo son esos mundos” (Crow, 2011: 3).

Eso diferente conlleva para algunos, como para García Calvo, una resignificación en el lenguaje, que abarca dejar de utilizar conceptos como democracia, pues considera que “es un trampantojo, es un engaño para lo que nos queda de pueblo vivo y de gente; lo era ya desde que se inventó entre los antiguos griegos en Atenas y otros sitios” (García Calvo, 2011b: 17). También, propone el “desengaño de cualquier forma de poder” (García Calvo, 2011b: 17), así como reconocer que

el Futuro: éste es el enemigo [...] [es] una resignación a la muerte, a la muerte futura. El futuro es eso; por tanto, el futuro es el que necesita el Capital; el dinero no es más que crédito, es decir, futuro, fe en el futuro; si no pudiera echar cuentas, ni habría Banca ni habría presupuestos estatales. El futuro es de ellos, es su arma (García Calvo, 2011b: 17).

La imagen que irrumpe con las iniciativas de los ocupa e indignados son el tipo de movimientos que se “construye[n] cuando tratamos de crear situaciones revolucionarias, y lo que surge de ellas” (Crow, 2011: 3), significan esas

pequeñas mini-revoluciones [que] acontecen diariamente. Primero es el despertar de todos y cada uno de nosotros, que nos empuja a unirnos y a hacer cosas, después el heredar los movimientos que vinieron antes que nosotros, y luego sentar las bases de esos futuros, que todavía no sabemos cómo serán (Crow, 2011: 3).

Desde las asambleas, desde el no que grita la gente contra el capitalismo y la dominación, Scott Crow militante del movimiento ocupa nos dice que:

quiero abolir el Estado. Quiero que construyamos poder popular. Quiero tomar el camino más largo y difícil que podamos encontrar, para hacernos una idea de lo que va a ser. No quiero una respuesta fácil, porque las respuestas fáciles acaban en dictadores y fascistas (Crow, 2011, 4).

La constelación de movimientos que irrumpieron todo el 2011, hacen evidente el caminar discontinuo de las colectividades en ruptura, muestran que no avanzan en el sentido de la acumulación de fuerzas o en la perspectiva de la toma del poder, sino por la creación de relaciones sociales, significaciones y prácticas que permitan la germinación de la autogestión generalizada de la vida, por tanto, existen momentos de lucha abierta, de conflicto social visible y de confrontación con el Estado y los capitalistas, son instantes donde se condensan las rabias, la imaginación y los proyectos de muchas generaciones para generar o ampliar las grietas en la dominación; pero también hay momentos donde se camina en silencio, creando nuevas relaciones sociales soñando nuevos lenguajes y formas de hacer, momentos donde la revolución adquiere una dimensión latente y silenciosa condensando energía rebelde e insumisa para interrumpir, aunque sea por un instante, la dominación de todos los tiempos y lugares.

III. Contracultura libertaria y negación de la sociedad del espectáculo. Alteridad y resistencia

Me dicen que vaya a la iglesia y vea la luz./Porque el buen señor siempre tiene la razón [...] /Dicen que no tengo que vivir de cajones./Si me portase bien, confesase mis pecados [...] / Descubro la verdad a medida que crezco./Llego a ver qué gran estafa es./Porque es mi vida, la mía no la suya [...] /Sólo soy una persona, un ser humano./no, no lo eres, eres una parte de la máquina [...] /Te tenemos ahora y nunca serás libre./Podemos tener tu cuerpo después de que mueras [...] /Te haremos obedecer cada capricho nuestro./Tenemos el poder, el poder y la gloria./Ya he escuchado eso antes en una historia diferente./ Pero la historia que escuché cubrió la verdad, no tocó la evidencia actual, los hechos./No dijo de los cadáveres en los campos de concentración, no dijo de los cuchillos de los cirujanos bajo las lámparas, no dice que los hornos aún están calientes, no dice que este pequeño desgraciado ser es un ser humano que quiere vivir pero no en el moco y la mierda que nos dan.
CRASS – ¿Y qué?

No queremos el mundo gris y desolado que nos presentan, ni ese futuro en el que no nos han incluido; no queremos ser su eterna servidumbre, no queremos lo que ustedes quieran que seamos, y seremos lo que nosotros queramos ser.
Fallas del Sistema

El arte del futuro será la subversión de las situaciones o no será.
Guy Debord

Las décadas de 1960 y 1970 coinciden con las décadas de 1920 y 1930 en la Europa de entre-guerras, son momentos donde el arte se convierte en uno de los últimos reductos para la insubordinación y para hacer manifiestas las posibilidades de ruptura y de elucidación de otros modos de vida. En ambos instantes se hace estallar el conformismo desde el arte y la contracultura y

se da un nuevo impulso a la lucha que parecía contenida por las fronteras del Estado y el capitalismo. Otra vez, como lo fue con el surrealismo, el dadaísmo y, posteriormente, con el situacionismo, el punk vuelve a aludir a la locura y a la niñez como medios para cuestionar y hacer estallar el orden impuesto.

La irrupción del punk no fue un hecho aislado, no fue un surgir espontáneo, como tampoco lo fue el dadaísmo, el surrealismo, el lettrismo o el situacionismo, se enmarca en la constelación rebelde que se instituye a partir de 1968, se enmarca en un collage de luchas,

a finales de los sesenta, el pueblo había regresado a las calles en todo el mundo occidental. De la pesadilla nacieron los sueños [...] en Francia, el gobierno casi fue derribado por estudiantes anarquistas; en Holanda, los Provos ridiculizaron la política convencional; en Alemania Baader-Meinhof (RAF)¹¹⁹ se vengaron de un Estado que todavía estaba manejado por viejos nazis; en Estados Unidos, la paz se hizo más importante que la guerra; en Irlanda del Norte, los católicos marcharon reclamando derechos civiles; en Inglaterra, los colegios y universidades fueron ocupados (Rimbaud, 2010: 9).

Sin embargo, la historia del punk puede contarse desde dos perspectivas, pues al movimiento le ocurrió lo que a la mayoría de las tentativas que surgen contra el Estado y el capitalismo, se les intentó cooptar para quitarles los filos, para que dejen de ser peligrosos; a través de los mass media, se intentó convertir al punk en parte de la sociedad del espectáculo, en una moda y mercancía más, además, se intentó enajenarlos con drogas como a los hippies y al movimiento de resistencia de los afroamericanos para que dejaran de luchar.

Depende de dónde fijemos la mirada, pues lo que se pretende lograr en esta investigación es reconocer esta irrupción de jóvenes marginales desde la contracultura para decir ¡no! y al mismo tiempo para decir ¡hazlo tú mismo!; una mirada, la dominante, la que se maneja desde la sociedad del espectáculo,

¹¹⁹ Fracción del Ejército Rojo.

convierte al movimiento punk en parte del *continuum* de la historia, lo pretende convertir en una moda, en una manifestación de la cultura pop, por tanto, la música, la ropa, sus expresiones contraculturas se convierten en mercancía, nace y muere con la banda que pretendió incorporar al punk a la sociedad del espectáculo, los *Sex Pistols*, “la impúdica historia de los *Sex Pistols* acabó en enero de 1978 y con la de ellos la de todo un movimiento de bandas punk que había surgido en aquellos años” (Granés, 2011: 366); mientras que una mirada a contrapelo de la historia del punk está hecha de muchas historias, de una pluralidad de experiencias, sujetos sociales e iniciativas, surge paralelamente a la historia espectacular del punk, pero deviene de manera discontinua como un movimiento de resistencia creando formas de expresión desde el anti-arte y promoviendo tentativas de autogestión. La historia espectacular del punk terminó con la disolución de los *Sex Pistols*, mientras que la historia del punk rebelde e insumiso todavía no termina, vive en cada individuo, colectivo, fanzine, banda de música que apuesta por la autogestión de la vida, la creatividad y la imaginación.

La historia espectacular del punk es la más conocida y divulgada, es sobre la que se han escrito más libros y una buena cantidad de tesis —se han hecho, incluso, películas y documentales donde se le vulgariza—. En el mejor de los casos los estudiantes y académicos extraen la historia a partir de entrevistas a participantes del movimiento, a miembros de bandas de música y a militantes de colectivos anarcopunks; los observan, los describen y califican sus comportamientos y discursos como si se tratara de personas fuera de este mundo, seres raros a los cuales se les hace el favor de investigarlos para que la sociedad los comprenda y los tolere. La mayoría de estas tesis y libros reflejan una actitud paternalista, ante la cual el movimiento punk debiera, según estos académicos y estudiantes que dicen demostrar su buena voluntad al realizar estas investigaciones, estar agradecido por ser su objeto de estudio.

Esto lo planteo porque en los últimos ocho años fueron varios los que con el pretexto de una tesis pretendieron observar, entrevistar y hacer un estudio de las iniciativas anarcopunks de las que yo he sido parte. La crítica a esta actitud de cosificar al

movimiento punk en una investigación no la hago desde fuera, como un investigador más, sino como parte del sujeto social. Ante esta invasión los miembros del movimiento punk han tenido dos posturas, la primera es negarse a ser entrevistados y observados, negarse a dar información;¹²⁰ la segunda es dar una versión mínima y superficial de sus experiencias dentro del movimiento punk, una versión que siempre es la misma, o muy similar, por eso no varía mucho una investigación de la otra.¹²¹

Si vemos el punk como moda, entonces lo que destaca es cómo unos cuantos sujetos ven en la contracultura un medio para “transformar la revolución en un producto, en una marca que sedujera a través del terror y el morbo” (Granés, 2011: 358), observan cómo “su rebeldía, insatisfacción y furia se convertiría en un espectáculo publicitario” (Granés, 2011: 358).

Carlos Granés reconoce la influencia directa del situacionismo en el punk, y por tanto la introducción al punk de “las viejas ideas anarquistas y vanguardistas de una libertad sin límites, positiva, destinada a transformar la vida y otorgar al placer y al ocio el lugar que los capitalistas querían dar al trabajo y al rendimiento” (Granés, 2011: 356), y que los situacionistas intentaron mantener vivas en su pensamiento y en su práctica, sin embargo, Granés concluye que con el punk, el situacionismo, “una vanguardia que se opuso al espectáculo acabó con-

¹²⁰ La mayoría de los punks que ahora mantiene esta postura reticente a cualquier persona que aparece con la intención de estudiar al movimiento punk en un principio fueron los más abiertos a que se hicieran investigaciones sobre el punk; accedieron a entrevistas, a realizar grupos de enfoque y a compartir documentos; pero cuando la mayoría de los estudiantes y académicos, se robaron los materiales que les habían prestado —fotos, textos, libros, documentos internos—, cuando ni siquiera regresaban con la tesis o el libro, y mucho menos ponían a discusión sus análisis, y cuando se dieron cuenta de las simplificaciones y tergiversaciones que se plasmaron en los productos de investigación, decidieron no prestarse más a ser un “objeto” de investigación.

¹²¹ En el caso del movimiento punk y anarcopunk de Guadalajara, a pesar de que a lo largo de los últimos 18 años han sido diferentes generaciones y personas las que se han intentado utilizar para las investigaciones, las versiones que se dan a los estudiantes e investigadores es muy parecida, sólo se les da una versión *light* del movimiento punk, no se les ha permitido inmiscuirse en la historia interna del movimiento punk, en sus procesos de autoreflexión y en aquello que proyecta su hacer y pensar.

vertida en el mayor espectáculo de los setenta” (Granés, 2011: 356). Por tanto, plantea que la propuesta revolucionaria de los situacionista acabó convertida en moda. Y un reflejo de eso es cómo en “1976 los eslóganes de los *enragés* y de los situacionistas francés se convirtieron en seductores aderezos de camisas y camisetas” (Granés, 2011: 358).

La otra mirada al punk, que se compone de muchas experiencias vividas, que se configura desde dentro del propio movimiento, por lo regular se queda en el propio movimiento y en algunos movimientos afines, no constituye una versión única y homogénea, sino que se instituye a partir de la memoria, los saberes y los tiempos vividos individuales y colectivos de quienes son parte o están cerca. La imagen del punk y del anarcopunk en Guadalajara que construyo aquí no la planteo como la verdadera, no trato de mostrar los secretos y las historias internas a los los estudiantes y académicos no han podido acceder desde fuera, pues no los hay, es sólo que no supieron mirar de otro modo, utilizaron los anteojos del racionalismo, de la teoría heredada y de las técnicas extractivas y colonizadoras de los saberes y prácticas de los sujetos sociales.

Esta imagen del punk es producto de una recuperación a través de una perspectiva de la investigación militante. Fue construida a partir de la memoria de algunos militantes anarcopunks de diferentes generaciones que en colectivo, abarcan desde los orígenes del punk en Guadalajara, a principios de los ochenta, hasta la actualidad, además, contiene experiencias y recuerdos personales.

Ser parte del sujeto social me imposibilitó llevar a cabo los dispositivos o grupos de discusión de manera tradicional, en cambio, en la perspectiva del caminar-preguntando, me propuse la tentativa de un espacio informal, que es parte de la cotidianidad del movimiento, para rememorar y para auto-reflexionar sobre las formas de hacer política y las iniciativas y tiempos de resistencia que ha generado el movimiento anarcopunk en Guadalajara a lo largo de su historia. En este sentido, la manera como construí la imagen del punk de Guadalajara en este capítulo, no tiene voces particulares, ni aparecen los nombres de las personas que han dicho una u otra cosa, es un *colla-*

ge de saberes y experiencias que se condensan y se muestran en una imagen narrativa. Es una voz colectiva, que se negó a dar una versión totalizante y universal del movimiento, pero que pretendió construir una historia abierta y en movimiento que se nutre de cada militante y persona que se apropie del punk y el anarquismo como un medio para hacer germinar la creatividad, la imaginación y otras relaciones sociales.

Es una constelación de historias que se han vivido como movimiento libertario y anarcopunk; son historias que casi siempre han devenido desde la oralidad, son pocos los registros escritos y documentales, por tanto, contiene lagunas y omisiones, está hecho de fragmentos y recuerdos, existen aspectos nebulosos y pendientes por recomponer. Es un ejercicio de memoria y es una demostración de la capacidad de auto-reflexión desde los sujetos sociales, para hacer manifiesta parte de las formas de pensar, de las posiciones ético-políticas, es decir, de las formas de hacer política y del horizonte que se está proyectando como movimiento anarcopunk en la ciudad de Guadalajara.

Lo que emerge en esta imagen del punk son las tentativas para situar y configurar el anarquismo desde lo que son, lo que hacen y desde donde están, es decir, desde la contracultura y el anti-arte se proponen crear formas de hacer política y de organización propias, con la perspectiva de generar proyectos de autogestión. Emergen la pluralidad de iniciativas de resistencia y lucha, así como los vínculos con movimientos anticapitalistas y organizaciones autónomas, que son parte en la construcción de significaciones imaginarias sociales y prácticas anticapitalista en el presente, en esta región.

A. Irrupción del punk. Anti-arte y ¡hazlo tú mismo!

La contracultura punk irrumpió en la normalidad de la vida cotidiana —una vida donde sólo existe el trabajo, la familia, la iglesia y el ocio— a finales de la década de 1970. Fue una rebelión que vio que los “padres, o por lo menos sus servidores públicos, son nuestros primeros opresores” (Rimbaud, 2010: 15). Es un movimiento contracultural que niega el mundo; parte

de la idea de que no hay futuro; se posiciona, al mismo tiempo, contra las políticas económicas del Estado del bienestar que estaban en plena decadencia, como contra las políticas económicas neoliberales que estaba comenzando a imponerse.

Es una constelación de experiencias y significaciones que emergen haciendo una crítica a la cultura instituida, es una ruptura con las formas dominantes de hacer arte y música en concreto; se posiciona contra todo aquello que se convierte en moda para venderse en el mercado capitalista; busca hacer estallar la sociedad conformista y conservadora, pues piensan que

debajo de las superficies brillantes del pelo bien peinado y nylons ordenados, de los autos brillantes y las cocinas lavadas, de ir al bar los viernes y a veces a misa los domingos, de la familia bien planeada y el futuro aún mejor planeado, de la abundancia y la seguridad, del poder y el esplendor, están los verdaderos fascistas (Rimbaud, 2010: 25).

El surgimiento de la contracultura punk, en la segunda mitad de la década de 1970 en Inglaterra, y el movimiento de resistencia que genera, desde ocupaciones, bandas y colectivos, son un “reflejo de una sociedad que dejaba atrás tres décadas de prosperidad, opulencia y utopías revolucionarias, y que se enfrentaba a unos datos económicos que remitían a los peores momentos del siglo xx” (Granés, 2011: 359); se generó dentro de una crisis que “se tradujo en un aumento de los precios y en desaceleración económica” (Granés, 2011: 359).

Durante ese momento, el desempleo aumentaba, pero simultáneamente los jóvenes se negaron a convertirse en un clon de sus padres, trabajar en los mismos lugares y reproducir la misma vida monótona. Su rechazo de los valores y tradiciones, como la familia, el trabajo, la Patria, la religión y la monarquía británica, provocó que se presentara al punk “como la peor amenaza al estilo de vida británico y a los valores de la civilización occidental” (Granés, 2011: 358).

La negación de la cultura dominante, hace estallar y descubre la fantasmagoría de que “los presupuestos culturales admitidos son proposiciones hegemónicas acerca del modo en

que se supone que funciona el mundo —estructuras ideológicas percibidas y experimentadas como hechos naturales—” (Marcus, 2011: 11). Por medio de la contracultura y del antiarte, la música punk

al maldecir a Dios y al Estado, al trabajo y al ocio, al hogar y a la familia, al sexo y al juego, al público y a uno mismo, durante un breve tiempo [...] hizo posible experimentar todas estas cosas como si no se tratase de hechos naturales sino de estructuras ideológicas: cosas que alguien ha hecho y que consecuentemente pueden ser alteradas, o incluso eliminadas (Marcus, 2011: 14).

Sin embargo, sobre la capacidad del punk de generar rupturas y poner en cuestión el orden instituido hay diferentes perspectivas, así como sobre si el movimiento punk logró desplegar nuevas prácticas y significaciones en los ámbitos del arte y la cultura, en particular o incluso en el ámbito de las formas de hacer política. Desde una visión simplista de lo que significa la revolución de la vida cotidiana y la revolución cultural que a partir de 1968 y de movimientos como el situacionista adquirió relevancia en los jóvenes, sería fácil decir que la contracultura punk a pesar de significar una apuesta por actualizar el situacionismo y las formas de hacer y pensar hippies más radicales

lamentablemente, no permitió a esas hordas de desempleados dedicarse a hacer el amor, consumir drogas psicodélicas y culminar la inconclusa revolución de la vida cotidiana, sino que las hundió en una confusa mezcla de desánimo, falta de perspectivas y conflictividad social (Granés, 2011: 360).

