



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”

PROGRAMA DE POSGRADO
DOCTORADO EN SOCIOLOGÍA

TESIS

ANARQUÍA, VIDA E INSURRECCIÓN: AVENTURAS ANARQUISTAS CON EL PODER

para obtener el título de Doctor en sociología

Presenta

Mtro. Mikko Antero Mäkimartti

Asesor de tesis

Dr. Francisco Javier Gómez Carpinteiro

Puebla, Agosto de 2020

Agradecimientos

Mi gratitud a todas y todos quienes han formado parte del proceso largo que se concreta en esta tesis. Es imposible nombrarles a todas y todos, pero mi agradecimiento es holístico, en especial a las y los trabajadores, profes y compañeros del Posgrado de Sociología de la BUAP; a las y los militantes de Rocinante; a mi madre Raija y padre Ilpo, a quienes dedico esta tesis, cuyo apoyo ha sido infinito. ¡Paljon kiitoksia!

Índice

Introducción.....	1
Capítulo 1 El anarquismo y sus dos comienzos.....	9
1.1 Dialéctica abierta y el poder en Proudhon.....	9
1.2 Dialéctica destructiva y el poder en Bakunin.....	41
1.3 Conclusiones.....	61
Capítulo 2. La Comuna de París y el anarquismo comunista.....	63
2.1 Crítica anarquista de la Comuna de París.....	63
2.2 Emerge el anarquismo comunista.....	68
2.3 Métodos y el poder en el anarquismo comunista.....	72
2.4 Conclusiones.....	87
Interludio: dos viajes anarquistas.....	90
Historia y el método de lo impensable.....	90
Plotino Rhodakanaty viaja a México.....	94
Lev Mechnikov viaja a Japón.....	105
De regreso en el escritorio.....	114
Capítulo 3 Insurrección contra Revolución.....	117
3.1 Máquina de guerra contra la Revolución rusa.....	117
3.2 La Comuna de Bavaria y evasión de la dialéctica.....	128
3.3 Tres rebeliones contra una revolución anarquista.....	154
3.4 Conclusiones.....	171
Capítulo 4. Insurrección y tormentos en Atenas.....	174
4.1 Negación anti-dialéctica y <i>diname</i>	177
4.2 El pasado como crítica y <i>eksoisia</i>	185
4.3 Conclusiones.....	195
Reflexiones finales.....	197
Bibliografía.....	204

Introducción

En el contexto de luchas que no buscan conquistar el poder político para cambiar el mundo, por ejemplo: la antiglobalización, autogestión obrera, autonomía, auto-organización asambleísta e insurrecciones urbanas y rurales (Zapatista, 1994; Seattle, 1999; Argentina, 2001; Oaxaca, 2006; la revolución de Rojava, 2011; movimiento *okupa* y las recientes ocupaciones de parques y plazas); el correspondiente y siempre creciente interés académico en las mismas y en el anarquismo como tal, que, en parte informa y explica dichas luchas, sostenemos que en la literatura existen dos huecos interrelacionados que aquí proponemos resolver: 1) Aunque existan nuevas lecturas de las y los escritores anarquistas del siglo XIX y principios del XX, existe poco interés en indagar en las luchas en que estos se encontraron inmersos y a partir de las cuales pensaron y repensaron tanto su anarquismo como su teoría del poder. 2) Si las prácticas y entendimientos del poder condicionan tanto como posibilitan las maneras diversas en que las y los anarquistas (u otros) buscaron transformar el mundo, es sorprendente la ausencia en la misma literatura de un estudio serio sobre los planteamientos de Pierre Joseph Proudhon al respecto. Paradójicamente, estos han sido aceptados en mayor o menor medida, como mostraremos, por las y los anarquistas de cuyo pensamiento abordaremos en este estudio. Las luchas y modos de organización obreras y artesanas fueron, en la Francia de 1830, basadas en una descentralización radical del poder y en una reciprocidad y conexión de fuerzas de negación y creación, autónomas e irreducibles en su diferencia las que llevaron a Proudhon a redescubrir la antigua palabra *anarquía* tanto para su explicación como para su teorización del poder que anticipa la teoría del poder realizada por Michel Foucault.

El objetivo general de esta tesis es brindar pautas para una posible teoría anarquista del poder, que no descuide las insurrecciones u otras luchas anarquistas y sus influencias en la teoría, así como los planteamientos de Proudhon, respectivamente. En otras palabras, si demostramos que el anarquismo es más potente en su teorización sobre el poder, debemos pensar al anarquismo y al poder, de inicio a fin, con Proudhon. Pero dado que el anarquismo nunca tuvo un Partido que lo sometiera en un conjunto cerrado de teorías que cuestionan la dominación y prácticas emancipadoras, no es coincidencia que las y los anarquistas que leyeron a Proudhon; por ejemplo, Bakunin o las Mujeres Libres de la revolución española, empujen su pensamiento —y el de sí mismos—, contra y más allá de sus límites. Aquí, además de pensar y escribir desde las luchas, las subjetividades emergentes y saberes implicados, hay otra dimensión del método de exposición elegido para narrar esta historia particular y crítica, rascando

meramente la superficie como su limitación; además de la falta de la lectura propia de Hegel y Nietzsche (y Marx), de las aventuras anarquistas con el poder y contra la dominación.

De acuerdo con Daniel Colson (2019), quien forma parte de un puñado de personas que hoy se atreven a plantear una posibilidad de tener presente a Proudhon desde el inicio, en su caso, hasta Gilles Deleuze, entendemos al anarquismo en términos más generales como organización y teorización de la anarquía. La palabra antigua: *anarquía*, por su parte y apoyándonos con Proudhon, implica tanto negación como multiplicidades, por ejemplo: fuerzas de la negatividad y creatividad, en el mejor de los casos conectadas en las barricadas, plazas, espacios ocupados o fábricas recuperadas federados entre sí. Fuerzas, reiteremos, que el anarquismo busca organizar de manera insurrecta y/o revolucionaria; por ejemplo, en comuna de comunas, fraternidades o plataformas, y sobre las que teoriza, en la mayoría de veces en relación dinámica tanto con prácticas y conocimientos existentes y previos, así como con condiciones históricas de dominación. En contexto, el anarquismo, en algunos momentos históricos lo hallamos más negativo y destructivo respecto a lo que nos niega y domina; en otros momentos, o a la par, más afirmativo de la superabundancia de la vida y de su apertura hacia la multiplicidad de fuerzas, subjetividades y saberes. En una variedad de espacios y con diferentes entendimientos de tiempo propio y de otros con quien dialoga, el anarquismo, hace emerger configuraciones fértilmente caóticas, así como nuevas maneras de entender y llevar a cabo la emancipación frente al *arché* que nombra la dominación.

En este sentido, la inclusión de la categoría vida en este estudio sobre anarquismo y poder, a la vez más imprecisa, así como más abierta, la darán las y los mismos anarquistas. Por ejemplo, viendo la organización de la anarquía que desean en el aquí y ahora, así como el poder generativo y expansivo, afines a la vida y sus enseñanzas. Estas últimas que van desde las vidas del otro u otra, tanto humana, negada pero rebelde de un pueblo originario o daoista de la antigüedad, como formas de vida no humanas de huracán, río o rizoma, escarabajo pelotero u otras subjetividades heroicas menos esperadas y pensables para la imaginación dominante. Aun sabiendo y celebrando su capacidad eterna, como de la vida en sí, de desbordar también sus propias teorías y prácticas, ya sean categorías cerradas o modos de organización en peligro de devenir formas estables y capturadas por las fuerzas de la reacción.

Debido a la misma idea de anarquía como multiplicidad, nos encontraremos con diferentes posicionamientos frente a la dominación, así como la posibilidad de emancipación. Argumentamos que estos serán posibles de captar a través de diferentes entendimientos de las y los anarquistas de la dialéctica, así como momentos de su crítica: en Proudhon abierta y pluralista, para Bakunin destructiva en su negación, egoísta y único de Stirner; además de su evasión tanto nietzscheana como positivista y

peligrosa. Estos posicionamientos tienen a su vez impacto en los entendimientos anarquistas del poder en general y de lo que es posible hacer con éste y contra la dominación en particular. La teoría del poder de Proudhon es drásticamente diferente a la que domina el pensamiento moderno: a saber, que el entendimiento del poder se reduce en el mismo arché, yace y se ejerce desde un centro, ya sea el rey o el Estado y que es únicamente una fuerza opresiva y represiva que inhibe. Para Proudhon el poder implica una mirada simultánea de multiplicidad de fuerzas en relación y el poder como una celda eléctrica que envuelve tendencias opuestas al interior de esta categoría polisémica, en ambos casos sin posibilidad de su abolición como tal. En ambos casos el poder es constante y nos plantea como dimensión de la negatividad anarquista la vigilancia del poder en peligro constante de cristalizarse en formas estables, metamorfosear y fugar hacia el polo extremo que domina; es aquí cuando referimos a las aventuras de las y los anarquistas con el poder y contra la dominación, serán de especial interés los espacios y tiempos, modos de organización y relaciones que desafían la inquietante presencia y quizás inevitable reaparición, reproducción y ejercicio de excesos del poder y sus formas que dominan. Es decir, incluso en lo más íntimo de nuestra cotidianidad donde pretendemos negarlo, permanece o regresa como nuestra propia negación o destrucción.

En este sentido, merece profundizar brevemente la relación entre dialéctica y poder. En cuanto a la dialéctica, tan radicalmente ausente, como Proudhon, en los debates contemporáneos sobre anarquismo (*p. ej.* Rousselle & Evren, 2011). John P. Clark (2013) es una excepción en la regla. Parafraseándolo, la mirada dialéctica es fértil para observar al anarquismo y su desdoblamiento: como terreno en transformación constante que ocurre a través de procesos de interacción mutua de fuerzas y negaciones que la anarquía implica u otras como las de Reacción, a través de contradicciones que muestran su falsedad, en tanto ha sucedido la reproducción de poder como dominación y congelamiento subsecuente del anarquismo (*ibíd.*: 21). Como muchas cosas en esta tesis, también el río del anarquismo está por devenir, así “no son lo que son y siempre son lo que no son” (*ibíd.*), para Stirner, podemos ser más que, por ejemplo, los conceptos que aceptamos como sagrados, pero que nombran relaciones sociales de dominación; más que los que nos pretenden representar. ¿Cómo buscamos anarquía al interior del anarquismo, así como insurrecciones al interior y contra las revoluciones? El método en cuestión devela lo escondido detrás de las representaciones de realidad, ya sea de dominación o emancipación. Lo mismo sucede, como desborde, al que observa y a sus categorías, como durante mi trabajo de campo en Grecia (primavera de 2018), al encontrarme con el anarcosindicalismo predestinado

al olvido por el resto del movimiento anarquista, anti-autoritario y autónomo en cuestión, pero que se mantenía tan vivo.

El anarquismo muestra alternativas a la dialéctica que gira alrededor de la síntesis, que resolviendo las diferencias someten la multiplicidad de fuerzas de negatividad y afirmativas diferentes y sus opuestos, tanto al interior de luchas como en relación con la dominación, en una condición superior en la que todo encuentra su lugar (Iliopoulos, 2013). Con Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Stirner, de esta manera, rechazamos el “estereotipo hostil de dialéctica como dogmatismo teleológico que tendría que apuntar a un resultado final ‘sin residuo’, ya que todo se fusiona en una gran síntesis mística” (Clark, 2013: 22). En otras palabras, mostraremos discontinuidades con la convención dialéctica, que podríamos llamar cerrada a diferencia de la abierta por Proudhon, y aunque en menor grado, también en Bakunin y Stirner, según señala Hardt y Colectivo Situaciones (2006: 11): “poner fin a lo que no tiene, dar una orientación definida a lo que no tiene finalidad [...] prohibiendo toda conciencia de una diversidad irreducible, de un exceso que no se retoma”. Aquí encontramos lo que buscan Hardt y Colectivo Situaciones: otra dialéctica “ausente de toda garantía” y basada en una “multiplicidad sin finalidad como su principio” (*ibíd.*: 14); aunque rechazamos su pretensión de invertir los absolutos: antes negatividad ahora multiplicidad, debido que en lo concreto de las vidas y luchas únicamente se darán mezclas y diferentes intensidades de posicionamientos, como también argumentamos. Ni estamos de acuerdo con Hardt y Colectivo Situaciones (*ibíd.*) de que “tomar (superar) los momentos previos rescatando lo que es útil (preservar) al servicio de una nueva afirmación”, inhiba celebrar la diversidad irreducible de exceso vivencial y perceptual: espacial, temporal, subjetivo y lo que concierne a los saberes. Reiteramos, el tipo de reformulación alternativa de la dialéctica que aquí proponemos, de la multiplicidad,¹ por decirlo de alguna manera, no acepta garantías de resolución de todas las contradicciones, así como rechaza el momento ya mencionado y final que “concluye procesos abiertos, sintetiza en una unidad final las multiplicidades [...]” (*ibíd.*: 11).