En cambio, una perspectiva que mire en la marginalidad del punk, no en aquello que se corresponde a lo que la sociedad del espectáculo logró absorber, logra ver que “hoy en día esas viejas voces suenan tan conmovedoras y terribles como siempre, en parte porque existe una cualidad irreductible en sus demandas, y en parte porque permanecen suspendidas en el tiempo”

(Marcus, 2011: 11). Más, si se logra reconocer que el horizonte ético-político del movimiento punk conlleva

el anhelo al cambio tenía que ser acompañado con el anhelo de trabajar por él, si valía la pena enfrentarse al sistema, valía la pena enfrentarse a él totalmente. Ya no bastaba con tomar lo que queríamos y rechazar lo demás, había llegado la hora de regresar a las calles y atar, regresar y compartir nuestras experiencias y aprender de las experiencias de otros (Rimbaud, 2010: 27).

Anhelo que no se puede lograr de un día para otro. Los punks marginales, que sí tomaron en serio el reto de construir “un nuevo mundo, nuevos colores, nuevas dimensiones, un nuevo tiempo y un nuevo espacio” (Rimbaud, 2010: 6), reconocían que la revolución de la vida cotidiana, propugnada en 1968, al ser una revolución que se tenía que llevar a cada rincón de la vida, no se reducía a un cambio repentino de la forma de gobierno o de los dirigentes, eran un nuevo modo de vida.

Por eso, dice Penny Rimbaud, baterista de la banda, colectivo y espacio ocupado libertario CRASS, que cuando

los *Sex Pistols* sacaron *Anarchy in the UK* (Anarquía en el Reino Unido), y aunque quizás no lo decían tan en serio, para nosotros fue un grito de batalla. Cuando Rotten declaró que *no había futuro*, lo vimos como un desafío a nuestra creatividad, sabíamos que habría un futuro si estábamos listos para trabajar por él (2010: 27)

De ahí que el punk fuera más que lo que ocurría en algunos conciertos donde se “revelaban un individualismo feroz, violento y nihilista, que ya ni siquiera aspiraba al hedonismo sino a la negación y la destrucción” (Granés, 2011: 360), donde la

rutina consistía en insultar y desafiar al público hasta acabar bañados en escupitajos o directamente apaleados. Los destrozos, las peleas y las cabezas abiertas por jarras y botellas de cerveza que volaban de un lado a otro se volvieron parte del entretenimiento (Granés, 2011: 361).

También, significó “una voz que renegaba de todos los hechos sociales, y que al negarlos afirmaba que todo era posible” (Marcus, 2011: 10); representó, y aún lo hace, la tentativa por “vivir no como un objeto sino como un sujeto de la historia —vivir como si de hecho algo dependiera de las acciones de uno—, y esa exigencia se abre a una calle libre” (Marcus, 2011: 14). Desde dentro del movimiento punk que devenía ya no sólo del situacionismo, sino también del movimiento anti-nuclear de los años sesenta y de las iniciativas radicales y anarquistas del movimiento hippie se propusieron crear un vida y recuperar el mundo, decían: “es nuestro mundo, es nuestro y nos lo han robado. Salimos a reclamarlo, sólo que esta vez ya no nos llamaron hippies, nos llamaron punks” (Rimbaud, 2010: 27).

Si el punk espectacular se convirtió “en un símbolo pop más, tan atractivo como inofensivo, y los jóvenes de crestas multicolores en objeto de inocuas fantasías de rebelión de medio mundo” (Granés, 2011: 366). El punk marginal pretendió

concentrar toda la rabia, la inteligencia y la fuerza en su ser y luego arrojarlas contra el mundo para que el mundo se diese cuenta; para que el mundo dudase de sus más preciadas y jamás cuestionadas creencias; para que el mundo pagara por sus crímenes con la moneda de la pesadilla, y de ese modo acabar con el mundo [...] [Con] la totalidad de las proposiciones hegemónicas admitidas comúnmente acerca de cómo se suponía tenía que funcionar el mundo, encerraban un fraude tan completo y venal que se exigía ser destruido más allá de los poderes que la memoria tuviese para recordar su existencia (Marcus, 2011: 26).

Su irrupción significó una actualización de las vanguardias artísticas del siglo xx, de los movimientos contraculturales y de horizontes ético-políticos revolucionarios como el situacionismo y el anarquismo; el punk es una constelación que hace convivir esta pluralidad de prácticas y significaciones, y al condensarlas y superponerlas a modo de un collage, crea algo nuevo.

De las vanguardias artísticas recuperan la actitud de “comportarse como un niño, de ser irrespetuoso y de no respe-

tar nada; de convertirse, finalmente, en todo lo que la sociedad odiaba” (Granés, 2011: 363), además, siguen concibiendo una relación diferente con lo que desde la cultura dominante se etiqueta como locura, pues ven que si “se permitiera a la gente a aprender de las experiencias de su llamada locura en vez de castigarlos por eso, se podrían realizar nuevas formas de pensamiento, crear nuevas perspectivas” (Rimbaud, 2010: 18).

Radicalizan la significación del arte y, en concreto, de la música que se instituyó en las contraculturas de las décadas previas, en la música punk es irreductible el “deseo de cambiar el mundo” (Marcus, 2011: 14). Recuperan la iniciativa surgida en el movimiento hippie militante del “festival libre, música libre, espacio libre, mente libre [...] los festivales libres eran celebraciones anarquistas de libertad, en contrario a las marchas socialistas contra la opresión” (Rimbaud, 2010: 9). Por lo que podríamos decir que

la música surgió como un no que luego se convirtió en un sí, a continuación en no y luego otra vez en sí: nada es cierto excepto nuestra convicción de que el mundo que se nos pide que aceptemos es falso. Si nada es cierto, todo es posible (Marcus, 2011: 14).

De los horizontes ético-políticos revolucionarios toman la crítica de la mercantilización de la vida, se sitúan contra la sociedad del consumo y contra la alienación del trabajo dentro del mundo capitalista. Despliegan iniciativas que generen un shock, pero también iniciativas como el movimiento de comunas, donde se pudiera vivir en el aquí y ahora otras relaciones sociales, donde se pudieran “crear vidas de cooperación, comprensión y participación [...] si pudiéramos aprender a compartir nuestras casa, tal vez podríamos aprender a compartir nuestro mundo, y eso sería el primer paso hacia un estado de cordura” (Rimbaud, 2010: 12). El punk condensa, también, esa

forma crudamente poética, una crítica a la sociedad moderna que ya habían emprendido anteriormente un pequeño grupo de intelectuales radicados en París. Organizado por vez prime-

ra en 1952 con el nombre de Internacional Letrista, y refundado con la denominación de Internacional Situacionista en un congreso de artistas europeos de vanguardia que tuvo lugar en 1957 (Marcus, 2011: 27).

Junto a esto, señala el anarquista uruguayo Daniel Barret que “los grupos anarcopunks parecen ser —en América Latina al menos— una de las principales vertientes a través de las cuales se expresa el reciente despertar anarquista” (2011: 169). El punk como “toda nueva manifestación cultural reescribe el pasado, convierte a los antiguos malditos en nuevos héroes y a los viejos héroes en individuos que jamás debieron haber nacido” (Marcus, 2011: 30), por tanto, en la constelación que logran crear en “1976 y 1977... había quizá dadaístas, letristas, situacionistas y varios herejes medievales” (Marcus, 2011: 30). Se instituyó como una “una cultura en la que se fusionan la desesperación existencial, el desencanto político, la rebeldía generacional y el repudio radical a las instituciones” (Barret, 2011: 169).

El horizonte ético-político y estético que resume todo esto es el ¡hazlo tú mismo!, condensa la autogestión y la acción directa en “uno de sus lemas [...] aquí tienes un acorde, aquí otro, aquí un tercero; ¡monta una banda!” (Granés, 2011: 370). A través del punk, Penny Rimbaud miembro de la banda y colectivo CRASS, quienes mantuvieron de manera irreductible la postura del ¡hazlo tú mismo!, observó a “anarquistas, socialistas, activistas, pacifistas, la clase trabajadora, la clase media, negros, blancos —unidos por lo menos por una cosa— una causa común, un factor universal, una bandera compartida —el buen rock’n roll” (Rimbaud, 2010: 9).

Los jóvenes punks reniegan de sus padres, quienes han dejado de luchar por un mundo diferente del modelo familiar hegemónico, donde sólo se puede aspirar a tener una casa y un automóvil. El punk provoca un shock, trastoca la vida cotidiana y desacomoda el paisaje urbano mediante su hacer-ser en las calles, niega las formas dominantes de hacer política —esas donde los adultos se dedican a hacer partidos políticos y sindicatos reformistas para dirigir y representar a los demás— que forman personas que aspiran a ser profesionales y expertos en la política,

a hacerse del control del poder y ser los nuevos amos que dicten los destinos de la sociedad o que se contentan con la reproducción mecánica de la vida, el conformismo y la servidumbre voluntaria en palabra de Etienne de la Boétie (2009). El punk se planteó una política diferente, no quiso competir ni ganarle espacios a la política institucionalizada, lo que demuestra que sus expresiones marginales se encontraban “más cercanas de las tradiciones anarquistas” (Rimbaud, 2010: 12). Se desplegó de modo descentralizado mediante el arte y la música: la ropa, los *fanzines*, las canciones y el cuerpo creaban espacios de encuentro e intercambio horizontal de saberes, los grupos de afinidad se basaban en la amistad y las relaciones cara a cara del barrio, porque entendían que “un cambio verdadero sólo puede ser logrado en el lugar que más entiendes —en tu tierra” (Rimbaud, 2010: 10).

El enunciado ¡Hazlo tú mismo!, refleja la postura ética y política que se instituyó en el punk para vivir la autogestión aquí y ahora, desde el día a día, para construir formas de sobrevivencia, trabajo y comunicación diferentes, fuera y contra el mercado, permitió el encuentro con una historia y una forma de hacer política basada en la autogestión y la vida sin Estado ni capital, propuesta desde el siglo XIX: el anarquismo. En México, el punk se hizo presente en los inicios de la década de 1980. La tensión entre cosificarse en una moda y una mercancía o mantener su carácter de ruptura y shock era algo cotidiano. El ruido ensordecedor de lo que se mostraba en los medios imponía la tendencia de ver al punk como una pose pasajera que podía comprarse en una tienda. Sin embargo, las redes subterráneas por las que viaja la contracultura punk por todo el mundo instituyeron formas de comunicación, distribución y difusión horizontales, cara a cara, en los barrios y las escuelas, por medio del envío de cartas y paquetes de una ciudad a otra, de un país a otro y de un continente a otro, lo que demuestra que “pasar la palabra siempre ha sido un instrumento poderoso del underground” (Rimbaud, 2010: 16).

Las letras de las canciones de las primeras bandas de punk en México se configuraron desde una política pesimista y de negación, gritaban su rechazo al hostigamiento policial en los barrios, su inconformismo con las formas de educación autoritaria y alienante, contra todo lo que padecían día a día. El

punk se hacía visible como choque y ruptura, y su presencia generaba tensión hasta que desplegó su política de complicidad en situaciones de crisis y forjó la solidaridad al interior del movimiento hacia los barrios.¹²² Esto constituye una forma de hacer política donde

la negación es el acto que haría evidente para cualquiera que el mundo no es lo que parece, pero sólo cuando es tan implícitamente completo, el acto deja abierta la posibilidad de que el mundo pueda llegar a no ser nada, de que el nihilismo y la creación puedan ocupar ese terreno súbitamente despejado (Marcus, 2011: 18).

Anti-arte y contracultura, ¡hazlo tú mismo! y un horizonte ético-político de vida donde resistir es existir son el suelo donde germinó el movimiento anarcopunk en Guadalajara. La organización autogestiva de conciertos —en espacios improvisados y ocupados temporalmente: casas, baldíos, etc.—, los vínculos comunitarios creados en las calles, la creación de una estética elaborada por el propio movimiento —utilizando la serigrafía como herramienta—, la construcción de medios de información y difusión propios —fanzines y distribuidoras autogestivas de materiales— dieron lugar a relaciones sociales, vínculos y formas de hacer que exigían congruencia entre medios y fines. Si se está luchando por la autonomía, ésta sólo puede instituirse a través de la autogestión y la acción directa, del ¡hazlo tú mismo!

B. El movimiento anarcopunk en Guadalajara. Resistir y crear autonomía

Al poco tiempo de su irrupción en Inglaterra, el punk comenzó a desperdigarse por todo el mundo, la manera como se desplegó es

¹²² En el terremoto de 1985 en la ciudad de México, los punks participaron en sus barrios en las labores de rescate y mantuvieron una actitud de solidaridad en todo momento, lo cual contribuyó a que cambiara la percepción de la gente hacia los punks.

similar a las formas como el horizonte anarquista llegó a todos los continentes del mundo; se trató de una forma descentralizada, donde no hubo un centro director que rigiera cómo y dónde llegaría el punk. No necesitó agitadores, organizadores o promotores; fue un proceso que se dio desde abajo, de modo subterráneo, a partir del intercambio de música y fanzines, de las relaciones de amistad, afinidad y comunicación. Fue un fenómeno de resonancia que se iba extendiendo de voz en voz, a través de cartas o viajando, “sus formas comunicativas son heterodoxas y se manifiestan habitualmente como contraseña generacional más que como un lenguaje susceptible de traducirse en forma inmediata a los códigos políticos del momento” (Barret, 2011: 169).

En cada lugar donde lograba germinar una banda de música, un grupo de afinidad, un colectivo anarcopunk, un fanzine, el horizonte político era diferente, propio de cada localidad. Dentro del movimiento punk no hay un sujeto pre-establecido, ni hay la pretensión crear un sujeto nuevo y puro, la existencia se concibe desde la resistencia, desde la contradicción: ¡resistir es existir! La negación que hace el punk de todo lo instituido, implica no una postura catastrófica, sino una apertura del presente y el futuro a la libre iniciativa. Se plantea el ¡hazlo tú mismo! como una apuesta por la autogestión, por crear tiempos vividos desde relaciones sociales no-estatales y no-capitalistas. Se rechaza el consumismo, el trabajo asalariado, toda forma de representación y las formas de poder coercitivo.

La acción directa se configura en el punk por medio del shock. Recurren a ello utilizando la música —los gritos y el ruido—, la ropa —desgarrada, con parches, incorporándole objetos en desuso— y el lenguaje para crear un impacto, para provocar y generar sensaciones desagradables con el sentido de interrumpir el *continuum* de la dominación; para trastocar la vida cotidiana y desgarrar la opresión y el desprecio. La acción directa se despliega en la familia, los amigos, el barrio, la escuela y las calles, se trata de hacer estallar la normalidad.

La pretensión es crear una nueva sociabilidad, los grupos de afinidad, las bandas de música y la amistad, instituidas desde el apoyo mutuo, la complicidad y la confianza son el germen que contiene la ruptura de las formas de hacer política dominantes

y la potencialidad para crear una praxis en la perspectiva de la autogestión generalizada. Esta otra sociabilidad crece desde los barrios y los grupos de afinidad, despliega significaciones antiautoritarias que se ubican en antagonismo con los modos de vida burgueses, basados en la comodidad y lo ostentoso. La sensibilidad antiautoritaria y libertaria del punk aporta en la negación y puesta en cuestión de las prácticas vanguardistas y verticales.

Lo que aparece esbozado en las experiencias de resistencia del punk, en sus tiempos vividos, es el trabajo por configurar una política contra la opresión, donde la amistad, la afinidad y la complicidad, es decir, el apoyo mutuo, la confianza y la horizontalidad, adquieren centralidad en las formas de hacer y pensar, en el horizonte ético-político y en la vida cotidiana.

De ahí el encuentro con el anarquismo se constituye como una constelación que trasciende a lo largo de la historia. El punk se apropia del situacionismo, de algunas contraculturas y de ciertas actitudes y sensibilidades de las vanguardias artísticas, pero muy pronto se diluyen y se pierden de vista en el horizonte punk, sin embargo, el anarquismo se mantiene visible, y parte del movimiento punk, el que se reconoce como libertario: el movimiento anarcopunk, se reconoce como parte de ese horizonte, hace suya toda la historia del movimiento libertario.

El encuentro entre anarquismo y punk no propicia que se reproduzcan dentro de las iniciativas de los jóvenes punks las formas de organización y de hacer política tradicionales del anarquismo. El movimiento anarcopunk no toma forma a través de sindicatos ni de organizaciones políticas, son colectivos —entendidos como grupos de afinidad—, bandas y distribuidoras. En Europa se promueven ocupaciones y centros sociales. En América Latina se toman espacios temporalmente, baldíos, cocheras, parques, plazas y la calle para generar iniciativas. En todas partes se realizan conciertos, en el sentido de los festivales libres, lugares para la convivencia y para vivir por algún instante otras relaciones sociales, otra temporalidad.

En Latinoamérica el punk fue clave para la emergencia del anarquismo en la década de 1990, así como la rebelión del 68 lo fue para Europa. Ha sido claro cómo “los grupos anarco-punks se han transformado en uno de los vectores especialmente fér-

tiles para la circulación y multiplicación de las propuestas libertarias” (Barret, 2011: 169). Dieron lugar a “encuentros y redes propias, con identificaciones dispares respecto del movimiento más inclusivo del que naturalmente forman parte y con una impronta subcultural distintiva, fuerte y de contornos bien dibujados” (Barret, 2011: 169).

Desde el movimiento anarcopunk hay un aporte cualitativo al horizonte libertario; en el caso de las formas de organización, se configuran grupos de afinidad que son “altamente provisorios, extraordinariamente plásticos y con cierta tendencia a la renovación de los elencos que les dan vida y animación” (Barret, 2011: 169). Además, se concretan iniciativas que “apuntan a trascender los ámbitos locales, afinan sus definiciones ideológicas y también se dan formas organizativas más complejas que las de meros grupos locales de estirpe básicamente expresiva” (Barret, 2011: 170).

El punk anarquista que nace en la ciudad de Guadalajara, es parte de estas iniciativas que buscaron, una y otra vez, ir más allá de lo meramente expresivo y de lo local. Cabe destacar que la tradición anarquista en la ciudad de Guadalajara y en la región de Jalisco es mínima, no es comparable con la presencia libertaria que se dio en el centro del país en la segunda mitad del siglo XIX, o con la presencia anarquista durante la Revolución Mexicana en el norte y centro del país; en Guadalajara conocemos algunas tentativas anarcosindicalistas entre 1912 y 1918, promovidas por la sección local de la Casa del Obrero Mundial, como el Centro Radical Femenino; pero es hasta la década de 1990 que el anarquismo volvió a irrumpir, esta vez desde la contracultura, la marginalidad y la insubordinación del movimiento punk, que venía caminado en la Zona Metropolitana de Guadalajara desde principios de los ochenta.