Por último, es importante añadir que, en sus procesos, ya sean las negaciones, destrucciones y creaciones o de dominación que abordaremos, en su transformación o “desarrollo, los fenómenos generan una alteridad complementaria que niega cualquier idea de su propia identidad e integridad” (Clark, 2006: 21). En palabras de Adorno, a quien Clark (*ibíd.*) acude para una explicación mejor: “el

¹ Para la manera en que Mijaíl Bajtín encuentra en Dostoyevski una “teoría anti-dialéctica de la multiplicidad y la proliferación de los mundos posibles” y Gabriel Tarde para “despolarizar la dialéctica a través de la noción de la multiplicidad [“de dramas sociales”]” veasé Lazzarato (2006: 75, 170).

nombre de la dialéctica no dice más que los objetos no entran en sus conceptos sin dejar un resto; que vienen a contradecir la norma tradicional de adecuación. La contradicción [...] indica la falsedad de la identidad, el hecho de que el concepto no agota lo concebido”. Asimismo, seguimos a Zizek (*apud.* Clark, 2006: 22), en tanto el arriba mencionado exceso, alteridad complementaria, en su caso un “resto de contingencia, de particularidad, que no se puede *aufgehoben*,² que insiste y resiste su (des) integración conceptual”. He ahí una importante consecuencia metodológica, práctica y política, que este último aspecto del método dialéctico posibilita: en esta tesis, en las insurrecciones y lo que concierne al poder y dominación, el doble sentido que dará al resto o exceso de contingencia, particularidad o alteridad complementaria. Por un lado, en relación a la emancipación con Colson (2019: 27), observaré las reflexiones de las y los anarquistas respecto a lo que la dominación “no logra encerrar, de la infinidad de posibilidades que este sistema [de dominación] ignora, saquea, suprime y niega, las fuerzas potenciales que siempre atormentan a este sistema con el hecho de que es simplemente una posibilidad entre una infinidad de diversas posibilidades”. Abierta de tal manera la posibilidad de crítica y emancipación, por el otro lado, debido a los desafíos que las y los anarquistas siempre tuvieron, y aún tienen, con el poder al proponer su negación como dominación, se debe tomar en serio los restos olvidados y excesos de poder, que en el mejor de los casos y sus formas atormentan a la dominación, “siempre vuelven para atormentarnos” (Clark, 2013: 23). Parafraseando a Clark (*ibíd.*), este tormento (resto y/o exceso de poder), sus cabos sueltos y las contradicciones que implica, vuelven a despertar en nosotros, en nuestras actitudes, sentimientos, cuerpos y vidas en la barricada, más negatividad radical.

En el primer capítulo abordaré la emergencia del anarquismo en la escena política revolucionaria decimonónica. Partiré de las observaciones señaladas por Proudhon de prácticas revolucionarias de las asociaciones artesanales y obreras en Francia. Discutiré su opinión cambiante en torno al método dialéctico, la crítica de la economía política burguesa que abre para las y los anarquistas, terminando con la teoría del poder y su relación con los debates contemporáneos. A diferencia a la dialéctica abierta y pluralista que informa la teoría del poder de Proudhon, así como sus propuestas para construir otro mundo, Bakunin durante su corto periodo como joven neohegeliano de izquierda en Berlín llega a otra manera de entender la dialéctica, poder y revolución. Movimiento destructivo en su negación total de lo que nos niega, y aunque tome el poder, en un momento, como bestia apocalíptica que con igual fuerza

² Aquí empleamos la palabra en el sentido de negar, cancelar, suspender y trascender.

destruye, encontraremos matices importantes. Es decir, la necesidad de poder, lo que no es mismo que preservar o reconciliar en el proceso revolucionario con el poder centralizante y dominante, sino como partenaire de la emancipación, así como la aceptación de Bakunin del poder como multiplicidad de fuerzas influyentes, y la autoridad como forma de poder no necesariamente dominante. Pero que, a diferencia de Proudhon, nos abre a la vez la posibilidad de resolución de las contradicciones; por ejemplo, el autoritarismo que da forma estable al poder que no tiene cabida en el nuevo comienzo a cenizas de lo viejo que plantea. En este sentido, abordaré también la crítica sustentada por las reflexiones anteriores de Bakunin a los comunistas autoritarios en el contexto de la Primera Internacional, terminando con una breve discusión sobre negatividad, ética e insurrección, para anticipar los peligros que significa plantear la negación como apocalipsis.

El segundo capítulo prueba el argumento de Proudhon de que el anarquismo cambia su sentido a través de la fuerza de prácticas revolucionarias, a partir de la insurrección comunal parísina en 1871. Más específicamente en las prácticas relacionadas al poder; por ejemplo: su disolución radical y barrial durante la revuelta popular. En este sentido, más que contar la historia de la Comuna de París a detalle, será de mayor interés mostrar su relación con los planteamientos de Proudhon y la crítica anarquista de la misma que nos mueve hacia la reflexión en torno al comunismo anarquista. En cuanto a éste, además de la crítica de mutualismo y colectivismo presentes en la Comuna de París, seguiremos la reflexión en torno a los posicionamientos diversos frente a la crítica y negación de la dominación, así como la posibilidad de emancipación. En el caso de comunismo anarquista, lo abordaremos a partir de la coexistencia aparentemente contradictoria del método dialéctico y negatividad incansable y el método de la ciencia positiva, por ejemplo, la observación de apoyo mutuo tanto en el mundo animal como en el mundo humano. Finalmente, el entendimiento comunista anarquista del poder permite reafirmar su aceptación como multiplicidad y desarrollar su entendimiento simultáneo como la lucha de sus tendencias contrarias.

En el Interludio examinaré, mediante dos viajes anarquistas, la capacidad de apertura del anarquismo hacia el otro u otra no anarquista y radicalmente diferente; sus saberes en otros espacios con otro entendimiento de temporalidad contraria al progreso civilizatorio y racista. Aquí una crítica de la que no se salvan todos y todas las anarquistas: ante el otro u otra, ya sea de un pueblo originario, Daoísta o de pensamiento de Tolstói, se niegan cambiar, adaptar y desbordar su manera de pensar el anarquismo, y reproducen un centro para las luchas y para la historia. En lugar de *euro* y *anarco-centrismo* y de la perspectiva correspondiente centrada en la difusión, los dos estudios de caso, mexicano y japonés,

posibilitan pensarlos como comienzos descentralizados del anarquismo. Lo que resalta en este sentido, es la redirección de los flujos de conocimientos, desde los saberes subyugados, y una posibilidad que emerja configuraciones fértilmente caóticas de pensar y llevar a cabo la emancipación.