Uno de los primeros espacios que sirvieron para la difusión del punk fue la radio Universidad de Guadalajara, al retransmitir programas de la BBC de Londres a finales de 1970, donde pasaban canciones de punk rock y new wave inglesas; además, revistas norteamericanas como *Cream* o mexicanas como *Sonido*, sirvieron para la difusión del punk en la ciudad. En ese momento eran apenas unos cuantos los que comenzaron a

apropiarse del punk y a intentar hacer una banda de punk con instrumentos precarios o recurriendo a la creatividad para hacer una batería de cartón.

Sin embargo, es el movimiento punk del Distrito Federal el que contribuye de manera significativa a la resonancia del punk en Guadalajara. Se traen fanzines como *Caramelo* o *Furia y Mensaje*, además, fue un concierto realizado en 1987 en el *Foro Jim Morrison* —un baldío que estaba frente a la normal superior de Guadalajara donde habitualmente se realizaban conciertos de rock— el considerado como uno de los primeros conciertos de punk en la ciudad con bandas del Distrito Federal como *ss20*, *Decadencia* y *Antigobierno*.

A partir de este momento el punk en Guadalajara se extendió de una manera más generalizada. Las bandas de la ciudad como *Sedición*, *Miseria* y *Ateos*, repuntaron y comenzaron a darse a conocer; mediante sus letras y su música negaban lo que desde la Sociedad del Poder se quería imponer como vida; se posicionaron contra la cultura mercantilizada, y se negaron en todo momento a convertirse en moda. La contracultura y la música generaron el primer espacio organizativo desde el que se hacía política, cada iniciativa como los conciertos, el intercambio de materiales y la convivencia se basaban en el ¡hazlo tú mismo!, es decir, contenían una perspectiva autogestiva que era practicada en la cotidianidad, desde donde configuraban posicionamientos críticos contra los establecimientos del Estado, por ejemplo, se negaron a participar en actividades organizadas por la Federación de Estudiantes de Guadalajara (FEG),¹²³ por partidos políticos o por agrupaciones religiosas de jóvenes.

A partir de ese tiempo, en la Zona Metropolitana de Guadalajara comenzó a difundirse y extenderse el punk de un modo horizontal, de voz en voz, de barrio en barrio; estos primeros punks y estos primeros espacios potenciaron y abrieron el camino de un movimiento punk marginal, alejado de las modas

¹²³ Organización paramilitar y porril que desde finales de la década de 1960 hasta la década de 1980, con una máscara estudiantil y de izquierda, operó como un aparato represivo del Estado, golpeando, asesinando y desapareciendo a la disidencia de izquierda de Jalisco y de varias regiones del occidente del país.

y el mercado. Significó un hacer que funcionó como caldo de cultivo para la irrupción del anarquismo de nueva cuenta en la ciudad; la emergencia del anarquismo no fue un proceso ideologizante que unos iluminados o expertos de fuera impusieron al movimiento punk, germinó en la negación de los instituido, desde los cuestionamientos a la forma como se vivía diariamente, por eso se dio una actualización y recreación del horizonte libertario.

En 1990 surgen los primeros colectivos y bandas: Acción Subterránea, Resistencia a Barreras Impuestas – Anarquista (RABIA), Repudio Existencial, etcétera. Bandas de música como *Fallas del Sistema* y colectivos como la Unión Cívica Antiautoritaria (UCA) son los primeros que empezaron a apropiarse del anarquismo como un posicionamiento ético-político y como un horizonte de vida. Participaron en círculos de estudio, promovieron ideas sobre el vegetarianismo y comenzaron un intercambio de materiales y fanzines con personas y grupos de otras ciudades —como D.F. y Tijuana—, e incluso de Estados Unidos. Cabe destacar su intercambio con la ciudad de Los Ángeles, pues a ese lugar habían migrado algunos de los primeros punks de Guadalajara, y eran militantes activos del movimiento anarcopunk de esa ciudad norteamericana, con ellos se crean las primeras redes y vínculos que nutren las iniciativas de organización regionales, nacionales e internacionales de años posteriores; esta relación, realizada por medio de cartas, y el intercambio de materiales potenciaron la resonancia del anarquismo en los colectivos y bandas locales.

El espacio de confluencia del naciente movimiento seguían siendo los conciertos, organizados de modo autogestivo, desde el ¡hazlo tú mismo!, que implicó crearse formas de coordinación horizontales y relaciones de apoyo mutuo. La UCA —creada en 1992— siguió con las iniciativas contraculturales, como conciertos, si bien, a la par trató de difundir el horizonte libertario y experiencias de lucha del pasado y el presente. La UCA fue el primer colectivo que comenzó con la sensibilidad de adquirir una auto-formación política mediante círculos de estudio. No recurrieron a expertos, nadie dictó la línea correcta. A partir de una actitud de intuición y búsqueda se hicieron de saberes anar-

quistas, de liberación animal, etc. Esto se reflejó en las letras con un contenido libertario que sirvieron como medio de agitación y protesta para la banda *Fallas del Sistema*, creada en 1993.

Con el pasar de los años, los vínculos e intercambios con el movimiento anarcopunk de otras regiones del país se profundizaron; en las diferentes localidades coincidía la disposición a comunicarse con colectivos y bandas de otros lugares, a intercambiar materiales hechos por ellos mismos y a compartir experiencias; esta labor se convirtió en algo cotidiano y facilitó la participación en las primeras *Colectividades* en 1993, en la ciudad de Nogales, Sonora, espacio para el dialogo, la retroalimentación y para generar relaciones de amistad y de convivencia. Las *Colectividades* fue el primer espacio de encuentro y dialogo a nivel nacional, tanto para compartir las experiencias y lo que cada quien estaba haciendo en su localidad como para la autoformación a través de los talleres y discusiones que se generaban; además significó el germen de los posteriores procesos organizativos que se crearon a nivel nacional.

En 1995 se crea el primer colectivo libertario de Guadalajara, el Grupo Anarquista Apoyo Mutuo–Ricardo Flores Magón; en él se planteó la realización de círculos de estudio sobre el pensamiento y la historia del anarquismo y se promovieron discusiones y talleres sobre liberación animal, sobre la experiencia de lucha y las propuestas del EZLN, que las había expresado a partir de su levantamiento armado el primero de enero de 1994, entre otros.

El Grupo Anarquista Apoyo Mutuo intentó actualizar el anarquismo al situarlo en el contexto local, desde lo que el propio movimiento era, por eso nunca lo separó de la contracultura. El movimiento anarcopunk se veía como parte de la propia historia del movimiento libertario. Se llevaron a cabo iniciativas como la marcha del primero de mayo de 1996, donde hicieron visible el carácter libertario que configuró ese instante en 1886. En una fecha histórica para el anarquismo, los colectivos anarcopunks se hicieron patentes por primera vez en el espacio de los movimientos de la zona metropolitana de Guadalajara.

Desde este tiempo y hasta la fecha, comenzó el vínculo con el zapatismo y el reconocimiento a la autonomía y la autogestión

que practican las comunidades indígenas en rebeldía. El movimiento libertario y punk local ha participado en las iniciativas político-organizativas que ha promovido el EZLN, en las acciones de solidaridad y contra la guerra en Chiapas, en las consultas realizadas en 1995 y en 1999, en el FZLN, en la Otra Campaña, entre otros.

Desde el levantamiento del EZLN en 1994, el movimiento anarcopunk se encontró con otro, que como él, no aspira ni suspira por el poder, que rechaza las vanguardias y los partidos, y tiene como horizonte la autonomía. Nuevamente, como en el siglo XIX y durante la Revolución Mexicana, los pueblos indígenas y el movimiento libertario comenzaron a caminar juntos en un proyecto autonómico.

El trabajo del Grupo Apoyo Mutuo se desplegó mediante la publicación de *La Hoja Libertaria*, donde se trató de mostrar la perspectiva libertaria sobre la realidad social que se vivía, verter algunas de las discusiones que se hacían en el colectivo, así como hablar de contracultura y arte; *La Hoja Libertaria* logró tener presencia a nivel nacional desde su primer número hasta que se dejó de publicar. El Grupo Apoyo Mutuo también formó parte del primer encuentro anarcopunk nacional que se realizó en Guadalajara en el año de 1995, donde participó haciendo talleres sobre anarquismo, con la intención de que el encuentro no fuera sólo sobre la contracultura punk.

Además, durante ese mismo año, fue uno de los promotores del tianguis cultural a través de la iniciativa de crear un espacio anarcopunk, en donde se pudieran distribuir fanzines libertarios, vinilos y cassetes, materiales hechos de serigrafía, entre otras actividades autogestivas, encaminadas tanto a la difusión del anarquismo y el punk, como a contribuir al proceso político-organizativo del movimiento. Con este espacio surge la intención de crear formas autogestivas de sobrevivencia y trabajo, en la perspectiva del ¡hazlo tú mismo!, es decir, de poner en práctica una forma de vida en el aquí y ahora desde la acción directa y la autonomía, que demuestre que no son necesarios los patrones ni el Estado para que las personas se generen una vida digna.

En este mismo momento, por la cercanía con el tianguis cultural, se tomó el espacio del parque Revolución —*Rojo*— como

un lugar de reunión y discusión sobre lo político-organizativo del movimiento libertario local, aunque con resonancias a nivel nacional, ya que significó un punto de vinculación con colectivos y personas de otros lugares. Se trató de una tentativa, junto con el tianguis cultural, de tomar el espacio público, hacerlo propio y generar tiempos vividos diferentes; además del barrio, los parques y plazas comenzaron a tomarse durante periodos de tiempo para generar iniciativas del movimiento anarcopunk, como kermeses, proyecciones de videos, conciertos y pláticas.

En este contexto los diferentes colectivos anarcopunks intentaron crear un espacio organizativo a nivel nacional que les permitiera promover iniciativas conjuntas y mantener relaciones de comunicación más cercanas y permanentes. En este esfuerzo el grupo Apoyo Mutuo fungió como uno de los principales promotores para crear una Federación Anarquista de México; labor que involucró a muchos individuos y colectivos del país, asimismo inició el proyecto de la revista *Germen*, que en los hechos intentó funcionar como un primer espacio de organización que con el tiempo fortaleciera los vínculos entre los militantes que estaban involucrados en la construcción de la federación, sin embargo, los conflictos internos y las diferencias acabaron con esta primera iniciativa de conformar una organización a nivel nacional que facilitara un trabajo político conjunto y potenciara lo que desde cada localidad se estaba haciendo.

No obstante, las iniciativas contraculturales y de difusión del anarquismo y político-organizativas, contribuyeron al crecimiento del movimiento libertario en la zona metropolitana de Guadalajara, al mismo tiempo, las experiencias adquiridas con este tipo de actividades facilitaron el vínculo y el trabajo en común de los colectivos e individuos que estaban emergiendo, el cual se concretó con la creación del Frente de Colectivos la Comuna Libertaria, un espacio donde se encontraron el Grupo Apoyo Mutuo y los colectivos recién surgidos: *Vegeganismo*, el Colectivo Ecologista Libertario, RABIA e individuos que venían de la UCA.

La Comuna Libertaria se convirtió en el colectivo desde donde se generaron la mayoría de las iniciativas libertarias entre 1996 y 2003. Continuó promoviendo círculos de estudios y ta-

lles de autoformación política, además, de tentativas de proyectos autogestivos en lo cotidiano, traídas del Grupo Apoyo Mutuo, que se buscaron potenciar con la participación de más militantes; llevaron a cabo una lucha contra la represión y por la defensa de espacios como el tianguis cultural y el parque *Rojo*, y, simultáneamente, se defendían de manera cotidiana contra la violencia policial en los barrios donde cada quien vivía.

La Comuna Libertaria también formó parte del proceso organizativo y de articulación que intentó el movimiento libertario a nivel nacional a través de la Red de Información de Voces Autónomas Libertarias (RIVAL) en 1997, que teniendo como experiencia la frustrada federación de dos años atrás, se configuró desde otra perspectiva, en donde los encuentros jugaron un papel importante como espacios para compartir experiencias de lo que cada quien hacía en su localidad, algo que de cierto modo se recuperó de las *Colectividades* de Sonora, además en dichos encuentros se promovieron talleres tanto de formación política como de creación de medios de sobrevivencia autogestivos. La RIVAL sólo se concibió como una red de comunicación que funcionara a partir de los encuentros, los colectivos anarcopunks que participaron no la pensaron como un espacio para generar trabajos en común.

Dicha cuestión generó que con el tiempo la necesidad de conformar una organización que pudiera ir más allá de los encuentros y de una red de intercambio, por lo que se planteó la construcción de una coordinación que facilitara el trabajo conjunto entre los individuos y colectivos del movimiento libertario a nivel nacional. Este espacio, que nació en el 2002, se nombró como la Coordinadora de Redes, Colectivos, Organizaciones e Individuos Libertarios, la Coordinadora Libertaria, y se pensó como una iniciativa político-organizativa que potenciara mediante las experiencias de cada quien y el apoyo mutuo lo que en cada lugar se hacía; que permitiera realizar acciones simultaneas con resonancia nacional; que tuviera un órgano de difusión común rotativo, en el que todos los colectivos del país participarían, por lo que cada número tendría el nombre de la publicación de cada localidad; sin embargo, la Coordinadora Libertaria no fue muy diferente de la RIVAL, hecho que se hizo

patente cuando se frustró la respuesta coordinada del movimiento anarcopunk ante la represión del 28 de mayo de 2004 en Guadalajara.

Paralelamente a estos espacios de organización a nivel nacional, en el ámbito internacional se experimentó la conformación de la Internacional Anarco-Punk (IAP), en donde se involucró de manera importante la Comuna Libertaria. La IAP planteó que sus

características ideológico-culturales [...] son, en resumen, las mismas que las de la pluralidad de la filosofía anarco punk; es decir, diversidad sexual y de etnias, anti-autoridad, anti-sexismo, anti-militarismo, anti-capitalismo, anti-fascismo, anti-homofobia, anti-especismo, apoyo mutuo, [...] además de en contra de cualquier imposición dogmática, manipulación o superioridad religiosa (Barret, 2011: 170).

Fue un espacio en el que confluyeron, principalmente, colectivos y militantes anarcopunks de América y Europa. Los países que eran referentes en la IAP eran Brasil, España, México y Estados Unidos, los cuales veían a “la música, el teatro, la indumentaria, la poesía, la alimentación, las comunidades, los espacios libertarios, como formas de luchas relativas a la contracultura punk, que está al margen de la sociedad capitalista” (Barret, 2011: 170).

Estos dos espacios de organización a nivel nacional y la IAP tuvieron una vida centrada en los encuentros, en los talleres que se hacían ahí y en menor medida en compartir las experiencias y las publicaciones que cada quien realizaba. No se lograron concretar suficientes vínculos para crear iniciativas de trabajo conjuntos; los encuentros no lograron ser espacios para discutir sobre las formas de hacer política que como libertarios podían desplegar en situaciones de lucha o de construcción de proyectos autogestivos; no fue posible crear formas para repensar y resignificar el anarquismo desde los que cada quien era y desde donde cada quien estaba. Con el tiempo, el impacto de una represión como la del 28 de mayo de 2004 comprobó también la fragilidad en estos aspectos del movimiento anarcopunk a nivel nacional.

En lo local, la Comuna Libertaria enfrentó desde el 2003 un proceso de repliegue que hizo manifiesta la necesidad de generar nuevas iniciativas político-organizativas entre los individuos que se estaban acercando al punk y al anarquismo, en este sentido, se promovió el Taller de Cultura Punk, un espacio creado para discutir y para recuperar la historia propia —tanto del anarquismo como del punk—, para reflexionar sobre las formas de hacer y pensar como libertarios y punks; con el tiempo el taller pudo ir más allá de esta primera etapa, al significar uno de los potenciadores de colectivos en diferentes partes de la zona metropolitana de Guadalajara.

Así, a finales de 2003 ya se habían creado colectivos en diferentes lugares de la ZMG como Tlaquepaque y Zapopan. Colectivos como *Conciencias Libertarias* comenzaron a hacer actividades para vincularse con el barrio, enfrentaron el hostigamiento policiaco, publicaron el fanzine *Germinal*; fue uno de los pocos colectivos que simultáneamente a las acciones contra la represión de 2004, intentaron generar iniciativas desde el espacio y tiempo del movimiento libertario.

Esto es importante recuperarlo, ya que en la primera mitad del año de 2004, la mayoría de los grupos e individuos centraron sus esfuerzos en la preparación de protestas en contra de la Cumbre de Jefes de Estado de América Latina, el Caribe y la Unión Europea (ALCUE). El movimiento libertario local se volcó en un tiempo y en un espacio de la Sociedad del Poder, olvidándose por un momento de la construcción de un proceso propio, en la perspectiva de la autonomía y la autogestión que desde mediados de 2003 llevaba el movimiento con la construcción de iniciativas político-organizativas.

El 28 de mayo de 2004 se vivieron momentos de peligro que dejaron presos, golpeados y torturados, mujeres vejadas y una campaña de miedo y xenofobia. La lucha contra la represión de los colectivos anarcopunks, en tanto punto de quiebre para el movimiento, trastocó las formas de hacer política y de organización, pero también el propio horizonte libertario. Los colectivos *Conciencias Libertarias*, *Sacco* y *Vanzetti*, *Resistencia Anti-Tortura Animal* y *Acción Directa* experimentaron formas de solidaridad y de lucha contra la

represión que permitieron reflexionar sobre la importancia de que el movimiento se instituyeron desde espacios y tiempos propios, de la necesidad de crear proyectos y espacios autogestivos situados en un lugar-territorio que sirvieran como base e impulso, pero también como defensa ante la represión. En 2004 se dejó de ir tras los símbolos y los representantes de la *Sociedad del Poder*, se planteó la apuesta por hacer germinar la autonomía, como horizonte ético-político, en el día a día de la política organizativa.

A partir de la represión del 28 de mayo de 2004, las dinámicas, actividades, discusiones y la participación de gran parte del movimiento libertario, estuvieron dirigidas a la solidaridad con los presos y a la lucha contra la represión, el hostigamiento y la desinformación generadas contra la contracultura anarcho-punk por casi un año. Marchas, mítines, semáforos informativos, volanteos, denuncias en la prensa, publicación de folletos, recolección de dinero.