El tercer capítulo se enfoca en la crítica de las aventuras anarquistas con el poder y contra la dominación. Abordaré a partir de cinco rebeliones dentro, contra y más allá de tres revoluciones en la primera mitad del siglo XX: rusa, alemana y española. Narraré algunos de los momentos más intensos y creativos de las insurrecciones anarquistas y sus modos de organización que abren espacios y tiempos para algo totalmente diferente a la dominación, pero que a la vez implican nuevos desafíos con el poder, por tanto, nuevas reflexiones sobre el anarquismo y sus límites. Confirmando mucho de la potencia de la teoría del poder anarquista expuesta en los capítulos anteriores, encontraremos momentos de centralización que corresponden a la exclusión de subjetividades fuera del imperio de lo *Uno*; ya sea el Partido bolchevique o la plataforma anarquista. La cristalización de relaciones de fuerza aún fluidas en formas estables y simultánea objetivación de la verdad; vehículos de poder, rupturas en la dominación y sus recomienzos, metamorfosis y líneas de fuga rotas y el problema que resulta en fijarse en un punto o antagonismo central en lugar del ataque simultáneo a las formas de dominación interrelacionadas y en mutuo refuerzo. Resaltan también las lecturas que las y los anarquistas hicieron de Étienne de la Boétie, Stirner y Nietzsche, que añaden mucho a los entendimientos anarquistas del poder, dominación y emancipación. Por ejemplo, verlos como procesos relacionales y dependientes de nuestro comportamiento cambiante, pero dificultado por los mecanismos que nos atan al orden dominante, potencialmente rotos desde una perspectiva evasiva de la dialéctica, pero peligrosa. Es decir, si bien hace resaltar la potencia destituyente de la dominación ya existente presente en la subjetividad en busca de devenir en algo más o totalmente diferente a los conceptos que aceptamos como sagrados, pero que nombran identidades y roles sociales fijos, autocontenidos e impuestos y que nos imponemos, esta perspectiva es peligrosa si descuida las fuerzas reactivas y contradicciones que nos habitan.

El último capítulo e insurrección en que aventar el anarquismo es la de Grecia de 2008. Por un lado, observamos su manera de organizar la anarquía múltiple e inesperada de fuerzas que niegan, destruyen y crean, su relación entre sí en medio y después de la revuelta. Por otro lado, examinaré sus posicionamientos frente a la dominación y emancipación, en este caso anti-dialéctica, así como entendimientos del poder y el tormento que nuevamente sigue a la insurrección, sobre todo en caso de la muerte de tres trabajadores del banco *Marfin* en 2010. Con lo cual, una vez más el anarquismo está siendo empujado a una reflexión crítica sobre sus límites. Activaré el pasado como crítica y potencia en

el presente, desestabilizando algunas de las certezas en que caemos en cuanto a la insurrección. Terminaré con un homenaje a los y las anarcosindicalistas de Rocinante, fugitivos de convenciones anarquistas, así como de los riesgos de idealización del pasado.

Las reflexiones finales las redactaré con el sentido de dar pautas hacia una posible teoría anarquista del poder, condicionada o posibilitada por las reflexiones sobre insurrecciones, aventuras y desafíos que las y los anarquistas tuvieron respecto al poder y contra la dominación. Consistirá en tres postulados: poder como multiplicidad y forma; celda eléctrica de las tendencias opuestas de poder; y el poder como tormentos.

Capítulo 1. El anarquismo y sus dos comienzos

“Aunque amigo del orden, soy anarquista en toda la fuerza de la palabra”

Proudhon, ¿Qué es la Propiedad?

“Que mis amigos construyan, yo no tengo más sed que la destrucción, porque estoy convencido de que construir con unos materiales podridos sobre una carroña es trabajo perdido y de que tan sólo a partir de una gran destrucción pueden aparecer de nuevo elementos vivientes, y junto con ellos, elementos nuevos”

Bakunin, Carta a la condesa Salias de Tournemir

En este capítulo abordaré la emergencia del anarquismo en la escena política revolucionaria decimonónica: los comienzos de anarquismo. Decimos esto debido al hecho de que Proudhon y Bakunin, a partir de dos diferentes contextos rebeldes e intelectuales, asumen posicionamientos variados frente a la dominación, así como la posibilidad de emancipación. Los abordaré a partir de sus ideas diferentes sobre el método dialéctico, el cuál influenciará su teorización sobre el poder. En caso de Proudhon, dialéctica abierta y pluralista, y el poder entendido de manera afín a Foucault como multiplicidad de relaciones de fuerza. En Bakunin, una dialéctica destructiva, el poder a primera vista, como bestia apocalíptica que abolir y abrir la posibilidad de formas de vida sin dominación. A segunda vista, serán evidentes algunos matices importantes en tanto la aceptación de Bakunin del poder como multiplicidad de influencias, así como formas del mismo no necesariamente dominantes. En el caso de Proudhon discutiremos a profundidad su relación con los debates contemporáneos sobre el poder y algunas formas de organización revolucionarias. Bakunin es relevante en éstos en relación a la discusión sobre negatividad, ética e insurrección, anticipándose a los peligros, que en otro momento mostraremos en esta tesis al plantear la negación como apocalipsis.

1.1 Dialéctica abierta y el poder en Proudhon

En 1830 las y los obreros-artesanos de la industria textil de Lyon optaron por acciones organizacionales e insurreccionales directas, en la medida en que negaron su mediación por un poder externo alguno a éstas. Derrotada la insurrección de 1843 (y la de 1842 en París), nuevamente una revolución política

institucionalizada (cuando la monarquía reaccionaria borbónica remplazada por la monarquía constitucional de Louis-Philippe) termina negando su estatus de subordinados y no elimina la explotación; esto provoca que nuevamente las y los obreros y artesanos respondan organizándose: tanto en sentido de sociedades de resistencia clandestinas para tomar el poder como —y lo que más ahora nos concierne— acción industrial coordinada de las asociaciones obreras (Graham, 2015: 22-3). Para Rancière (2010: 19), la emergencia de esta nueva subjetividad rebelde que, como mostraré enseguida, inspira al anarquismo de Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), se trata de:

“Algunas decenas, algunas centenas de proletarios que tenían 20 años alrededor de 1830 y que habían decidido, en ese tiempo, cada uno por su cuenta, no soportar más lo insoportable: no exactamente la miseria, los bajos salarios, los alojamientos nada confortables o el hambre siempre próxima, sino más fundamentalmente el dolor del tiempo robado cada día para trabajar la madera o el hierro, para coser trajes o para clavar zapatos, sin otro fin que el de conservar indefinidamente las fuerzas de la servidumbre junto a las de la dominación; el humillante absurdo de tener que mendigar, día tras día, ese trabajo donde la vida se pierde...”

En palabras de un carpintero de aquel tiempo (1833), enfatizaba la dimensión temporal (relativo al tiempo) y cotidiana de la dominación: “el tiempo no me pertenece; por lo que no podré ir a tu casa, pero si estuvieras en la plaza de la Bourse entre las dos y las dos y media de la tarde, nos veríamos como las sombras miserables de los bordes del infierno” (*apud.* Rancière 2010: 49).

Flora Tristán (1803-1844) —quien ya en 1843 proclama la unión universal de obreros y obreras³—, ve este germen de nueva fuerza naciente de la siguiente manera: el artesano u obrero-artista educado/a para una igualdad real de desarrollar su inteligencia, facultades y fuerzas físicas contra la división del trabajo capitalista (Tristán, 2007: 77), cuyas negaciones y creaciones materializaron en aquellas formas de organización e insurrecciones, rescatando el “apoyo mutuo” en las asociaciones de gremio. Respecto a esto y sus consecuencias que se formarán en todos lados, es ilustrativo una carta que Tristán recibe, el mismo año que escribe sobre la *Unión Obrera*, del tipógrafo Vasbenter.

³ Sus objetivos eran: “1.º CONSTRUIR LA UNIDAD compacta, indisoluble, de la CLASE OBRERA; 2.º Convertir LA UNIÓN OBRERA en propietaria de un enorme capital mediante la cotización voluntaria de cada obrero; 3.º Adquirir, por medio de este capital, un poder real, el del dinero; 4.º Prevenir, por medio de este poder, la miseria y extirpar el mal en su raíz, dando a los niños de la clase obrera una sólida educación, racional, capaz de hacer de ellos hombres y mujeres instruidos, razonables, inteligentes y hábiles en su profesión; 5.º Recompensar el trabajo tal como debe serlo, con largueza y dignamente” (Tristán, 2007: 51).

“Cuando se haya logrado reunir a una gran cantidad de hombres, sería fácil por los recursos pecuniarios de la asociación fundar bibliotecas, escuelas donde los obreros vendrían a descansar de sus rudos trabajos [...]. Estos hombres reunidos, conociéndose, sintiendo su fuerza, cambiarían de ruta; la propaganda podría hacerse activa, convincente, los hombres de inteligencia y de corazón encontrarían un nuevo medio de desarrollarse” (*apud.* Rancière, 2010: 168).

Además del desarrollo de la potencia colectiva resalta la convicción de Vasbenter de que en los procesos de transformación radical de las vidas negadas a borde de infierno: “buscar el fin sirviéndose [es decir, no se debe separar] de los medios” (*ibíd.*: 167), lo que deviene posteriormente en una aspiración consensual entre las y los anarquistas de esta tesis, así como para muchos hoy (*cfr.* Graeber, 2002). Ya desde aquel entonces se insinúa que sea obsoleto el cambio del mundo conquistando el poder político y estatal, siendo éste un medio que nada tenía que ver con los fines deseados. En otras palabras, el otro mundo, y las relaciones diferentes a las de dominación, se creaban y crearán de manera prefigurativa en el aquí y ahora.

En resumen, estos fragmentos muestran utopías nocturnas, en alusión a la obra citada de Rancière, en y a través de los cuales hombres y mujeres de subjetividad rebelde naciente resistieron y problematizaron identidades y roles sociales impuestos como simples obreros u obreras. Defendían las formas tradicionales de vida y trabajo artesanal y artista, rebelándose contra la coerción y disciplina y el tiempo abstracto de la producción mercantil; es decir, contra el tiempo-reloj que se les hizo perder la vida, que en algún momento también llegaron a destruir como acto simbólico del rechazo del patrón opresivo del sistema de fábricas naciente. En su lugar, experimentaron modos de expresión artística, intelectual, poética y de luchas espontáneas, inmediatas, asociativas y descentralizadas del poder, que posteriormente serán retomados por Proudhon para la formulación de su anarquismo particular.

Autodidacta, hijo de un pequeño comerciante, a causa de la falta de éxito de su padre, Proudhon termina creciendo en una granja. Es el suicidio de su hermano, al haber sido llamado a servicio militar, que provoca en Proudhon mayor hostilidad frente a la autoridad. A los veinte años conoce a Jean-Baptiste Fourier (1768-1830), deja influenciarse por su crítica de la sociedad clasista y la propuesta de una nueva, basada en la creación de pequeñas organizaciones campesinas y obreras, que se fundarán en una concepción del trabajo libre y rotativo como fuente de goce y alegría. Supone una comunidad cooperativa y solidaria, sin cerrarse en una familia nuclear que domine a las mujeres —idea que se le

escapa a Proudhon— así como el ideal de la personalidad humana integrada, la atracción pasional y de la sociedad estructurada sabiamente sobre la armonía de los instintos y la naturaleza. El Estado no desempeña papel alguno; no habría gobernantes propiamente dichos. Se trata de sustituir el principio del lucro por el de placer y la meta del dominio por la de creación. A partir de su encuentro con Fourier, Proudhon (*apud*. Woodcock, 1987: 21) hace su primera crítica social y sensiblemente motivada, en tanto propone algo que podríamos llamar autodeterminación contra las jerarquías y concentraciones del poder como principio de transformación del mundo.

“¿Por qué no deberíamos invitar a la población a hacerse capaz de manejar sus propios asuntos y de preparar el camino para una confederación de pueblos? ¡Qué vean, a través de la instrucción, la ciencia, la salud moral y el patriotismo, cómo prescindir de toda jerarquía ministerial y constitucional, mientras que entretanto se benefician del poco bien que les hará!”.