En este sentido, la experiencia como militantes, política y organizativamente, de la mayoría de los individuos y colectivos que entraron al movimiento durante este tiempo, estuvo enmarcada casi exclusivamente, en la lucha contra la represión, lo que provocó cuando este contexto pasó, al salir todos de la cárcel y bajar el hostigamiento que se vivía en los espacios de reunión del movimiento libertario, un momento de repliegue y desarticulación. Ante el desgaste y la inexistencia de proyectos de autonomía y autogestión propios desde donde hacer política y organizarse, los colectivos se fragmentaron y buena parte de los individuos se deslindaron del movimiento.

Aun así, se lograron generar iniciativas que permitieron que este proceso no fuera total, se hicieron actividades en el centro de Tlaquepaque para generar vínculos con el barrio y contra el hostigamiento policiaco, se realizó el Foro por la Solidaridad y la Libertad, que se pensó como una espacio de encuentro y dialogo, de formación política y para generar proyectos conjuntos, además, se planteó la creación de un centro social en el que pudieran coincidir y participar todos los colectivos e individuos que estuvieron involucrados en las iniciativas contra la represión, con la perspectiva de seguir trabajando

juntos, pero en algo propio, desde tiempos y espacios propios, que les permitiera recrear y resignificar aspectos de sus formas de hacer política y de organización en un proyecto de largo plazo, que implicaría la construcción de un territorio en tensión dentro de la ciudad.

Así, surgió la Cooperativa de Trabajo Autogestivo “Regeneración”, aunque no fue sostenida por todos los que participaron en las primeras discusiones sobre el centro social. Se pensó como un espacio físico donde se pudieran promover formas autogestivas de trabajo, con la serigrafía, la venta de comida vegetariana y las hortalizas urbanas; que funcionara como un lugar de formación política con la creación de la biblioteca “Praxedis Guerrero” y un círculo de estudio; que sirviera como un espacio de encuentro para la gente que se fuera acercando al movimiento libertario y punk, ante el reflujo de colectivos; pero sobre todo como una iniciativa que permitiera practicar en el día a día del sostenimiento de la Cooperativa “Regeneración”, formas de hacer política y de organización desde el anarquismo: asamblearias, horizontales, desde el consenso y la acción directa para crear relaciones sociales autónomas y de apoyo mutuo.

Entre finales de 2005 y 2007, desde la Cooperativa “Regeneración” se generaron la mayoría de las iniciativas del movimiento, con jornadas de discusión sobre la contracultura punk; la historia y el pensamiento anarquista, como la Revolución Española; participando en la Otra Campaña y con colectivos y luchas de adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona del EZLN; fue, además, uno de los principales promotores de una coordinación de colectivos en función de actividades contra la represión y el hostigamiento policial en el parque Rojo y el tianguis cultural en 2007.

La Cooperativa “Regeneración” permitió el despliegue de nueva cuenta de dinámicas de discusión y formación política con un círculo de estudio, para reflexionar sobre la historia del movimiento libertario tanto de las experiencias más cercanas en tiempo y espacio como de aquellas que se manifestaron a mediados del siglo XIX y principios del XX, así como distintas perspectivas políticas del anarquismo. Sirvió para encontrar y crear trabajo conjunto entre los colectivos libertarios de ese

momento: la Cooperativa “Regeneración”, el colectivo Acción y Conciencia, el colectivo Sacco y Vanzetti, que se reconvirtió a principios de 2007, y personas a título individual.

Este trabajo y discusiones fueron el antecedente de una coordinación de colectivos e individuos que se construyó a mediados de 2008, que involucró tanto a personas que son parte del movimiento desde la década de los ochenta y noventa como a aquellos que en ese momento comenzaban a serlo, todo esto a partir de una coyuntura que no fue del movimiento, sino de los medios masivos de comunicación, pero que los colectivos anarcopunks, con la experiencia del 28 de mayo de 2004, supieron trasladar a un tiempo y espacio propios, desde sus formas y modos. Al tener que responder a una campaña mediática que pretendió presentar al movimiento anarcopunk como golpeadores de un grupo de jóvenes, el movimiento libertario logró sostener y plantear una posición cuando y como la quiso, no dejó que nadie les impusiera su agenda, que implicaría forzarlos a participar en su show mediático,¹²⁴ por el contrario, fueron capaces de generar formas propias de difusión de sus posiciones ante el espectáculo de los medios de comunicación y la asociación civil del tianguis cultural —que siempre ha trabajado en complicidad con los ayuntamientos del PAN y PRI—; desde volantes en espacios como el tianguis cultural, hasta la aparición en los medios de comunicación, en las cuales el contenido expuesto siempre lo decidió el movimiento anarcopunk y estaba orientado a no permitir que ese show mediático sirviera de justificación para la represión.

La condensación de experiencias del movimiento libertario y punk de los últimos veinte años, donde se vivió desde la represión del 28 de mayo hasta el hostigamiento permanente de la policía en los barrios y en los espacios generados por el movimiento, permitió saber responder de una manera diferente y abrió un proceso de trabajo y vinculación desde las propias

¹²⁴ Los autodenominados líderes del tianguis cultural, junto con los medios de comunicación, en particular Televisa, montaron un espectáculo en el programa de televisión *Foro al Tanto*, para ridiculizar, criminalizar y crear una falsa imagen de los jóvenes y las contraculturas que acostumbran asistir al tianguis cultural: darks, rockers, metaleros, skates, emos, etcétera.

necesidades de los colectivos e individuos que se extendió durante la segunda mitad de 2008.

A través de este proceso, se hizo manifiesta, de una manera más generalizada la necesidad de repensar y reconfigurar sus formas de hacer política, de discutir sobre aspectos organizativos y de cómo resignificar el anarquismo desde el presente, desde lo que son; en este sentido, los talleres de discusión ya no sólo significaron un medio para conocer la historia y el pensamiento libertario, sino que se orientaron a la recreación de la práctica política tomando en cuenta referencias pasadas y actuales del anarquismo de México y el mundo, por tanto, la mirada a ese pasado ya no estaba centrada únicamente a los grandes momentos revolucionarios y las grandes organizaciones, huelgas generales y revueltas, sino al proceso político-organizativo que generó esos instantes manifiestos de lucha y de construcción de experiencias autogestivas, esto es, a construir una mística militante que permitiera llevar a cabo proyectos autónomos a largo plazo.

A pesar de todo este trabajo, al poco tiempo lo que tenía la forma de un movimiento anarcopunk se desmoronó, las pocas iniciativas que se estaban impulsando desaparecieron, la mayoría de los colectivos se diluyeron, se generaron múltiples conflictos personales y políticos. Al parecer la discusión sobre qué aspectos, dinámicas y prácticas que ya no se querían seguir reproduciendo, porque sólo provocaban una lógica cíclica en los colectivos, sin poder construir proyectos propios a largo plazo, únicamente haciendo actividades en fechas significativas, publicando un fanzine o periódico que salía unos cuantos números antes de desaparecer o círculos de estudio que iniciaban con treinta miembros y terminaban con tres, provocaron una crisis en la mayoría de sus militantes, una crisis que los llevó a volver la mirada al interior para reconstruirse, trabajar en silencio y centrar sus esfuerzos en la creación de espacios territorios propios.

Lo que también se hizo evidente con esta mirada hacia el interior del movimiento anarcopunk, es que la vida dentro y consecuente con el anarquismo y el punk no sólo implica la participación en un colectivo ni hacer un fanzine, tiene que ver

también con una forma de relacionarse cotidianamente y con la creación de formas de trabajo digno para garantizar la sobrevivencia. Ello no desde la perspectiva de una actitud cómoda e individualista del “estilo de vida” anarquista, sino de iniciativas que militantes anarcopunk han creado para hacerse de medios de trabajo autogestivos y de relacionarse desde la horizontalidad, el apoyo mutuo y la autonomía en el barrio, la escuela, el trabajo y con la comunidad-colectividad.

Desde el horizonte ético-político anarcopunk se ha logrado romper con una concepción activista y organizativista que ha caracterizado a lo largo de la historia a buena parte de los movimientos de izquierda anticapitalistas a la hora de pensar la acción política y los proyectos de autogestión. El punk ha sido capaz de trascender a formas de trabajo autogestivo y cooperativo que hasta ahora se mantienen en la mayoría de los casos como experiencias personales para hacerse de medios económicos para subsistir, sin embargo, tienen la potencialidad de instituirse como proyectos colectivos con la capacidad de extenderse en los barrios y entre las redes de afinidad y amistad para generar grietas-tiempos-territorios contra y más allá del Estado y el capital, pues allí se están instituyendo formas no mercantiles y no jerárquicas.

El punto de partida es el rechazo a reproducir la vida en un trabajo formal. Es una postura contra la alienación que se produce cuando el tiempo de vida se reduce a la producción, la circulación y el consumo de las mercancías. De ahí, los propios haceres del movimiento anarcopunk se transforman en medios de difusión, comunicación y distribución de la contracultura y el horizonte libertario. La serigrafía, la organización autogestiva e independiente de conciertos —sin patrocinadores, sin policías, con grupos que no pertenecen a disqueras sino que hacen su música desde el ¡hazlo tú mismo!—, el *software* libre, la construcción de hortalizas para tener control sobre la alimentación, cooperativas de trabajo —café, comida, etcétera—, distribuidoras de materiales como discos, fanzines, libros y playeras, permiten dilucidar opciones de subsistencia en los márgenes del Estado y el capital. Aunque se trata todavía de experiencias a pequeña escala, no visibles y que no han conseguido trascender a espacios

más amplios de la colectividad-comunidad, contienen el proyecto autónomo en germen, pues se instituyen desde una ética no capitalista: en el centro no está la ganancia ni la competencia sino la creación, implica un trato respetuoso con la naturaleza y se niega la reproducción de formas de explotación.

Un lugar creado por el movimiento anarcopunk de Guadalajara con la intención de que se convirtiera en una iniciativa de distribución, pero también de trabajo autogestivo, fue el Tianguis Cultural. En el origen se planteó incluso recurrir al trueque y al intercambio para que no dominara el dinero. En el Tianguis Cultural, cuatro distribuidoras autogestivas —Estajonovismo Records, Acracia Records, Rojinegro Distro y Deserción Distribuye— son una imagen de que a través de la serigrafía y la distribución de materiales libertarios se logra vivir bajo otra dinámica de trabajo: ganar lo suficiente para sobrevivir dedicando a ello el menor tiempo posible. Sumado a esto, en el espacio del Tianguis Cultural es común que se recurra a la venta de comida, discos o parches, como una opción de trabajo alternativo, contestatario, como propone Raúl Zibechi.

La promoción-generalización de proyectos autogestivos de vida y su colectivización para que abarquen a más personas del movimiento —también para que se desplieguen en los barrios y se haga resonancia de estas otras formas de vivir y estar al margen— permite que trasciendan los límites del movimiento anarcopunk y que las formas de sobrevivencia y trabajo no dependan sólo de ámbitos como la contracultura. La potencialidad de la hortaliza de Tlaquepaque que algunos miembros del movimiento anarcopunk sostienen y cuidan, el uso y socialización del *software* libre para no depender de multinacionales y la creación de cooperativas de trabajo de costura, comida, etcétera, son experiencias en las que ya se están practicando —aquí y ahora— otras relaciones sociales, y por tanto caminan en la perspectiva del horizonte autonómico y libertario, que si bien todavía no da frutos porque es de largo plazo y aunque probablemente las personas que trabajan ahora en esta perspectiva no los vean, en un contexto de crisis del capitalismo como el actual cada vez más personas optarán por romper e ir más allá del Estado y el capital para poder existir.

La otra dimensión desde la que se está nutriendo el horizonte ético-político libertario y punk, además de los modos de trabajo autogestivo, es la creación de espacios propios del movimiento: territorios en los que se sitúe la historia, desde los que se creen medios de autodefensa contra la represión, donde se vivan otras relaciones sociales y que signifiquen la base donde se sostengan los proyectos autónomos. Para el movimiento anarcopunk de Guadalajara, las calles son el primer espacio que se ocupa y al que se le da significado, se vive como una zona temporalmente autónoma, como lo ha llamado Hakim Bey. A la esquina, al baldío, después a la bodega, al parque y a la casa se les da contenido. A estos espacios los instituyen tiempos vividos de ruptura.

En un inicio, los espacios-territorios significaron el lugar donde se creaban y reproducían las relaciones de afinidad, amistad y apoyo mutuo: la convivencia en la que ocurre el intercambio de saberes y se forjan las complicidades para hacer y construir en común, primero la contracultura punk, después una constelación de este imaginario con el horizonte libertario. Esto planteó la necesidad de ocupar parques, quitar los espacios públicos del control de la policía y los gobiernos, para significarlos por unos instantes desde una perspectiva autónoma. El Parque Revolución-Rojo, la Pila Seca en Tlaquepaque, la propia Plaza Juárez durante el Tianguis Cultural, se transformaron en espacios de organización, adquirieron una historia a partir de las iniciativas y discusiones que ahí se generaban, pero también se les vertió toda la historia del movimiento libertario.

Sin embargo, la calle y los espacios públicos implicaban fragilidad, dejaban al movimiento anarcopunk de Guadalajara expuesto a la represión desde que el movimiento comenzó a generar iniciativas de confrontación con el gobierno, repeliendo el hostigamiento policiaco, defendiendo el Tianguis Cultural, participando con otros colectivos en las iniciativas zapatistas del EZLN y haciendo actividades contra las multinacionales y por la liberación animal. De ahí la necesidad de que ese espacio-territorio tomara la forma de una casa. Después de la represión de 2004, una de las primeras tareas

del movimiento anarcopunk para volver a situarse desde sus tiempos y espacios fue la construcción de un centro social. Esta primera experiencia, a finales de 2004 y principios de 2005, aunque no se convirtió en un lugar concreto, permitió imaginar lo que se quería construir. Sirvió de ruta para que un año después se creara la Cooperativa de Trabajo Autogestivo “Regeneración”, la cual intentó conjuntar la forma-centro-social con el intento por crear medios de trabajo alternativos, así como de vivienda, como los que se desarrollan en lo individual, pero involucrando a la colectividad que se encargaba de sostener la casa.

Este proyecto duró más de dos años y sirvió como un espacio de encuentro y convivencia, sustituyendo a los parques que el movimiento anarcopunk ya no mantuvo ocupados. Una pluralidad de iniciativas destinadas a la difusión del horizonte libertario y su historia, pero también para el proceso político organizativo del movimiento de Guadalajara, se hicieron patentes. Surgieron intentos por consolidar formas de auto-empleo con una perspectiva autogestiva —haciendo pan, serigrafía y una cocina comunitaria—, se planteó un proceso de auto-formación política a través de la instalación de una biblioteca y de círculos de estudio.

La Cooperativa “Regeneración” acumuló una pluralidad y heterogeneidad de saberes que dieron sostén al proyecto que promueve actualmente el colectivo llamado Grupo Libertario Solidaridad (GLS), parte del movimiento anarcopunk de Guadalajara: el Centro de Estudios y Documentación Anarquista (CEDA) “Francisco Zalacosta”. Este local mantiene el sentido de instituirse como un espacio-territorio que se signifique como un lugar de encuentro y sirva para que se potencien otros individuos y colectivos del movimiento anarcopunk. Se constituye como una iniciativa que favorece procesos de autoformación política a través de una biblioteca, círculos de estudio, foros, video-debates y pláticas. En el horizonte de mediano plazo trabaja por la construcción de un espacio común de organización y lucha del movimiento anarcopunk, desde el que se reconstruyen las formas de hacer política. Desde el CEDA “Francisco Zalacosta” se imagina y se dilucida un espacio-territorio con la

potencialidad de generar formas de trabajo autogestivas que abarquen a la comunidad anarcopunk y que hagan resonancia en sus barrios, escuelas y centros de trabajo.

Espacio-territorio que se concreta en el Centro Social Ruptura, proyecto autogestivo sostenido por el CEDA “Francisco Zalacosta” junto con el Colectivo Cuadernos de la Resistencia, donde se ha instalado la biblioteca del CEDA, un taller de serigrafía, en el Centro Social se trabajó en la construcción de archivos para la recuperación de la memoria del movimiento libertario local, de los movimientos sindicales y populares de las décadas de los setenta y ochenta en la región, así como del movimiento de auto-defensa armada de los setenta en Jalisco –esto último a través del Archivo Memoria de la Resistencia en Jalisco–; al mismo tiempo se realizan iniciativas de auto-formación política, debate y reflexión, además, ambos colectivos han fundado una editorial independiente y autogestiva: Grietas Editores, para hacer resonancias del pensamiento crítico y de la memoria e historias de lucha y rebelión.

El Grupo Libertario Solidaridad, complementariamente al proyecto del Centro Social Ruptura, participa desde finales del 2007 en el Seminario Movimientos Sociales. Sujetos y Prácticas,¹²⁵ un espacio de discusión, apoyo mutuo y debate que crearon varios colectivos e individuos adherentes a la Otra Campaña zapatista para reflexionar sobre las formas de hacer política, los proyectos de autonomía y sobre la práctica y las iniciativas concretas de los colectivos, por lo que ha significado un espacio de encuentro e intercambio donde el GLS ha podido crear relaciones de apoyo mutuo y afinidad más allá del movimiento anarcopunk,¹²⁶ cuestión que significa una potencialidad para generar iniciativas de lucha y organización desde los barrios y las escuelas.

¹²⁵ Ahora llamado Seminario Movimientos en Resistencia. Sujetos y Prácticas.

¹²⁶ Algunos de los colectivos que participan en el seminario o lo hicieron en algún momento son: Brigada Callejera (DF), Colectivo Estudiantil en Lucha, Comité Salvabosque Tigre II, Colectivo Mezcala, Colectivo Rebelión Cotidiana (Ciudad. Guzmán), Colectivo Ixcatán, Colectivo Cuadernos de la Resistencia, Un Salto de Vida y recientemente Colectivo Subterráneo y Colectivo Movimiento, Libertad y Concordia.

La imagen que nos muestra el movimiento anarcopunk de Guadalajara hace referencia a un pensar y un hacer que durante más de veinte años se ha planteado estar al margen de los tiempos-espacios del Estado y el capitalismo como necesidad política. Podríamos decir —si lo situamos dentro de la historia del movimiento anarquista, como los propios sujetos se reconocen— que es un pensar y un hacer que se ha propuesto la creación de una sociedad auto-organizada de modo horizontal y federativo mediante formas de acción directa y asamblearias durante más de 150 años. El movimiento puede resultar una imagen pequeña, apenas visible y tal vez insignificante para la capacidad de dominación, explotación, despojo y represión del Estado y el capital, pero todo sujeto individual y colectivo que diga ¡no! y que genere formas de insubordinación crea grietas en la dominación, en la sociedad dividida entre dirigentes y ejecutantes; pone en cuestión toda la dominación pasada y presente en tanto que contienen temporalidades revolucionarias y de emancipación latentes, que al estar-ser en colectivo, instituyéndose como conflicto social, genera crisis en la reproducción del capital y crisis de dominación en los Estados.