Pero más que las teorías y modelos utópicos de Fourier, fueron las ya señaladas luchas y asociaciones artesanas y obreras formadas en Lyon y París las que hacen a Proudhon reflexionar sobre el mutualismo; es decir, la reciprocidad y conexión de fuerzas y negaciones autónomas y federalismo, a saber, la descentralización radical del poder. Concretamente observa la manera en que por propia iniciativa las y los trabajadores buscaron cambiar sus relaciones sociales, fundando asociaciones de apoyo mutuo y de crédito con el fin de reorganizar el trabajo en el piso del taller y la fábrica. De esta manera formula su anarquismo a partir de un posicionamiento original frente a la producción de conocimientos: a partir de luchas y subjetividades emergentes en las calles de París y Lyon. Para Proudhon (2005f: 75), lejos de una escuela de pensamiento y que “un teórico que diga esto”, debido a que la fuente o “la prueba de ella [sus ideas mutualistas y federalistas] radican [...] en la práctica actual, en la práctica revolucionaria”. Más abajo discutiré esta dimensión metodológica que Proudhon comparte con Michel Foucault (1926-1984).

En su libro más conocido, *¿Qué es la Propiedad?* publicado en 1840, Proudhon (2005a: 106-7) se declara anarquista, dándole a la anarquía misma por primera vez un significado positivo o afirmativo.

“¿Sois entonces demócrata?
—¡No!
¿Acaso sois monárquico?

—¡No!,

¿Constitucional?

—¡Dios me libre!

¿Aristócrata?

—¡Todo, menos eso!

¿Queréis, pues, un gobierno mixto?

—¡Menos todavía!

¿Qué sois entonces?

—¡¡¡Soy anarquista!!!

Ahora os comprendo; os estáis mofando de la autoridad.

—En modo alguno: acabáis de oír mi profesión de fe seria y detenidamente pensada. Aunque amigo del orden, soy anarquista en toda la extensión de la palabra”.

Escuchémoslo. Lejos de violencia y caos sin sentido, de acuerdo con Colson, Proudhon plantea a partir de las luchas y prácticas arriba señaladas una idea de anarquía positiva (2011h: 280), implicando tanto “las fuerzas autónomas y contradictorias o antitéticas que luchan sólo para ser reconocidas unas por otras y para asociarse entre sí, en lugar de resolver la diferencia que se les opone” (Colson, 2019: 32). Así como la “construcción voluntaria de nuevas subjetividades” y en su capacidad “de expresar el poder que contienen” (*ibíd.*). Pero a diferencia a Colson (*ibíd.*: 31) y su argumento de que el anarquismo como tal es profundamente afirmativo, sostengo que Proudhon no descuida su lado negativo y crítico; al contrario, en 1849 Proudhon (2011g: 361) define su método como histórico y negativo, por decirlo de alguna manera, uno que se basa en oposiciones y la negación y crítica de lo que nos niega, es decir, el arché de la dominación en un contexto particular e histórico. En otras palabras, en Proudhon, de esta manera, más bien encontramos ambas posiciones: tanto negativa y crítica como afirmativa, lo que él llamará: constructivo. Las podemos tomar como polos extremos de las tendencias opuestas del anarquismo, entre las cuales podemos situarnos en el contexto histórico de luchas.⁴ Gustav Landauer (2010j: 304) enfatizará que el anarquismo desobedece una definición formal. Anarquismo desarrolló de manera histórica y únicamente puede entenderse históricamente.

Cómo antes propuse, una manera para profundizar en el anarquismo es a través del método dialéctico (y no dialéctico más abajo). En el caso de Proudhon, es de mayor interés ver cómo cambia su

⁴ Bakunin está en el lado negativo y destructivo.

opinión al respecto, y ver qué podemos rescatar de sus dos periodos que él mismo nombra como crítico (negativo e histórico) y constructivo (o afirmativo).

Al principio, en 1840 Proudhon aún habla de interacción de tesis, antítesis y síntesis como camino para revolver problemas sociales, causados principalmente por la propiedad privada de los medios de producción y la explotación. De esta manera lo enfatiza (2005a: 211) en el inicio de este pequeño recorrido histórico:

“La comunidad, primer modo, primera determinación de la sociabilidad, es el primer término del desenvolvimiento social, la tesis; la propiedad, expresión contradictoria de la comunidad, constituye el segundo término, la antítesis. Queda por descubrir el tercer término, la síntesis, y tendremos la solución pedida. Ahora bien, esa síntesis resulta necesariamente de la corrección de la tesis por la antítesis; por tanto, es preciso, por un último examen de sus caracteres, eliminar lo que encierran de hostil a la sociabilidad; los dos restos formarán al reunirlos el verdadero modo de asociación humana”.

De ahí que en 1846 Proudhon descubre la síntesis: la “teoría de la mutualidad”; es decir, desde su punto de vista de la existencia colectiva la síntesis de las dos ideas: propiedad y comunismo (2011j: 255). Cabe añadir, en cuanto a la propiedad, realmente se trata de posesión individual y colectiva, dada la eliminación de sus características hostiles a la sociabilidad (propiedad privada de los medios de producción). Y con respecto al comunismo (*communauté*), desprovista de elementos hostiles implica sociabilidad que no subsuma ni domine a la individualidad y particularidad. En dicha obra de 1846, el *Sistema de Contradicciones Económicas* o la *Filosofía de la Miseria*, Proudhon (2005) hace también una crítica importante a Hegel (1770-1831) en la medida en que éste deja “consignada la existencia del destino providencial que preside todos los movimientos humanos”. De esta manera, Proudhon jamás expone una clausura de estancamiento alguno y mítico, mucho menos un fin de la historia; no en relación a los modos de organización revolucionaria, la sociedad futura ni la vida y sus formas como tal.

Dicho de un modo general, lo negativo en el método o la negatividad en su actitud, sensibilidad, teorizar y hacer contra a la dominación capitalista y estatal de su tiempo, tiene raíz en su redescubrimiento de la antigua palabra anarquía: *arché* con prefijo *a*. Es decir, “un no o sin”; es decir, la negación de la primera (*arché*), esto es, lo que nos niega (2011g: 482). Para los griegos de la antigüedad, explica Jun (2012: 1), lo que el *arché* niega es más que a nosotros, dicho de alguna manera,

nuestra capacidad de efectuar transformaciones o relacionarnos de manera alternativa a las relaciones de dominación. Más bien, es la idea de que:

“[...] el universo en su conjunto estaba sujeto al gobierno por un principio organizador fundamental conocido como arché, un término que significa ‘jefe’, ‘autoridad’ o ‘cabeza’. Definiendo las leyes, las relaciones y las jerarquías de la naturaleza, el arché pone orden en el caos. Los seres humanos, no menos que las rocas, las plantas y los animales están sujetos a su autoridad, nuestras propias autoridades siendo simples expresiones o extensiones de un orden natural más básico. Es este pensamiento —que es árcuico en el sentido más puro y literal de la palabra— lo que ha sido tan fundamental en la política occidental”.

De ahí que, además de hablar de anarquía positiva y negar el arché como fundamento de la política occidental, en primera instancia Proudhon (2011k: 134) define anarquía como: “la ausencia de un amo, de un soberano, tal es la forma de gobierno a la que nos aproximamos todos los días”. Aunque posteriormente rechaza éste, diciendo que “la única forma de organizar un gobierno democrático [también llega a negar la democracia como excluyente] es aboliendo el gobierno” (2011g: 485). Tiene que ver con libertad, de hecho, identifica la anarquía con la primera, porque envolviendo “variedad infinita [de fuerzas, que nos hacen pensar que ya en este momento es también profundamente afirmativo de lo múltiple] [...] no admite el gobierno de la voluntad” (2011k: 136). La sociedad así vislumbrada —y coherente con su formulación de anarquía positiva antes señalada—, encuentra paradójicamente “su máxima perfección [nunca absoluta] en la unión [posteriormente en equilibrio inestable] de orden con anarquía” (*ibíd.*: 138). Adicionalmente, no solo Proudhon,⁵ sino Bakunin⁶ y las y los anarquistas que leyeron a Nietzsche aceptan que la palabra *anarquía* implica: “el rechazo de cualquier primer principio, de cualquier primera causa, de cualquier idea primaria, de cualquier dependencia de los seres con respecto a un origen único (que siempre termina siendo identificado con Dios)” (Colson, 2019: 31). Tanto en Proudhon como en Nietzsche y Foucault, lo que hay en el llamado origen y lo que el método genealógico devela escondido en él, es decir la historia de las cosas y también del anarquismo, son las fuerzas que se apropian o apoderan de las cosas dándole un sentido, interpretación y significado variados.

⁵ “El gobierno [...] es para los filósofos políticos lo necesario e inmutable *a priori*, el principio de principios, el eterno *archeus*” (2011g: 485, *itálicas en el original*).

⁶ “La primera causa nunca ha existido, nunca podría haber existido. La primera causa es una causa que en sí misma no tiene causa o que es la causa de sí misma. Es el Absoluto creando el Universo, el espíritu puro creando materia, una tontería.” (2015: 34).

En cuanto a lo histórico (y podríamos decir y lo material) de su método, Proudhon (2011j: 169) percibe que “la sociedad se encuentra desde su origen dividida en dos grandes partidos: el tradicional y esencialmente jerárquico [autoritario y déspota] y el otro, el socialismo que cobra vida en cada crisis de la civilización [y] se proclama preeminentemente anárquico y ateo; en otras palabras, rebelde contra toda autoridad humana y divina”. Por otro lado y muy al contrario a lo que convencionalmente suele creerse, Proudhon no deja limitar su entendimiento de la dominación capitalista o sus propuestas para su superación en las dimensiones llamadas superestructurales (por ejemplo: legales) de tal sociedad. Proudhon (2011g :488) acepta más bien que:

“[...] la condición moral de la sociedad se modifica y mejora al mismo ritmo que su condición económica [...]. En una sociedad transformada casi inconscientemente por su desarrollo económico, ya no habrá ni fuertes ni débiles; sólo habrá trabajadores cuyas facultades y medios tienden a ser igualados de manera incesante a través de la solidaridad industrial y la garantía de la circulación”.

De modo que es de esperar que también el cambio revolucionario del mundo y las vidas negadas que observaba en Francia, proceda desde la crítica de las relaciones sociales capitalistas de dominación. Literalmente establece que: “el examen más sencillo de los atributos del Estado [más abajo señalados] basta para demostrar que si la desigualdad de las fortunas, la opresión, el robo y la miseria no son nuestra herencia eterna, la primera lepra que erradicar después de la explotación capitalista, la primera plaga a ser aniquilada, es el Estado” (*ibíd.*).

Es más, al hablar de la desigualdad, el robo (es decir, la propiedad) y la miseria como transitorios, insiste en que tengamos que interpretar al capitalismo mismo, necesariamente, como organización de nuestras vidas histórica-transicional. Una prueba adicional a esta concepción importante proviene de su punto de vista sobre el trabajo —que para Proudhon (2011j: 169) es “cuestión ahora más disputada”— en el capitalismo también es histórico y transicional. En sus palabras:

“El trabajo, decimos, se organiza, es decir, está en vías de organizarse desde el principio del mundo y seguirá organizándose hasta el fin. La economía política nos enseña los primeros rudimentos de esta organización; pero el socialismo [científico] tiene razón al decir que en su forma actual es una organización insuficiente y transitoria” (Proudhon, 2005b: 31).

Ni es solamente el trabajo explotado, ya que para Proudhon (*ibíd.*: 36): “el vicio radical de la economía política [burguesa] consistió, en términos generales, afirmar una condición transitoria como estado definitivo”. He ahí algunos presupuestos iniciales que Proudhon plantea para fines de su proyecto negativo y crítico contra la dominación capitalista.

Entonces, en este periodo que Proudhon llama: crítico, hasta el 1852 (*cfr.* Wilbur, 2013: 3), encontramos su crítica a la economía política burguesa.⁷ En primer lugar, en *¿Qué es la Propiedad?* hallamos la crítica de Proudhon acerca de la propiedad, especialmente la propiedad privada de los medios de producción. En pocas palabras, nuevamente asumiendo el punto de vista de trabajo en el capitalismo —el trabajo mismo como uno de los supuestos legitimadores de la propiedad (además de la ocupación primera y la Ley civil)—, lo lleva a argumentar que dado que éste y la fuerza colectiva se encuentran explotadas en el proceso productivo, produciendo al propietario de los medios de producción un valor mayor al que reciben los trabajadores; entonces la propiedad es un robo y genera relaciones jerárquicas: explotación y despotismo. Tiene razón Marx (*apud.* McKay, 2011: 66) que, Proudhon “fue el primero en llamar la atención sobre el hecho de que la suma de los salarios de los trabajadores individuales, aunque cada trabajo individual sea pagado por completo, no paga el poder colectivo objetivado en su producto, por lo que el trabajador no es pagado como parte de la fuerza de trabajo colectiva”. He ahí la contradicción básica para la crítica del capitalismo que Proudhon desarrolla en su *Sistema de Contradicciones Económicas* de 1846.