IV. Espacios-tiempos de autogestión y lucha. Prácticas antagónicas para dejar de ser lo que somos

La revolución termina desde el instante en que hay que sacrificarse por ella. Perderse y fetichizarla. Los momentos revolucionarios son las fiestas en las que la vida individual celebra su unión con la sociedad regenerada. La llamada al sacrificio suena como campanas de duelo.

Raoul Vaneigem

Ahí donde nos encontremos, reproduzcamos el mundo al que aspiramos y evitemos aquel que rechazamos. Políticas mínimas, ciertamente, políticas de tiempos de guerra, sin duda, políticas de resistencia contra un enemigo más poderoso que uno mismo, evidentemente, pero política de todos modos [...] La posición libertaria propone una práctica existencial en todas las ocasiones y circunstancias.

Michel Onfray

Si tenemos como punto de partida la apuesta por construir una concepción del tiempo otra, que rompa con el tiempo vacío y homogéneo, ese tiempo que es *continuum*: el tiempo-reloj del capitalismo, entonces el presente no es mero tránsito, sino que significa el aquí y ahora de la creación social, el instante de posibilidad de imaginar y construir algo otro; mientras que el pasado deja de ser una temporalidad cerrada e inerte, para convertirse en una memoria insumisa y rebelde, donde cada proyecto emancipatorio que ha quedado frustrado adquiere vitalidad, se hace parte de la tradición de los oprimidos, mediante una constelación que condensa las historias de lucha y resistencia; y el futuro deja de existir como continuación de las mismas relaciones sociales y modos de vida, deja de existir como el lugar al que pretendemos llegar —y que desde una fe en el progreso será mejor que cualquier pasado—, para

convertirse en el todavía-no, en el proyecto que se construye desde el tiempo del ahora, el futuro es la potencialidad, lo que germina en el presente cuando imaginamos y soñamos otros modos de vidas.

El tiempo capitalista significa la administración de la muerte (García Calvo, 1994), la sociedad capitalista significa un proceso permanente de alienación de la vida, niega la capacidad creativa de los seres humanos, oculta el flujo social de hacer (Holloway, 2002). Así como el cristianismo reduce la vida a la espera de un más allá donde se compensará el sufrimiento y el sacrificio del cuerpo y la subjetividad padecido en la Tierra, el capitalismo crea la fantasmagoría de un futuro mejor, la fe en el progreso configura un hacer y pensar que implica repetición. El futuro en el capitalismo es la repetición, es la homogeneidad, es la deshumanización.

Por eso, una de las claves para profundizar una existencia instituyente en contradicción con la alienación, es recuperar la capacidad de imaginación y de creatividad. Es posible hacer germinar una existencia capaz de hacer irrumpir instantes de rebeldía mediante un gesto de ternura, un acto de complicidad con el otro, desde la irreductibilidad ética —de una ética posicionada desde las nociones-prácticas de la dignidad y la libertad—, negándose a reducir la vida a la mera reproducción de las significaciones, instituciones y normas de la sociedad heterónoma.

Para los zapatistas hacemos existir un mundo otro cuando lo nombramos y lo imaginamos, ya que a partir de ese momento comenzamos a luchar por ese mundo nuevo. En este sentido, caemos en cuenta que la realidad no sólo es lo que es, sino lo que está siendo y lo que ha quedado frustrado. Y son las colectividades en ruptura uno de los sujetos sociales donde se puede reflejar estas otras formas de construir la temporalidad social, donde se crean imágenes temporales que hacen existir, por instantes, modos de vida no-capitalistas y no-estatales;

de ahí la importancia de entender la complejidad de la problemática de los colectivos. Los colectivos son un tema casi inédito, variable, complejo, que se relacionan entre sí de manera inmediata y mediata, tienen distintos espacios y tiem-

pos, lo que no siempre está presente en la investigación, ni siquiera en la investigación especializada sobre los sujetos sociales, por lo que constituyen un desafío que tenemos que revisar (Zemelman, 2003).

Cada experiencia de lucha y resistencia que en el presente se está dando, cada proyecto de autogestión y cooperativo, cada iniciativa de apoyo mutuo, cada gesto y actitud poética, cada sueño, cada experiencia de auto-defensa donde se ponga en marcha la acción directa, cada hacer colectivo y militante, aluden a prácticas en antagonismo con la dominación, es una praxis instituyente de otras relaciones sociales y significaciones. No se puede jerarquizar sobre si las iniciativas de lucha, resistencia y rebelión son grandes o pequeñas, puesto que tampoco es posible separar los medios de los fines; cada hacer, cada tentativa instituyente de significaciones imaginarias y relaciones sociales en la perspectiva de la autonomía como proyecto rompe con el proceso de alienación social, hace estallar la repetición y emergen las posibilidades de creación social.

El intento de vivir aquí y ahora de un modo no-capitalista y no-estatal, provoca un desgarramiento de la subjetividad, se hace explícita la vida como contradicción; son las tensiones y los antagonismos que significa el proceso de alienación que provoca la vida dentro del capitalismo. Las experiencias de trabajo desde la acción directa y los proyectos de autogestión no tienen el sentido de crear espacios —islas— que se separen o aislen de la sociedad heterónoma, para vivir sin dominación y en autonomía; no son un escape o una fuga del Estado ni son ya relaciones sociales no-capitalistas cerradas; el despliegue de la acción directa y el horizonte de la autogestión generalizada son instantes de insubordinación, de insumisión y de negación, irrumpen desde dentro de la dominación para hacerla estallar, ponerla en cuestión y dejar de reproducirla.

Cuando los movimientos anticapitalistas y los individuos se posicionan y trabajan por el proyecto de autonomía, no hablan de ignorar al Estado, tampoco se trata de una actitud de obviar los mecanismos coercitivos y de dominación que existen en la sociedad, no buscan crear islas sociales para que el

capitalismo no los alcance. Posicionarse desde y por el proyecto de autonomía implica vivir en conflicto en el día a día, conlleva, como dicen los zapatistas, ser incómodos, o como dice Ibáñez, hacer estallar en mil pedazos cualquier manifestación de autoritarismo es, pues, estar siempre en oposición, exige no usar ninguna herramienta que ofrezca el Estado, las ONG, los partidos y cualquier organización que se autodenomine la vanguardia. Todo esto acompañado con la crítica y si hace falta —en afinidad con Proudhon— con la ironía para imposibilitar cualquier pretensión de institucionalizar el pensamiento y la práctica: “estimulemos todas las protestas, anatemicemos todas las exclusiones, todos los misticismos; no consideremos nunca una cuestión como agotada, y cuando hayamos empleado hasta nuestro último argumento, volvamos a comenzar, si es preciso, con la elocuencia y la ironía” (Proudhon en D’Auria, 2007: 17).

En las colectividades en ruptura —en los movimientos anticapitalistas— las relaciones sociales no-capitalistas y no-estatales existen en proyecto, como germen. Existen como posibilidad, en una situación emergente, el horizonte ético-político autónomo que se está instituyendo en las colectividades en ruptura no se ha significado como una forma de evadir al Estado o de ignorarlo; se instituye desde la lucha, germina en el propio antagonismo social, en el enfrentamiento contra la explotación, el despojo, el desprecio, la represión y la opresión.

En la sociedad heterónoma, así como la autonomía no existe de manera permanente y absoluta, en espacios-territorios cerrados, tampoco la dominación alcanza la totalidad de las relaciones sociales ni del devenir histórico. La autonomía y la heteronomía, la libertad y la dominación, el hacer y el trabajo, la autogestión y la explotación, los vivimos como instantes en tensión en la cotidianidad de la vida de cada sujeto social. Las colectividades en ruptura y los sujetos en lucha despliegan tentativas para que los instantes de autonomía se extiendan y se generalicen, tratan de hacer manifiestas las contradicciones.

El hacer y pensar de los sujetos en lucha provoca que esas contradicciones que se generan entre la vida como repetición y

la vida como creación resulten dolorosas, incómodas, pues sólo así nos veremos en la necesidad de negar el mundo instituido y, al mismo tiempo, de construir una política prefigurativa, es decir, en el mismo momento que se niega la heteronomía se construyen formas autogestivas de hacer política, una de las primeras expresiones de esta forma de entender la política se condensa en la frase que acuñó Mijal Bakunin: la pasión por la destrucción es también una pasión creadora.

Las formas de hacer política emergentes en los movimientos anti-capitalistas del presente es una política prefigurativa, tratan de vivir en el aquí y ahora el mundo nuevo que tienen como horizonte. Se despliegan tentativas en la vida cotidiana que permiten que siga creciendo día a día en nuestros corazones ese mundo nuevo que llevamos dentro; como lo dijo Buenaventura Durruti en 1936 tal vez por eso “la sangre de todos los hombres corre con la sangre de todos los Durruti asesinados” (Vaneigem, 1988: 37), porque “un gesto de libertad, por débil y torpe que sea, siempre es portador de una comunicación auténtica, de un mensaje personal adecuado” (Vaneigem, 1988: 37). Las colectividades en ruptura reconocen que los medios están cargados de fines, por lo que no es posible verlos como algo separado, de acuerdo a las formas de hacer, las significaciones y las relaciones sociales que seamos capaces de crear, será el mundo que estamos proyectando y construyendo.

El *collage* de imágenes narrativas —de historias, saberes, prácticas, significaciones, imaginarios y sueños— que intenté ir superponiendo a lo largo de estas páginas, pretendió ser una constelación donde se pudieran condensar y relacionar las posibilidades de germinar una sociedad otra en el aquí y ahora con la memoria rebelde e insumisa de los movimientos, personas, comunidades y pueblos que se han enfrentado al capitalismo. Fue una tentativa para hacer irrumpir un anarquismo crítico en el presente, un horizonte libertario que significa un hacer instituyente capaz de dar vitalidad y actualidad a nociones y prácticas que sirvan todavía para seguir rompiendo los cercos de la dominación, pero además, que sea capaz de innovar en el pensamiento y en la praxis de acuerdo al contexto

de antagonismo social actual. El horizonte militante de esta investigación ambicionaba dar cuenta de que las posibilidades de transformación radical, las posibilidades de una revolución social integral siguen abiertas.

Busqué posicionar al horizonte libertario como parte del pensamiento crítico y como parte de la constelación de prácticas políticas radicales. Reconocer al anarquismo como un pensamiento que se instituye como una elucidación crítica y reflexiva que pone en cuestión lo instituido, descubriendo las fantasmagorías que encubren la sociedad heterónoma en su forma capitalista: el trabajo, la Patria, el Estado, la familia burguesa, la religión. Hacer manifiesta la capacidad de ruptura radical que contienen las formas anarquistas de hacer política, pues desde un principio se dirigen a deshacer la dominación en todas sus formas y manifestaciones; el movimiento libertario no sólo se posiciona contra el capitalismo y el Estado, sino contra el patriarcado, el autoritarismo, las formas de poder coercitivo, la explotación y uso mercantil de la naturaleza.

A pesar de que el movimiento libertario ha sido despreciado y ha sido ocultada su participación en una diversidad de experiencias revolucionarias, de revuelta y organización; no obstante que se ha silenciado que el horizonte libertario es parte instituyente de las constelaciones revolucionarias de por lo menos los últimos 170 años, el trabajo de recuperación de las formas de hacer política y las significaciones libertarias en los movimientos anticapitalistas del presente, no fue para glorificar al movimiento libertario y sus militantes más conocidos, no fue para cuidar una supuesta pureza del anarquismo, extrayéndola de la praxis y el horizonte de las colectividades en ruptura del ahora-tiempo, lo que intenté fue reconocer al movimiento anarquista como parte de la tradición revolucionaria anticapitalista —de la tradición de los oprimidos en palabras de Walter Benjamin—; pretendí poner a discusión los saberes y ciertas certezas del anarquismo a la luz de los movimientos anticapitalistas actuales, los cuales no se dejan encerrar en ningún ideal, sino que toman experiencias de muchos lugares y tiempos para caminar desde la incertidumbre y la indeterminación.

A. La emergencia de formas de hacer política anticapitalistas en el ahora-tiempo

En el devenir de las colectividades en ruptura las prácticas políticas y significaciones que despliegan, se instituyen desde una pluralidad de tradiciones de lucha, entre ellas la libertaria, la de los pueblos indígenas contra el colonialismo, la de las mujeres contra el patriarcado, la de los jóvenes contra el autoritarismo. El horizonte de ruptura con lo instituido implica un proceso discontinuo y descentralizado, no hay un saber o una postura que se imponga sobre las demás, cada movimiento anticapitalista recurre a su historia de resistencia y crea una constelación con otras historias de resistencia, esto facilita que sus horizontes ético-políticos se mantengan abiertos y en movimiento, es decir, se configuran desde una tensión entre la repetición y la creación, entre la continuidad y la espontaneidad creativa, entre una práctica situada en lo que ya existe y que, al mismo tiempo, está posicionada en la incertidumbre y la imaginación radical.

Desde la perspectiva de una política prefigurativa, en las colectividades en ruptura destacan ciertas nociones y prácticas que esbozan modos de vida otros, en un sentido anticapitalista y antiestatal, son formas de hacer política y de organización que aportan a la construcción, en el aquí y ahora, de otras significaciones y relaciones sociales, caminan en la perspectiva de la autogestión generalizada pues instituyen instantes revolucionarios, instantes de interrupción de la dominación.

Con los zapatistas se revela la pertinencia del caminar en silencio para los sujetos en lucha. Caminar en silencio no significa una práctica política desde la clandestinidad y hecha por políticos profesionales —a la usanza de las guerrillas marxistas-leninistas y de liberación nacional—; caminar en silencio no es recurrir a la clandestinidad, puesto que ésta resulta en muchos casos en una postura que hace más visibles a los militantes —se alude a esa condición para adquirir prestigio— y los expone, además de que los aísla de las comunidades y pueblos, configura una política vanguardista, pues los militantes se auto-proclaman como los portadores de la consciencia y los que deben dirigir a las “masas”.

La propuesta zapatista de caminar en silencio implica una ruptura con las formas de hacer política que sólo buscan el prestigio y el reconocimiento, que resultan en actitudes protagonistas. Es un hacer que privilegia el crecimiento de los procesos de organización, resistencia y autogestión en las comunidades, pueblos y barrios sin hacerse visible para la sociedad del poder; implica una postura de auto-defensa y para inhibir la represión. Se plantea para disolver la política espectacular, cuestión que se puede entender en dos sentidos; el primero es evitar la conformación de dirigencias y centralismos, pues la única recompensa de los militantes es la satisfacción del deber cumplido, y los zapatistas logran resumir esta postura en una frase: *para todos todo, para nosotros nada*; el segundo es el rechazo a entrar en los espacios y tiempos de la sociedad del poder y de la política espectacular, el rechazo a tener interlocución en términos de negociar espacios dentro de las instancias del Estado, a tener una buena imagen en los mass media, implica el rechazo a generar iniciativas encaminadas más a adquirir visibilidad y aminorar el sentimiento culpa,¹²⁷ que a construir proyectos de autogestión desde el territorio propio —desde un espacio que estamos creando— y desde el ritmo que decidan los militantes, comunidades y pueblos.

De acuerdo con Páramo, del sentimiento de culpa surge la necesidad de prestigio revolucionario, ya que significa una “coartada y obstáculo al desarrollo de una conciencia solidaria, es decir, obstáculo al desarrollo del yo-nosotros” (Páramo, 1996: 14); en este sentido, “para quien se encuentra dominado por sentimientos de culpa inconscientes, las exigencias revolucionarias se convierten solamente en exigencias de prestigio revolucionario” (Páramo, 1996: 15). Así, para que el caminar

¹²⁷ En afinidad con Raúl Páramo (1996), el sentimiento de culpa surge ante nuestra falta de compromiso, ante la impotencia para reparar y es un sentimiento que en la mayoría de las ocasiones es inconsciente; para Raúl Páramo “reaccionamos con sentimiento de culpa inconsciente ante lo que ocurre a otros miembros de la colectividad [...] [ante] la impotencia política, la impotencia de reparar el horror de lo cotidiano. En el malestar psicológico individual debemos leer los fenómenos de orden político y social que refleja” (Páramo, 1996: 2); pues el sentimiento de culpa surge cuando queremos acallar las sensibilidades que irrumpen contra el horror de lo cotidiano (Páramo, 1996).

en silencio logre inhibir parte de las actitudes que sólo buscan el prestigio revolucionario necesita construir lo colectivo, desplegarse en el sentido de la creación de formas de organización comunitarias que se contrapongan a las formas estatales de organización basada en relaciones de poder jerárquico.

Lo colectivo se construye mediante el caminar-preguntando —creación social zapatista— y el encuentro desde la alteridad con los que también luchan y resisten contra el Estado y el capital. La forma-comunidad no es un lugar preestablecido al que se llega, no es un lugar en el que los sujetos entran, es un rizoma de relaciones sociales, formas de hacer y significaciones basadas en el apoyo mutuo, la reciprocidad, el libre acuerdo y la autodeterminación. En palabras zapatistas significa un mundo donde quepan muchos mundos y en léxico anarquista significa una confederación de individualidades y colectividades libres y autónomas.¹²⁸ Cuando se logra construir lo colectivo no hay aciertos, avances o productos individuales, toda creación es parte del flujo social del hacer. En la perspectiva de formas de hacer política y de organización orientadas a construir y potenciar lo colectivo, en el sentido de la forma-comunidad como contraposición a la forma-Estado, no puede haber apropiación individual de los saberes y las creaciones en las que han participado no sólo las colectividades en ruptura del presente, sino todas las generaciones pasadas que se han enfrentado a la dominación y han apostado por la autogestión de la vida.¹²⁹

¹²⁸ La experiencia de la Otra Campaña zapatista mostró que la cuestión de lo colectivo y las posibilidades de encuentro desde el apoyo mutuo y la alteridad no han logrado germinar del todo, pues buena parte de los colectivos, movimientos y organizaciones por lo regular queremos ser el centro de atención, queremos ser escuchados, recibir solidaridad, pero no escuchamos a otros colectivos y movimientos, despreciamos sus historias de lucha, por tanto, no se entiende el apoyo mutuo. Nos movemos por lo regular de modo instrumental, sólo cuando necesitamos hacer denuncias y cuando nos vemos beneficiados pensamos las posibilidades de vinculación con otros sujetos en lucha. Sobre esta cuestión los zapatistas nos han enseñado a tener una postura de reconocimiento de todo aquel que lucha, han demostrado por la vía de los hechos cómo se construyen relaciones de apoyo mutuo que permitan potenciar la resistencia contra el capital.

¹²⁹ Caminar en silencio y construir lo colectivo tienen el objetivo de romper con los discursos egocentristas de buena parte de los militantes donde la

Lo colectivo fuerza a recurrir al apoyo mutuo, a originar formas organizativas horizontales, además, contrario a lo que se pudiera deducir, lo colectivo implica el respeto a la autonomía individual; la forma-comunidad en la perspectiva de la autonomía como proyecto, de la autogestión de la vida, no implica homogeneidad ni cohesión social, tampoco se propone reducir al individuo a una supuesta voluntad de la mayoría. En este sentido, lo colectivo se construye desde el caminar-preguntando, la afinidad y la acción directa.

Las nociones-prácticas del caminar-preguntando, la afinidad y la acción directa contienen el aspecto potencial de configurar una práctica y significaciones de carácter anti-capitalista y anti-estatal, capaces de desplegarse en el antagonismo social actual. Rompen con las formas instrumentalistas y utilitaristas de hacer política, pues se instituyen desde otro lugar, a partir de la confianza, la complicidad, la escucha, el consenso, la amistad, la comunalidad, el libre acuerdo y la libre iniciativa, es decir, implican un devenir descentralizado y transversal —rizomático—, cuestión que se asemeja a los modos confederativos de organización que surgen en la tradición libertaria.

El caminar-preguntando es otra creación social de los zapatistas del EZLN, es una noción-práctica que se contrapone al vanguardismo y a las lógicas políticas donde unos son los que saben y los demás deben seguir su línea política. Instituye una forma de hacer política que recurre a la consulta, a construir un consenso que no necesita convencer al otro de tu posición, además, reconoce la capacidad de auto-reflexión de los sujetos en lucha. Una praxis desde el caminar-preguntando logra construir una constelación de saberes e historias que permiten caminar en incertidumbre, pues el punto de partida para crear un mundo otro es que no hay certezas ni garantías de cómo hacerlo, se debe hacer ese camino, se deben elaborar relaciones sociales e instituciones, es necesario imaginar y soñar aquello que no existe.

palabra que más se repite es “yo”, significan un intento por dejar de reproducir e inhibir las actitudes narcisistas de auto-exaltación compulsiva, es un trabajo para desarticular las actitudes autoritarias que se presentan para querer dirigir a los demás y que reclaman y reprochan a los movimientos y luchas porque no obedecen sus dictados.

Para caminar-preguntando no se puede recurrir a cualquier forma organizativa, como la forma-partido, ni se le puede enmarcar en los límites del Estado, debe ir acompañada de formas de organización que favorezcan y ayuden a desplegar la libre iniciativa y la autonomía individual y colectiva, de ahí que la afinidad y la acción directa tienen la potencialidad, al crear una constelación que las condense con el caminar-preguntando de elucidar formas de hacer política que trabajen por la autogestión generalizada. Las nociones-prácticas de la afinidad y la acción directa que provienen del anarquismo se ubican en el centro de los movimientos anticapitalistas del tiempo actual; no son los partidos ni los sindicatos, no son las redes sociales que se encuentran en la internet, no son organizaciones de masas con una estructura formal, estatutos y lineamientos, son quizás cientos de miles de grupos de afinidad en todo el mundo recurriendo a la acción directa, es decir, grupos de amigos, de compañeros de escuela, de trabajo, vecinos, familias tomando en sus manos el destino de sus vidas, sin intermediarios, sin iluminados y sin especialistas.

El despliegue de la acción directa y la afinidad, junto con el caminar-preguntando en la perspectiva de construcción de lo colectivo, para construir formas de autogestión de la vida que permiten a las colectividades en ruptura deshacer y agrietar las relaciones de dominación, romper con las formas estatistas y capitalistas de organización de la vida, han adquirido un lugar predominante en las luchas y resistencias actuales, se recurre a estas nociones por la vía de los hechos, no es sólo un discurso. Para cientos, tal vez para miles de comunidades y barrios, han sido una necesidad, incluso están representando una salida para seguir existiendo, pues ante la exclusión, sólo puede sobrevivir de modo antagónico al capital y al Estado.

La realidad emergente de los movimientos anticapitalistas en el tiempo del ahora es lo que ha motivado estas reflexiones. De ahí que consideré pertinente buscar los enlaces y discontinuidades de nociones-prácticas y formas de hacer política que han creado una constelación donde se han encontrado el horizonte libertario y una pluralidad de movimientos anticapitalistas. Esta constelación rebelde ha esbozado nuevas perspectivas

de cómo hacer la revolución, están germinando relaciones sociales otras en la vida cotidiana desde los instantes de insumisión, lucha y resistencia en las colectividades en ruptura, además ha hecho emerger posibilidades de vida digna al trabajar por la autonomía como proyecto.

Son formas de hacer política, en primer lugar, donde se intenta dejar de separar la vida militante, la resistencia y el antagonismo social de la vida como madre, padre, hijo, hermano, amigo, pareja, etc., pues para aspirar a una revolución integral desde donde se despliegue la autonomía como proyecto, el día a día implica una vida en contradicción y en tensión, una lucha constante por ser congruente entre los que se dice y se hace. Tentativa de entender y vivir la militancia que no es nueva,¹³⁰ por eso la necesidad de construir constelaciones entre las prácticas y significaciones del movimiento libertario con las prácticas y significaciones de los movimientos anticapitalistas del presente, para lograr romper con el silenciamiento político que oculta que la praxis y el pensamiento que plantea un más allá del Estado y el capitalismo no es algo que apenas lleva unos años produciéndose, no es un posicionamiento ético-político que surge en la década de 1990 o en 1968, deviene de modo discontinuo y descentralizado por lo menos desde hace 170 años. El movimiento anarquista ha germinado este proyecto revolucionario desde sindicatos, organizaciones políticas, barriales, campesinas, indígenas, desde la contracultura y el arte, desde grupos de afinidad, desde el aquí y ahora de cada tiempo y lugar.

Pensar la revolución integral desde el aquí y ahora, permite reconocer que la oportunidad de vivir otros modos de vida, otras temporalidades, crear espacios y proyectos propios no es algo exclusivo de los momentos de revuelta o insurrección generalizados, no se corresponden únicamente con los procesos

¹³⁰ Para el movimiento anarquista, la militancia se instituye como una existencia insumisa en cada dimensión de la vida. No existe un tiempo separado entre la vida militante y la vida como trabajador, estudiante, madre, padre, hermano, amigo, pareja, etc.; para el movimiento libertario la destrucción del Estado-capital pasa por trastocar la vida cotidiana y por la construcción de una subjetividad libre y autónoma.

de lucha abierta e insumisión social, momentos donde coinciden en una constelación de insubordinación miles y a veces hasta cientos de miles de personas, también en las iniciativas locales, en la familia, en el espacio de trabajo, en la escuela es posible vivir de otro modo, en contradicción y conflicto, pero no sólo es posible, es imprescindible que surjan atisbos de modos de vida otros en estos tiempos-espacios invisibles y pequeños, para que irrumpen instantes de ruptura con la dominación. La interrupción del *continuum* de la historia en contextos revolucionarios no podría existir sin un trabajo diario, que en algunos casos abarcó décadas, de una labor militante sin reconocimientos ni prestigio, sin grandes nombres ni estatuas; un esfuerzo anónimo de una pluralidad de sujetos en lucha enfrentados a la explotación, el despojo, la represión y el desprecio.

Mirar sólo cuando se trata de espacios-tiempo de lucha abiertos, mirar sólo cuando se trata de momentos insurreccionales, de revuelta generalizada, puede nublar y, lo que se ha comprobado en la historia, puede paralizar la acción de los militantes y sujetos en lucha, obstruye su hacer cotidiano; se oculta cómo se fueron construyendo esos momentos de lucha abierta y generalizada, corren el riesgo de perderse los procesos de construcción de afinidades, los vínculos, las iniciativas locales y pequeñas, las reflexiones, los encuentros y desencuentros. Puede haber una parálisis porque la actitud que se adquiere es pasiva, es de espera de esos momentos de rebelión para entonces sí actuar,¹³¹ cuestión que constituye una política espectacular que niega las historias cotidianas, discontinuas y descentralizadas que se tuvieron que condensar en una constelación revolucionaria para hacer estallar el *continuum* de la dominación por algunos instantes.

¹³¹ Se configura, también, una militancia voluntarista, pues se cree que a corto plazo ya se deben vivir momentos revolucionarios, cuestión que trae implícita una postura narcisista al pensar que la revolución se va a hacer manifiesta porque acaba de llegar esa persona al movimiento, entonces se reprocha a los que vienen desde años atrás por no hacer algo para que ese momento espectacular llegue pronto, para poderlo ver. Todo esto provoca que los militantes duren apenas unos pocos años —sólo cuando se es joven en la mayoría de los casos— o que se caiga en iniciativas desesperadas y de provocación que resultan en represión y cooptación.

De ahí que no es posible separar formas de hacer política y organización; la organización no es una cuestión instrumental, sino que se corresponde a las formas de hacer política, en la perspectiva de la autonomía como proyecto no se puede obviar la cuestión de que los medios están cargados de fines, por lo que los movimientos anticapitalistas viven la tensión que implica generar un hacer desde la congruencia entre medios y fines. El horizonte ético-político contiene el horizonte organizativo y el horizonte de lucha, y sólo se pueden caminar desde la indeterminación y el caminar-preguntando, pues como dice Tomás Ibáñez (2006), no hay cartas de navegación.

No es casualidad la pertinencia de las nociones-prácticas de la acción directa, el grupo de afinidad, la descentralización y la auto-emancipación para los movimientos anti-capitalistas actuales. Estas cuatro nociones-prácticas hacen emerger formas de hacer política que se constituyen como negación de la dominación. El caminar desde la incertidumbre y el rechazo a recurrir a proyectos políticos pensados de antemano —donde se cree en certezas sobre el principio y el final— no es lo que provoca la inmovilidad, ésta es producto de la fe en el progreso, por la creencia de que tarde o temprano se llegará, por alguna instancia extra-social y supra-histórica, a una sociedad nueva; de ahí que la potencialidad de estas nociones prácticas está en la negatividad, en la capacidad de ruptura e interrupción de la dominación. A partir de la negación es que se puede esbozar un sentido nuevo, capaz de trastocar la sociedad heterónoma.

La acción directa significa la negación y ruptura con las formas de dirección, representación y mediación. Es la puesta en cuestión de la forma-Estado, los partidos y las ONG, pues niega la separación entre dirigentes y ejecutantes, la jerarquía, el asistencialismo, la expropiación de la capacidad instituyente y creadora, es decir, de la alienación social y política. La acción directa constituye formas de hacer política, procesos de auto-organización donde los sujetos intervengan directamente sobre lo que les afecta, tomar en las propias manos el destino de la vida sin intermediaciones, sin profesiones ni expertos.

La noción-práctica de la acción directa se puede potenciar en tanto se desplieguen relaciones de afinidad, esto es, espacios-

tiempos de encuentro conformados desde la confianza, la alteridad, el respeto y el libre acuerdo. Desde la perspectiva de la afinidad los lazos entre las personas y colectividades conllevan un rechazo de las formas instrumentales de organización, que tienden hacia la homogeneidad, y que se basan en relación de poder coercitivo. La afinidad es la puesta en cuestión de la forma-partido, de las estructuras organizativas estáticas y del fenómeno burocrático, pues alude al apoyo mutuo y a la libre iniciativa.

Con la afinidad y la acción directa se imposibilita, se incomoda y se obstruye la centralización en el horizonte político-organizativo de las colectividades. La descentralización es la apuesta por un devenir rizomático de los movimiento anticapitalistas, contra la unificación, la cohesión y la acumulación de fuerzas para la toma del poder estatal. Es la vinculación horizontal y confederativa de los sujetos en lucha, donde está implicada la complicidad y las resonancias para romper con la relaciones de dominación y explotación desde cada espacio-tiempo de ruptura, pues cada uno aporta sus saberes y experiencias de resistencia y construcción de modos autogestionarios de vivir. Cada movimiento y colectivo crea grietas en el *continuum*, cada hacer genera instantes y actos revolucionarios capaces de trastocar la sociedad heterónoma.

El horizonte ético-político que logra condensar estas nociones prácticas es el de la autonomía, el de la autogestión generalizada, ya que son formas de hacer política que aluden a la auto-emancipación social, un proceso de emancipación que no se entiende como algo que ocurrirá en el futuro o que está esperando a la humanidad en algún lugar lejano, la emancipación se va concretando en el aquí y ahora a partir de un hacer contradictorio, pues no hay salvadores ni iluminados, no existen aquellos que poseen la consciencia y aquellos que la recibirán.

Como decían los magonistas, los movimientos anticapitalistas y las comunidades y pueblos en lucha sólo cuentan con sus propias capacidades y horizontes, por tanto, todo aquel que se quiera erigir como jefe, asesor o experto, todos aquellos que se autoproclamen como la vanguardia, como los líderes y como los que aportan la línea política correcta, dicen los magonistas, son reaccionarios y obstruirán en todo momento el proceso

emancipatorio de las sociedades en movimiento, pues harán hasta lo imposible por mantener su posición hegemónica. Nunca estarán de acuerdo con la construcción de proyectos, relaciones sociales y significaciones autónomas, que implicaría su desaparición como jefes, dirigentes y vanguardias.

Las formas de hacer política que se están instituyendo desde los horizontes libertario, zapatista y autónomo, deviene de modo discontinuo y descentralizado, están situados en la provisionalidad y en permanente actualización. Existen en movimiento y como crisis y negación del mundo instituido, de la sociedad heterónoma; por tanto, en la sociedad capitalista son nociones-prácticas que irrumpen de modo instituyente, viven como potencialidad en el hacer de los sujetos, no hay certezas ni garantías sobre cómo se pueden configurar formas de hacer política que hagan surgir sociedades autónomas. Tal vez la opción es caminar-preguntando, en silencio y desde la acción directa, construyendo afinidades y relaciones de apoyo mutuo.

B. Imaginarios y potencialidades para la autogestión generalizada

Las iniciativas anticapitalistas y autónomas del presente se despliegan de modo discontinuo y descentralizado, es un devenir revolucionario rizomático que contiene las tentativas emancipatorias, anti-coloniales, anti-patriarcales del pasado. En las significaciones imaginarias sociales y en su hacer potencial germina un proyecto instituyente contra la dominación y contra la explotación.

La constelación revolucionaria que se ha enfrentado a la dominación abarca siglos de experiencias de insubordinación y de creación de relaciones sociales otras, si partimos de las revoluciones de las mujeres y los pueblos indígenas contra el patriarcado y el colonialismo, respectivamente. Al mismo tiempo, la constelación revolucionaria es lo que no existe todavía, aquello que apenas se alcanza a asomar en los sueños, la imaginación y la espontaneidad creativa, La contracultura y el arte son creaciones sociales donde germina aquello que no

existe, es donde se pueden nombrar otros mundos para que surjan; significan actos poéticos instituyentes, ya que es el despliegue de la imaginación radical.

Las posibilidades revolucionarias, al ser producto del hacer y la creatividad social, de la imaginación y de la subjetividad de las individualidades y las colectividades, no pueden ubicarse en un hipotético futuro o en la repetición de experiencias pasadas, emergen en cada ahora-tiempo como una posibilidad enteramente nueva en un contexto enteramente nuevo. La revolución social en la perspectiva de la sociedad autónoma se va construyendo en el aquí y ahora, en el día a día, y se instituye contra la complejidad que significa la dominación.

Las iniciativas de auto-organización de las colectividades en ruptura surgen a partir de procesos de lucha que tienen que enfrentar en sus espacios-tiempos de vida, en sus subjetividades cuando viven condiciones indignantes y humillantes. Los movimientos anticapitalistas no se crean a partir de proyectos políticos preestablecidos, ni se configuran en lucha contra abstracciones, sino contra las condiciones de no-vida que provoca el capitalismo, como la explotación, el despojo, la represión y el desprecio. Sin embargo, sólo una parte de los movimientos anticapitalistas logran desplegar formas de hacer política y horizontes ético-políticos que cuestionen a la dominación en toda su complejidad.

Si las significaciones y las prácticas no se constituyen como negación y ruptura con la heteronomía,¹³² se puede correr el riesgo de caer en la inmovilidad y en el ostracismo político, pues los sujetos en lucha no pensarán más allá de su propio espacio local, los otros sujetos en lucha les resultarán extraños y se frustrarán las posibilidades de crear lazos de apoyo mutuo y reciprocidad. En afinidad con los situacionistas, para los movimientos revolucionarios es pertinente

¹³² Considero imprescindible el cuestionamiento de las relaciones dirigentes-ejecutantes, de mando-obediencia, en cada una de las dimensiones y temporalidades de la vida. Cualquier líder, jefe, mesías, representante, experto, etc., niega la libre iniciativa de los sujetos, obstruye el hacer instituyente del colectivo anónimo.

una crítica unitaria del mundo o no es nada. Por crítica unitaria entendemos una crítica dirigida globalmente contra todas las zonas geográficas donde se han instalado diversas formas de poderes socio-económicos separados, y que se pronuncie también globalmente contra todos los aspectos de la vida (Internacional Situacionista, 2012).

En otras palabras, la Federación Ibérica de Juventudes Anarquistas (2011) reconoce la necesidad de que desde un principio las luchas encuentren “en el antiautoritarismo su campo de batalla”. Se trata de reconocer “el comienzo y el fin de su programa en la descolonización total de la vida cotidiana; no pretende la autogestión del *mundo existente* por las masas, sino su transformación ininterrumpida” (Internacional Situacionista, 2012); por tanto, para los movimientos anticapitalistas está implicado permanentemente el rechazo de “toda reproducción en su interior de las condiciones jerárquicas del mundo dominante” (Internacional Situacionista, 2012).

La descolonización total de la vida cotidiana podrá germinar desde la lucha y la auto-organización de los movimientos anticapitalistas del presente si se saben parte de las constelaciones revolucionarias que devienen desde tiempo atrás. Si son capaces de vivir y configurar su praxis dentro de la revolución anticapitalista que vivimos desde hace por lo menos dos siglos—cuando los luditas se dispusieron a destruir las máquinas—pero que deviene desde las luchas anticoloniales de los pueblos indígenas que irrumpieron en el mismo instante en que las potencias invasoras pusieron su pie sobre América, Asia, África y Oceanía. Ese devenir revolucionario discontinuo con momentos manifiestos de revuelta e insurrección, así como con momentos donde los sujetos en lucha caminaron en silencio, construyendo autonomía, relaciones sociales de apoyo mutuo, donde se ha intentado generar y vivir la acción directa en el día a día, en la toma de decisiones y la libre iniciativa, para dejar de reproducir los procesos de explotación capitalista y el trabajo enajenado, donde lo que priva es la mercancía sobre el trabajador, donde se le roba al trabajador el producto de su hacer y su tiempo, es decir, sus posibilidades de una vida digna.

Pero no sólo han llegado al tiempo del ahora los impulsos anticapitalistas de los trabajadores, también, es ineludible apropiarse, para las colectividades en ruptura de la revolución anti-colonialista que han protagonizado los pueblos indígenas de América, Asia, África y Oceanía. En América desde hace 500 años, desde el mismo momento en que llegaron los españoles, ingleses, portugueses, franceses y holandeses con el objetivo de despojar a los pueblos indígenas de su territorio, de robarles sus recursos naturales, para explotarlos y saquear sus conocimientos y cultura, al mismo tiempo que impusieron la civilización cristiano-occidental, irrumpió una resistencia anti-colonial que se ha configurado a partir de la defensa del territorio que poseían desde hace miles de años, de la defensa de la historia, los saberes propios y de la defensa de la forma-comunidad y la forma-tribu para imposibilitar y obstruir las relaciones sociales y significaciones colonialistas y capitalistas. Han configurado una lucha basada en los principios comunitarios y comunales de los pueblos, donde la asamblea y el consenso adquieren centralidad.

También es preciso para los movimientos anticapitalistas del presente reconocerse parte de la revolución anti-patriarcal que han protagonizado las mujeres desde hace miles de años. Las mujeres se han insubordinado desde la vida cotidiana contra la violencia machista y la negación del eros, contra la estigmatización de la sexualidad y la ternura, contra el intento de desaparecer las formas comunitarias y solidarias de vida.

Por todo esto, los movimientos en tanto se reconozcan parte de una revolución social discontinua y descentralizada contra la dominación, contra la división de la sociedad entre dirigentes y ejecutantes, contra el poder jerárquico, serán potenciados por una pluralidad de luchas y resistencias, que aunque separadas por milenios o kilómetros, se encontraran en un instante que logre interrumpir el *continuum* de dominación, que haga estallar el tiempo vacío y homogéneo del capitalismo.

Cada una de estas manifestaciones de rebelión, insubmisión, desobediencia, acción directa y afinidad se condensan en el ahora, en una constelación revolucionaria que va más allá del cambio de un gobierno por otro, de un partido o de una persona. Son colectividades en ruptura y sujetos en lucha que

se dirigen contra las relaciones sociales mercantiles y de sometimiento, es una revolución de largo plazo, pero que bate sus batallas en cada ahora-tiempo. Los movimientos que se enfrentan a la dominación apuestan por construir un mundo nuevo, con relaciones sociales de apoyo mutuo, horizontales, que signifiquen la autogestión de la vida.

De ahí que esta forma de entender la revolución social conlleva la cuestión de la auto-emancipación social, conlleva el conflicto en el aquí y ahora contra toda forma de dominación, sin esperar salvadores, líderes carismáticos o caudillos, pero tampoco a la espera de que se cumplan las condiciones objetivas o que se acumulen fuerzas; la revolución social en la perspectiva del proyecto de autonomía no está determinada por unas supuestas leyes de la historia o por el progreso histórico ni por cualquier instancia que se presente como extra-social. Esta revolución social no aspira a la toma del poder del Estado, no pretende empoderar a los ciudadanos ni crear una vanguardia que se autoproclame el partido de la revolución y del proletariado. Como señala John Holloway (2011), esta revolución no la hacen los militantes, mucho menos los partidos, los políticos profesionales, los activistas, los intermediarios o las organizaciones no gubernamentales; se hace en cada lugar desde lo que cada quién es y trastocándolo todo para dejar de ser lo que somos.

La revolución social que está encaminada a crear una sociedad autónoma se hace desde cada comunidad, desde cada barrio, grupo de afinidad, familia, en cada proyecto autogestivo, en cada tentativa insumisa, desde la desobediencia y la insubordinación. Es un acto poético (Vaneigem, 1988), puesto que es un acto creativo, que surge desde la imaginación radical, desde esa instancia de la subjetividad humana que no está determinada, que es creadora.

Por tanto, no será una revolución espectacular, las iniciativas de lucha y auto-organización de los movimientos anti-capitalistas no tiene por qué salir en los medios de comunicación, no conlleva prestigio ni reconocimiento, pues está investida de múltiples contradicciones, es un desgarramiento que abarca lo individual y lo colectivo, ya que debemos acabar con el policía

que llevamos dentro, con el capitalista y el burócrata que somos también, pero que queremos dejar de ser.

Una frase surgida del mayo francés revela el horizonte del devenir revolucionario anticapitalista: “tomemos en serio la revolución, pero no nos tomemos en serio a nosotros mismos”, porque a fin de cuentas los instantes de ruptura nos son generados por los militantes de tiempo completo, ni por un sujeto revolucionario abstracto sino, a decir de los zapatistas, por la gente común, es decir, rebelde, en el momento en que genera momentos de insubordinación y resistencia, cuando acuden a la ironía y a la dignidad, porque es, entonces, cuando irrumpe el grito de ¡YA BASTA!

En este sentido, cuando se habla de caminar en silencio, cuando se alude a una praxis desde la vida cotidiana, no está implicado un hacer individual, la revolución social a la que se está haciendo referencia no es un estilo de vida, no es un trampolín para alcanzar beneficios personales, es un impulso por vivir. Es un compromiso colectivo porque la construcción de la libertad propia depende y se potencia de que los demás también tengan libertad, sólo con los otros se puede crear autonomía.

La revolución está siendo un devenir discontinuo, camina construyendo, en el mismo acto de negar la dominación, significaciones y modos de vida no-capitalistas y no-estatales. Está significando creatividad e imaginación, como dice Raoul Vaneigem: sólo la potencia de la espontaneidad creativa, de lo cualitativo, es decir, de la poesía en todas partes y momentos, es irrecuperable para el poder, para sociedad del espectáculo (1988), pues es lo que abre las posibilidades de vivir —como el niño cuando juega o en los instantes que soñamos— múltiples vidas posibles.

La revolución es una inversión total de perspectiva (Vaneigem, 1988), donde el hacer social creativo toma el lugar de la repetición; en este sentido, implica la ruptura con las formas de organización patriarcales, del poder jerárquico, así como de la arbitrariedad subjetiva y del capricho autoritario (Vaneigem, 1988). Mediante la condensación de tiempos vividos de lucha está siendo posible la interrupción por algunos instantes del *continuum* de la dominación; significa estar en movimiento,

creando grietas (Holloway, 2011) en aquello que parece eterno y omnipotente, en el Estado, el capitalismo, la mercancía, el dinero, la propiedad privada, el patriarcado y los dirigentes.

El horizonte es la autonomía, es la autogestión generalizada, es la libertad. Se trata de un mundo sin dominación ni explotación; un mundo basado en relaciones de respeto y reciprocidad, de complementariedad con la naturaleza, y para esto no existe un manual para llegar a ese lugar, pues no se trata de un lugar, es una creación social nueva, que tiene algunos atisbos y proyectos frustrados en la historia de la humanidad.

Lo único que se puede saber, es que esta sociedad autónoma no será un sistema cerrado que aspira a la armonía ni a abarcarlo todo y a todos, estará lleno de contradicciones y conflictos, crisis y críticas, problemas y polémicas, seguirá primando la incertidumbre, pues esto es la única garantía para estar en movimiento y construir una sociedad abierta y desde la alteridad. No será la máxima expresión del orden, como lo hubieran querido algunos anarquistas, se enfrentará a nuevos problemas, aunque con la certeza de que esos problemas son propios y la única que puede enfrentarlos es la sociedad misma, de acuerdo a sus intereses, capacidades, necesidades y horizontes.

Por tanto, implica ir contra y más allá de lo que existe hoy, hacia la autonomía, por eso la pertinencia del llamado surrealista a exagerar, a apasionarse por una vida otra, a explorar, a innovar, a cuestionar, a inventar y a imaginar todas las posibilidades y todos los caminos, únicamente teniendo como base la congruencia entre medios y fines. Entonces se podrá nombrar desde lo negado aquello que no existe y desde ese momento comenzar a construirlo, para hacerlo germinar en cada sueño y gesto insurrecto.

Bibliografía

- Abad de Santillán, Diego** (1988). *Ricardo Flores Magón, el apóstol de la Revolución Mexicana*. México: Antorcha.
- Abad de Santillán, Diego** (2005). *FORA. Ideología y trayectoria del movimiento obrero revolucionario en la Argentina*. Argentina: Libros de Anarres.
- Abad de Santillán, Diego** (s.f.). *Historia de la Revolución Mexicana*. Obtenido 4 de febrero de 2010. De <http://www.kclibertaria.comyr.com/lhtml/1192.html>.
- Action** (2008). ¿Por qué luchamos? En Mario Pellegrini (comp.). *La imaginación al poder. París, Mayo, 1968 (77-80)*. Argentina: Argonauta.
- Agamben, Giorgio** (2004). *Estado de excepción*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- Alonso, Jorge** (2011). Pistas autocríticas de una trayectoria de investigación [documento mimeografiado]. Guadalajara, Jalisco.
- Alonso, Jorge** (s.f.). *Aproximaciones a los movimientos sociales*. Obtenido 3 de octubre de 2011. De <http://autonomiayemancipacion.org/Debate/B-6/Aproximaciones%20a%20los%20movimientos%20sociales%20%20Jorge%20Alonso.pdf>.
- Anarquistas/antiautoritarios de España** (2011). *Carta a los anarquistas, sobre los indignados*. Obtenido 26 de octubre de 2011. De <http://www.alasbarricadas.org/noticias/node/18697>.
- Anderson, Benedict** (2008). *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*. Móstoles: Akal.
- Ansart, Pierre** (1973). *El nacimiento del anarquismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Archinov, Piotr** (2008). *Historia del movimiento Makhnovista (1918-1921)*. Argentina: Tupac-La Malatesta.
- Arvon, Henry** (1979). *El anarquismo en el siglo xx*. España: Taurus.
- Bakunin, Mijail** (1990). *Escritos de filosofía política, 2. El anarquismo y sus tácticas*. España: Alianza.
- Barret, Daniel** (s.f.a). *El mapa del despertar anarquista: su expresión latinoamericana, listado de nucleamientos, presencias y actividades anarquistas*.

- Obtenido 6 de septiembre de 2007. De de <http://caosmosis.acracia.net/?p=477>.
- Barret, Daniel** (s.f.b). *El movimiento anarquista uruguayo en los tiempos de cólera*. Obtenido 20 de septiembre de 2009. De <http://divergences.be/spip.php?article1093&lang=fr>.
- Barret, Daniel** (2011). *Los sediciosos despertares de la anarquía*. Argentina: Terramar-Nordan-Libros de Anarres.
- Bayer, Osvaldo** (2009). *La Patagonia Rebelde*. Coyhaique: Talleres Gráficos FURIA.
- Beas, Juan Carlos** (1987). *Movimiento indígena y magonismo en México*. México: Antorcha.
- Benjamin, Walter** (2007). Metafísica de la juventud. En Walter Benjamin. *Obras* (93-107). Libro II/Vol. 1. España: Abada.
- Benjamin, Walter** (2008a). Sobre el concepto de la historia. En Walter Benjamin. *Obras* (303-318). Libro I/Vol. 2. España: Abada.
- Benjamin, Walter** (2008b). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca-UACM.
- Benjamin, Walter** (2010). Imágenes de que piensan. En Walter Benjamin. *Obras* (249-389). Libro IV/Vol. 1. España: Abada.
- Bernecker, Walter L.** (1982). *Colectividades y revolución social. El anarquismo en la guerra civil española, 1936-1939*. España: Crítica.
- Bernerri, Camilo** (1998). *Humanismo y anarquismo*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Bertolo, Amedeo** (2005). Poder, autoridad, dominio: una propuesta de definición. En Christian Ferrer (comp.). *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo* (81-106). Argentina: Terramar.
- Bloch, Marc** (1998). *Apología para la historia o el oficio de historiador*. México: FCE.
- Boétie de la, Etienne** (2009). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Argentina: Terramar.
- Cappelletti, Ángel** (2006). *Prehistoria del anarquismo*. Argentina: Libros de Araucaria.
- Castells, Manuel** (2005). *Neoanarquismo*. Obtenido 3 de enero de 2009. De <http://www.llacta.org/notic/2005/not0521b.htm>.
- Castoriadis, Cornelius** (1976). *La sociedad burocrática, Vol. 2. La revolución contra la burocracia*. Barcelona: Tusquets.
- Castoriadis, Cornelius** (1979a). *La experiencia del movimiento obrero, Vol. 1. Cómo luchar*. Barcelona: Tusquets.
- Castoriadis, Cornelius** (1979b). *La experiencia del movimiento obrero, Vol. 2. Proletariado y organización*. Barcelona: Tusquets.

- Castoriadis, Cornelius** (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. 1. *Marxismo y teoría revolucionaria*. Barcelona: Tusquets.
- Castoriadis, Cornelius** (1993). *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. 2. *El imaginario social y la institución*. Argentina: Tusquets.
- Castoriadis, Cornelius** (1998). *Hecho y por hacer, pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*. Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Castoriadis, Cornelius** (2000). *Ciudadanos sin brújula*. México: Coyoacán
- Castoriadis, Cornelius** (2002). *Figuras de lo pensable (las encrucijadas del laberinto VI)*. México: FCE.
- Castoriadis, Cornelius** (2004). *Sujetos y Verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*. Argentina: FCE.
- Castoriadis, Cornelius** (2006). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Argentina: Katz.
- Castoriadis, Cornelius** (2008). *El mundo fragmentado*. Argentina: Terramar.
- Clastres, Pierre** (2005). Libertad, desventura, innombrable. En Christian Ferrer (comp.). *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo* (33-48). Argentina: Terramar.
- Clastres, Pierre** (2010). *La sociedad contra el Estado*. Chile: Hueders.
- Cohn-Bendit, Daniel** (2008). Nuestra comuna del 10 de mayo. En Mario Pellegrini (comp.). *La imaginación al poder. París, Mayo, 1968* (29-45). Argentina: Argonauta.
- Colectivo Felipa Poot Tzuc** (2011). *Del movimiento okupa anarcopunk a la descolonización de Oakland: El movimiento radical "Ocupemos #Oakland" en Estados Hundidos*. Obtenido 11 de diciembre de 2011. De <http://libertadyconcordia.wordpress.com/2011/12/12/del-movimiento-okupa-anarcopunk-a-la-descolonizacion-de-oakland-el-movimiento-radical-ocupemos-oakland-en-estados-hundidos/>.
- Colectivo Kaosenlared** (2011). Confluencia de luchas para un proyecto en construcción. *Periódico CNT*, 381, 15.
- Colombo, Eduardo** (1993). *El imaginario social*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Colombo, Eduardo** (1994). El anarquismo ante la crisis de las ideologías. En Ateneu Eiclopèdic Popular, Ateneu Libertari "Poble Sec", Fundació d'Etudis Libertaris i Anarcosindicalistes, Fundació Anselmo Lorenzo. *Anarquisme: exposició internacional* (42-47). Barcelona: Fundació d'Etudis Libertaris i Anarcosindicalistes-Ateneu Eiclopèdic Popular-Ateneu Llibertari "Poble Sec".
- Colombo, Eduardo** (2005). El Estado como paradigma de poder. En Christian Ferrer (comp.). *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo* (57-80). Argentina: Terramar.

- Colombo, Eduardo** (2006). *La voluntad del pueblo. Democracia y anarquía*. Buenos Aires: Tupac.
- Colson, Daniel** (2003). *Pequeño léxico filosófico del anarquismo. De Proudhon a Deleuze*. Argentina: Nueva Visión.
- Columna Libertaria Joaquín Penina** (2010). *La comuna coreana de Shinmin, 1929-1931*. Obtenido 24 de febrero de 2012. De <http://www.portaloaca.com/historia/historia-libertaria/2642-la-comunacore-an-a-de-shinmin-1929-1931.html>.
- Comité de acción del IV Arrondissement** (2008). *¿De qué caos se trata?*. En Mario Pellegrini (comp.). *La imaginación al poder. París, Mayo, 1968* (81). Argentina: Argonauta.
- Corrales, José Luis** (2011). La práctica libertaria toma las plazas. *Periódico CNT*, 381, 18.
- Crow, Scott** (2011). *Cómo aprendí a no preocuparme por vencer a la policía para incorporarme a Occupy Wall Street*. Obtenido 12 de marzo de 2011. De <http://www.alasbarricadas.org/noticias/node/19099>.
- D'Auria, Aníbal** (2007). Introducción al ideario anarquista. En Grupo de Estudios Sobre el Anarquismo. *El anarquismo frente al derecho. Lecturas sobre propiedad, familia, Estado y justicia* (11-49). Argentina: Terramar.
- De la Tierra, Manuel** (2012). A crear grupos de afinidad (ligera invitación). *El Surco*, 32, 6.
- Debord, Guy** (1999). Teoría de la deriva. En *Internacional Situacionista, vol. 1. La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris.
- Deleuze, Gilles** (2005). Estado y máquina de guerra. En Christian Ferrer (comp.). *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo* (167-195). Argentina: Terramar.
- Deleuze, Gilles** (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. España: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari** (2008). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Didi-Huberman, Georges** (2008). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- Duran, Enric** (2011). Coyuntura del 15-M. Algunas palabras clave. *Periódico CNT*, 381, 18.
- Echeverría, Bolívar** (2005). El ángel de la historia y el materialismo histórico. En Bolívar Echeverría (comp.). *La mirada de la historia. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (23-33). México: UNAM-Era.
- Eisenzweig, Uri** (2004). *Ficciones del anarquismo*. México: FCE.

- Elorduy, Pablo y Héctor Letón** (2011). Las ilusiones del 15-M. *Periódico CNT*, 381, 15.
- Endara, Sebastián** (2007). *Conjeturas anarquistas. Una crítica a la razón social*. México: Hormiga libertaria.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional** (2002). Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. En Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Declaraciones de la esperanza* (26-35). México: Frente Zapatista de Liberación Nacional.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional** (2002). Segunda Declaración de La Realidad. En Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Declaraciones de la Esperanza* (39-47). México: Frente Zapatista de Liberación Nacional.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional** (2005). *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. Guadalajara: Cuadernos de la Resistencia.
- Enzensberger, Hans Magnus** (2010). *El corto verano de la anarquía. Vida y muerte de Durruti*. Barcelona: Anagrama.
- Esteve, Gustavo** (2010). Por la ley y el orden. *La Jornada*. Obtenido 22 de marzo de 2010. De <http://www.jornada.unam.mx/2010/03/22/index.php?section=opinion>.
- Fals Borda y otros** (1991). *Acción y conocimiento. Cómo romper el monopolio con investigación-acción participativa*. Santafé de Bogotá: CINEP.
- Federación Ibérica de Juventudes Anarquistas** (2011). *Los grupos de afinidad anarquistas*. Obtenido 26 de octubre de 2011. De <http://www.portaloaca.com/historia/historia-libertaria/3803-los-grupos-de-afinidad-anarquistas.html>.
- Ferrer, Christian** (2005). *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. Argentina: Terramar.
- Ferrer, Christian** (2006). *Cabezas de tormenta*. Argentina: Libros de Anarres.
- Fregoso Anaya, Claudia** (2012). *Momentos de ruptura en el arte: dadaísmo y surrealismo desde el pensamiento de Walter Benjamin*. Tesis de historia no publicada. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, Jalisco.
- Frente Zapatista de Liberación Nacional** (1997). *Documentos básicos*. México: Frente Zapatista de Liberación Nacional.
- Fuerzas de Liberación Nacional** (2003). A todos los militantes de las Fuerzas de Liberación Nacional. *Revista Rebeldía*, 3, 66-67.
- García Calvo, Agustín** (1994). *Contra la paz. Contra la democracia*. Bilbao: Virus-Orates.
- García Calvo, Agustín** (2005). ¿Qué es el Estado? En Christian Ferrer (comp.). *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo* (217-228). Argentina: Terramar.

- García Calvo, Agustín** (2011a). *Agustín García Calvo en la Puerta del Sol*. Obtenido 23 de mayo de 2011. De http://www.municipiolibre.org/html/modules.php?name=Articulos&numero=99999&num_sumario=483.
- García Calvo, Agustín** (2011b). Discurso en la Acampada de Sol. *Periódico CNT*, 381, 17.
- García de León, Antonio** (2005). El instante detenido. En Bolívar Echeverría (Comp.). *La mirada de la historia. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (35-43). México: UNAM-Era.
- Gómez Muller, Alfredo** (2009). *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Colombia, Brasil, Argentina, México*. Colombia: La Carreta.
- Graeber, David** (2002). Los nuevos anarquistas. *New Left Review*, 13, 139-151.
- Graeber, David** (2008). Nunca ha existido Occidente o la democracia emerge de los espacios intermedios. En Beltrán Roca Martínez (coord.). *Anarquismo y antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario* (119-176). Madrid: La Malatesta.
- Graeber, David** (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Bilbao: Virus.
- Graeber, David y Adrej Grubacic** (2012). *El anarquismo, o el movimiento revolucionario del siglo XXI*. Obtenido 2 de julio de 2012. De <http://zinternational.zcommunications.org/Spanish/1204graeber.htm>.
- Granés, Carlos** (2011). *El puño invisible. Arte, revolución y un siglo de cambios culturales*. Madrid: Taurus.
- Grupo Surrealista Madrid** (2005). *Los días en rojo. Textos y declaraciones colectivas del Grupo Surrealista Madrid*. España: Pepitas de Calabaza.
- Guattari, Félix** (1981). Entrevista. En Félix Guattari, René Lourau, et. al. *La intervención institucional*. México. Folios.
- Guattari, Félix y Suely Rolnik** (2005). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Argentina. Tinta Limón.
- Hart, John M.** (1980). *El anarquismo y la clase obrera mexicana 1860-1931*. México: Siglo XXI.
- Hernández Padilla, Salvador** (1999). *El magonismo: historia de una pasión libertaria 1900-1922*. México: Era.
- Holloway, John** (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Argentina: Herramienta-BUAP.
- Holloway, John** (2004). Clase y clasificación. En John Holloway (comp.). *Clase y lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*. Buenos Aires: Herramienta.
- Holloway, John** (2009). Teoría volcánica. En John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischler (comp.). *Pensar a contrapelo*. Mo-

- vimientos sociales y reflexión crítica*. México: BUAP-ICSH-Bajo Tierra-Sísifo.
- Holloway, John** (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Argentina: Herramienta.
- Huitrón, Jacinto** (s.f.). *Orígenes e historia del movimiento obrero del México*. Obtenido 26 de febrero de 2010. De <http://www.kclibertaria.comyr.com/lpdf/1124.pdf>.
- Ibáñez, Tomás** (1994). Más allá de la democracia. En Ateneu Eiclopèdic Popular, Ateneu Llibertari "Poble Sec", Fundació d'Etudis Llibertaris i Anarcosindicalistes, Fundació Anselmo Lorenzo. *Anarquisme: exposició internacional (67-70)*. Barcelona: Fundació d'Etudis Llibertaris i Anarcosindicalistes- Ateneu Eiclopèdic Popular- Ateneu Llibertari "Poble Sec".
- Ibáñez, Tomás** (2001). ¿Fondear la objetividad o navegar hacia el placer? *Athenea Digital*, 0, 31-37.
- Ibáñez, Tomás** (2005). *Contra la dominación. Variaciones sobre la exigencia salvaje de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*. España: Gedisa.
- Ibáñez, Tomás** (2006). *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*. España: Anthropos.
- Illades, Carlos** (2002). *Rhodakanaty y la formación del pensamiento socialista en México*. España: Anthropos-UAM.
- Illades, Carlos** (2008). *Las otras ideas. El primer socialismo en México, 1850-1935*. México: Era-UAM.
- Internacional Situacionista** (2012). *Definición mínima de las organizaciones revolucionarias*. Obtenido 19 de mayo del 2012. De <http://www.hommodolars.org/web/spip.php?article4575>.
- Juris, Jeffrey** (2010). Reinventing the rose of fire: anarchism and the movements against corporate globalization in Barcelona. *Historia Actual*. 21. 143-155.
- Kamalmaz, Mazen** (2011). *El Mundo árabe está en llamas: diálogo con un anarquista sirio*. Obtenido 31 de enero de 2011. De <http://www.alasbarricadas.org/noticias/?q=node/16635>.
- Khadzhiev, Georgi** (1992). *Liberación nacional y federalismo libertario*. Sofía: Artizdat-5.
- Kropotkin, Piotr** (1989). *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*. España: Madre Tierra.
- Larrevuelta, Luis Armando** (2012). La práctica anarquista. *El Surco*, 34, 4.
- Lagalisse, Erica** (2011). *Participación e influencias anarquistas en el movimiento Occupy Wall Street*. Obtenido 18 de noviembre de 2011. De <http://>

www.cnt.es/noticias/participaci%C3%B3n-e-influencias-anarquistas-en-el-movimiento-%E2%80%9Coccupywallstreet%E2%80%9D.

- Lehning, Arthur** (2004). *Marxismo y anarquismo en la Revolución Rusa*. Argentina: Libros de Anarres.
- Lewkowicz, Ignacio** (2004). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Argentina: Paidós.
- Leyva, Xóchitl, Araceli Burguete y Shannon Speed** (2008). *Gobernar (en) la diversidad: Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de Co-Labor*. Guatemala: CIESAS/Flacso.
- Lida, Clara E. y Carlos Illades** (2001). El anarquismo europeo y sus primeras influencias en México después de la Comuna de París: 1871-1881. *Revista Historia Mexicana*, Vol. LI - 1. 105-149.
- López, Chantal y Omar Cortés** (1998). *El eslabón. Un acercamiento a Ricardo Flores Magón*. México: Antorcha.
- Lourau, René** (1980). *El Estado y el inconsciente. Ensayo de sociología política*. Barcelona: Kairos.
- Lowy, Michael** (2005). Reflexiones sobre América Latina a partir de Walter Benjamin. En Bolívar Echeverría (comp.). *La mirada de la historia. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin (35-43)*. México: UNAM-Era.
- Marcus, Greil** (2011). *Rastros de carmín. Una historia secreta del siglo xx*. Barcelona: Anagrama.
- Marcuse, Herbert** (2008). Declaraciones. En Mario Pellegrini (comp.). *La imaginación al poder. París, Mayo, 1968 (65-72)*. Argentina: Argonauta.
- Marx, Karl** (2001). *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. Obtenido 15 de mayo de 2012. De <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/francia/index.htm>.
- MacSimoin, Alan** (1991). *The Korean Anarchist Movement*. Sudáfrica: Zabalaza Books.
- Mauss, Marcel** (2009). *Ensayo sobre el don*. Argentina: Katz.
- Méndez, Nelson y Alfredo Vallota** (2001). El anarquismo: una utopía que renace. *Utopía y praxis latinoamericana*. Vol. 6 - 15. 9-29.
- Mintz, Frank** (2006). *Autogestión y anarcosindicalismo en la España revolucionaria*. España: Traficantes de Sueños.
- Moore, Barrington** (1973). *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*. Barcelona: Península.
- Morales Jiménez, Alberto y Ramón Gil** (2007). *La Casa del Obrero Mundial*. México: Hormiga Libertaria.

- Morin, Edgar, Claude Lefort y Cornelius Castoriadis** (2009). *Mayo del 68: La brecha*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Movimiento 22 de marzo** (2008). ¡Vuestra lucha es la nuestra! En Mario Pellegrini (comp.). *La imaginación al poder*. París, Mayo, 1968 (82-83). Argentina: Argonauta.
- Muñoz Ramírez, Gloria** (2003). *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*. México: Rebeldía-La Jornada.
- Nettlau, Max** (1996). *A short history of anarchism*. Inglaterra: Freedom Press.
- Nettlau, Max** (2008). *Actividad anarquista en México*. México: INAH.
- Onfray, Michel** (2008). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Barcelona: Anagrama.
- Onfray, Michel** (2011). *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*. Barcelona: Anagrama.
- Ortiz Díaz, Wilfredo Salvador** (2010). *Breve bosquejo histórico del anarquismo en El Salvador*. Obtenido 19 de febrero de 2010. De <http://www.anarkismo.net/article/13941>.
- Oyarzún, Pablo** (s.f.). *Anestésica del ready-made*. Chile: Universidad Arcis.
- Páramo, Raúl** (1996). *Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario*. Guadalajara: Grupo de Estudios Sigmund Freud.
- Peirats, José** (2006). *Los anarquistas en la crisis política española (1869-1939)*. Argentina: Terramar.
- Petriché, Blanche** (2003). Habla Fernando Yáñez. *Revista Rebeldía*, 4, 52-64.
- Pleyers, Geoffrey** (2010). El altermundismo en México. Actores, culturas políticas y prácticas contra el neoliberalismo. En Ilán Bizberg y Francisco Zapata (coords.). *Los grandes problemas de México, tomo VI, movimientos sociales*. México: El Colegio de México.
- Revista Derive Approdi**, Precarias a la deriva, Revista Posse, Colectivo Situaciones, Grupo 116, Colectivo Sin Ticket (2004). *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Ribera Carbó, Anna** (2010). *La Casa del Obrero Mundial. Anarcosindicalismo y revolución en México*. México: INAH.
- Rimbaud, Penny** (2010). *El último de los hippies. Un romance histórico*. Argentina: Do It Yourself.
- Rivera Cusicanqui, Silvia** (s.f.). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Voces Recobradas*, 21, 13-22.
- Rivera Cusicanqui, Silvia** (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Roca Martínez, Beltrán** (2008). *Anarquismo y antropología. Relaciones e influencia entre la antropología social y el pensamiento libertario*. Madrid: La Malatesta.
- Roca Martínez, Beltrán** (2008). Acción directa y sindicalismo. Una etnografía de combate. *Nómadas*, 17, 1-15.
- Ruano Bellido, Raúl** (2009). *Sociología y anarquismo. Análisis de una cultura política de resistencia*. España: Fundación Anselmo Lorenzo.
- San Gabriel, Diego** (2011). Fortalezas y debilidades del 15-M en Cantabria. *Periódico CNT*, 381, 15.
- Sandoval, Rafael** (2009). *El zapatismo urbano en Guadalajara. Contradicciones y ambigüedades en el quehacer político*. México: INAH.
- Sandoval, Rafael** (2012a). *Más allá de la racionalidad capitalista. Nuevas formas de hacer política*. México: INAH.
- Sandoval, Rafael** (2012b). Prólogo. En Miguel Topete, Juan Antonio Castañeda, et. al. *Memoria Guerrillera, represión y contrainsurgencia en Jalisco* (11-20). México: Grietas.
- Sandoval Vargas, Hugo Marcelo** (2011). *La configuración del pensamiento anarquista en México. Horizonte libertario de La Social y el Partido Liberal Mexicano*. México: Grietas.
- Schmidt, Michael** (2002). *Five Waves. A Brief Global History of Revolutionary Anarchist Communist Mass Organizational Theory & Practice*. Sudáfrica: Zabalaza books.
- Schmidt, Michael** (2008). *El anarquismo búlgaro en armas. La línea anarquista comunista de masas*. Obtenido 4 de abril de 2009. De <http://www.alasbarricadas.org/noticias/?q=node/11391>.
- Schmidt, Michael y Lucien van der Walt** (2009). *Black Flame. The revolutionary class politics of anarchism and syndicalism, counter-power*, volume 1. Canada: AK Press.
- Scott, James** (2007). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.
- Scott, James** (2009). *The art of not being governed. An anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven: Yale Press.
- Scott, James** (2012). Los movimientos autónomos causan miedo a los movimientos sociales formales y al Estado. *Revista Desinformémonos*, 27. Obtenido 5 de febrero de 2012. De <http://desinformemonos.org/2012/02/james-scott-los-movimientosautonomos-causan-miedo-a-los-movimientos-sociales-formales-y-al-estado/>.
- Sharkey, Paul** (2012). *1917-1918: el levantamiento anarquista en Brasil*. Obtenido 1 de mayo de 2012. De <http://www.alasbarricadas.org/noticias/node/19346>.
- Sitrin, Marina** (2010). Horizontalidad, autogestión y protagonismo en Argentina. *Historia Actual Online*, 21, 133-142.

- Skocpol, Theda (1984). *Los Estados y las revoluciones sociales. Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China*. México: FCE.
- Subcomandante Insurgente Marcos (2003a). El mundo: Siete pensamientos en mayo de 2003. *Revista Rebeldía*, 7, 3-14.
- Subcomandante Insurgente Marcos (2003b). *Chiapas: la treceava estela*. México: Frente Zapatista de Liberación Nacional.
- Subcomandante Insurgente Marcos (2003c). *¿Cuáles son las características fundamentales de la IV guerra mundial?* Obtenido 20 de agosto de 2011. De http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_02_b.htm.
- Subcomandante Insurgente Marcos (2007a). *Dos políticas y una ética*. Obtenido 15 de septiembre de 2010. De <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/06/09/conferencia-etica-y-politica-en-el-auditorio-che-guevara-8-de-junio/>.
- Subcomandante Insurgente Marcos (2007b). *Ni el centro, ni la periferia*. México: Rebeldía.
- Taibo, Carlos (2011). Nada será como antes. *Periódico CNT*, 381, 18.
- Tenis Sánchez (2012). *Algunas perspectivas: Asamblea Popular Jalisco*. Obtenido 10 de febrero de 2012. De <http://libertadyconcordia.wordpress.com/2012/02/07/algunas-perspectivas-asamblea-popular-jalisco/>.
- Tischler, Sergio (2004). La crisis del canon clásico de la forma clase y los movimientos sociales en América Latina. En John Holloway (comp.). *Clase y lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*. Buenos Aires: Herramienta.
- Tischler, Sergio (2009). *Imagen y dialéctica. Mario Payeras y los interiores de una constelación revolucionaria*. Guatemala: F&G-BUAP-ICSH-Flacso.
- Topete, Miguel (2012). Origen y desarrollo del FER. En Miguel Topete, Juan Antonio Castañeda, et. al. *Memoria Guerrillera, represión y contrainsurgencia en Jalisco* (21-36). México: Grietas.
- Trejo, Rubén (2005). *Magonismo: utopía y revolución, 1910-1913*. México: Cultura Libre.
- Valadés, José (1984). *El socialismo libertario mexicano (siglo XIX)*. México: Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Van Deusen, David (2012). *Las comunas de Green Mountain*. Obtenido 1 de junio de 2012. De <http://www.alasbarricadas.org/noticias/node/6718>.
- Vaneigem, Raoul (s.f.). *De la huelga salvaje a la autogestión generalizada*. Obtenido 3 de enero de 2011. De <http://www.sindominio.net/ash/salvaje.htm>.
- Vaneigem, Raoul (1988). *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*. Barcelona: Anagrama.

- Vedda, Miguel** (2008). *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*. Argentina: Herramienta.
- Vega Cantor, Renán** (2012). Elogio del pensamiento crítico. *Revista Herramienta*, 50. Obtenido 23 de julio de 2012. De <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-50/elocio-del-pensamiento-critico>.
- Vitale, Luis** (1998). *Contribución a una historia del anarquismo en América Latina*. Chile: Instituto de Investigación de Movimientos Sociales "Pedro Vuskovic".
- Vivanco, Alvaro y Eduardo Míguez** (2006). *El anarquismo y el origen del movimiento obrero en Chile: 1881-1916*. Chile: Centro de Estudios Miguel Enríquez.
- Volin** (1984). *La revolución desconocida (historia del silencio bolchevique)*. México: Editores Mexicanos Unidos-Minerva.
- Willful Disobedience** (2006). Desarrollar relaciones de afinidad. En *Willful Disobedience. Ni intelectualismo ni estupidez y otros textos (7-8)*. Argentina: Mariposas del Caos.
- Wizsla, Erdmut** (2007). *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*. Argentina: Paidós.
- Woodcock, George** (1979). *El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios*. Barcelona: Ariel.
- Woodcock, George** (1995). La dictadura del reloj. En Osvaldo Baigorria (comp.). *Argumentos para la sociedad del ocio (33-38)*. Argentina: La Marca.
- Yáñez, Fernando** (2003). Los orígenes de la mística militante: EZLN. *Revista Rebeldía*, 3, 60-65.
- Zaragoza, Gonzalo** (1996). *Anarquismo argentino (1876-1902)*. España: Ediciones de la Torre.
- Zemelman, Hugo** (2003). Hacia una estrategia de análisis coyuntural. En José Seoane (coord.). *Movimientos sociales y conflictos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Zibechi, Raúl** (2008). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. México: Bajo Tierra-Sísifo.
- Zibechi, Raúl** (2010). *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*. México: Pez en el Árbol.
- Zinn, Howard** (2008). *Sobre el anarquismo*. Obtenido 9 de febrero de 2010. De <http://www.europazapatista.org/spip.php?article2417>.



**Prácticas libertarias y
movimientos anticapitalistas**
Devenir revolucionario de las colectividades en ruptura
de
HUGO MARCELO SANDOVAL VARGAS

Se terminó de imprimir en mayo de 2013
en Grafisma editores S.A. de C.V.

Jaime Nuno 670/Col. Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco.

El cuidado de la edición estuvo a cargo de los editores y el autor.
En su elaboración se emplearon las tipografías Goudy old style y Myriad.