Esta obra, pocas veces leída, resalta dos momentos metodológicos que propongo ampliar para abarcar el estudio del anarquismo y el poder. En primer lugar, la antinomia —que Proudhon usa para exponer su superficial y breve encuentro con la obra de Hegel—; es decir, dos tendencias que se oponen una a otra. Langloil (1970: XXIV) añade que no sólo observamos: “tendencias opuestas con dos cosas diferentes [y opuestas] entre sí sino con una misma cosa”. De modo que las categorías de economía política burguesa que nombran relaciones sociales (o fuerzas) abordadas por Proudhon son antinómicas en este doble sentido y tanto el sufrimiento como el “desorden... ha[n] nacido de este sistema de oposición” (*ibíd.*). En segundo lugar, Proudhon (*apud.* Berthier, 2009: 21) insiste en plantear la crítica desde la idea de la totalidad, que inicialmente puede significar: “la suma total, las manifestaciones sucesivas de la vida”. Más que orden humano en tal o cual periodo de duración y más que algunos de

⁷ Wilbur llama a Proudhon hiperbólico porque para éste, tanto la crítica como la transformación son procesos constantes sin fin.

sus elementos, Proudhon busca un método de exposición adecuado para el sistema capitalista de contradicciones. En sus palabras, uno que capte el “orden humano [...] en todos sus principios y en la totalidad de su existencia: como si la evolución social, diseminada por el tiempo y el espacio se encuentre repentinamente reunida y fijada en una imagen que, exhibiendo la serie de edades y la secuencia de fenómenos, revelaron su conexión y unidad. Tal debe ser la ciencia de toda realidad viva y progresiva” (*ibíd.*). De acuerdo con Berthier (2009: 17), Proudhon toma en cuenta que:

“El sistema capitalista es un todo cuyos elementos [categorías que expone] operan simultáneamente, lo que prohíbe el uso de una descripción cronológica. El método de Proudhon consistirá en definir una serie de categorías económicas [...], a partir de las cuales intentará proporcionar una imagen, una instantánea del sistema. Estas categorías que se desarrollan en un orden lógico, no cronológico, implican relaciones sociales impulsadas [...] y unidas por contradicciones permanentes y contemporáneas sin confusión, sino suspensión de la historia”.

Reiteramos, es “la miseria y privilegio organizado por la economía política” (Proudhon, 2011j: 179), siendo ésta su definición correspondiente a la ciencia de los economistas, que hasta aquél entonces para Proudhon, había consistido meramente en una suma de observaciones de hechos clasificables, lo que lleva lo lleva a la indagación en las contradicciones y su desdoblamiento.

La revelación de la imagen que Proudhon quiere mostrar de la totalidad capitalista y el sistema de simultánea operación de las categorías y contradicciones sociales, reales y violentas que involucran, parte desde la categoría de valor (de uso y cambio) así como la antinomia que implican. De hecho, la nombra como la categoría dominante (*ibíd.*), por lo que no es coincidencia que Proudhon deduzca de la misma las demás categorías. De esta manera, siendo el valor resultante de trabajo, es decir, plantea que “todo valor ha nacido del trabajo” y que “todo trabajo deja un superávit” (2011j: 176-177), un producto común que de manera colectiva se pueda disfrutar; es de esperar que comience a dibujar la imagen en cuestión de las tendencias opuestas al interior de la categoría de trabajo (arriba historizado). Como en otros casos (no todos), encuentra algo que debería beneficiarnos, pero que ha vuelto en contra de nosotros; es decir, “el origen de toda riqueza” (*ibíd.*: 171), una fuerza par excelencia, por un lado, de la antinomia es: “la condición de la civilización [...] debería dar alcance a la conciencia y hacerla cada vez más digna de felicidad”; por otro lado, deshumaniza, pues al encontrarse en un capitalismo reducido “en operación mecánica [...] empequeñece al hombre [...] y lo devuelve a la animalidad” (*ibíd.*: 181-182). Referente a la división del trabajo, a partir de su método dialéctico, ve al interior de la categoría la

tendencia existente que posibilita mucho de la anarquía positiva y otra que nos domina. Hay una multiplicidad de fuerzas en “equivalencia y variedad” contra (el principio de la) “identidad en pluralidad” (*ibíd.*: 236-7), en relación con otras fuerzas, haciendo manifiesta la igualdad, sus capacidades, potencias y posibilidades activas y creativas; en dos palabras es: principio vivificante (*ibíd.*), a que corresponde el otro mundo diferente que vislumbra. En el polo extremo (o fuerza) que domina, observa “la división egoísta y perjudicial, el capital y el trabajo asalariado” (*ibíd.*), y división entre trabajo manual y trabajo intelectual.

Al “penetrar aún más en la antinomia” de valor, Proudhon (*ibíd.*: 190) resalta el “periodo [...] de maquinaria”; por ejemplo: el taller que enciende una de las más poderosas maquinas. Lo que Proudhon llama genealogía, en sentido de que las tendencias o fuerzas en cuestión se apropian y disputan la categoría de valor (y trabajo en el capitalismo), le muestra que en este periodo se da origen al “capital y el trabajo asalariado” (*ibíd.*). Reprocha la “ficción por la cual [el capital] deviene agente de producción” o “la ficción [de] la productividad del capital” (*ibíd.*: 176), pues hace que el trabajador devenga secundario a la maquinaria y que emerja una “población de trabajadores degradados” (*ibíd.*: 193). En otras palabras, con maquinaria y taller “el principio de autoridad [...] hace su entrada en la economía política”; es decir, la “condición presente de la sociedad, taller con una organización jerárquica” (*ibíd.*). De ahí que reafirma la explotación en el proceso capitalista de producción, atestiguando “la concentración de fuerzas” o “multiplicación del poder” en el taller y la competencia y monopolio reforzando la acumulación del capital a escala cada vez más masiva. No sin problemas para el capital, añade Proudhon, pues este modo de producción a la vez “engendra [...] sobreproducción y destitución” (*ibíd.*: 191, 194). De hecho, dado que las insurrecciones que abordaré en esta tesis suceden muchas veces en tiempos de crisis (que arriba hizo despertar la rebelión anárquica contra toda autoridad), lo que Proudhon dice sobre estos “dos flagelos, más temibles que el incendiarismo y la peste” es totalmente actual, pues como hoy, las observa con “mayor escala y con una intensidad devoradora” (*ibíd.*). Al igual que es importante que continúe diciendo aun así emerge y re-emerge las crisis, es imposible retirarse pues en el capitalismo “es necesario producir, producir siempre, producir a bajo precio; de lo contrario, la existencia de la sociedad [capitalista] se ve comprometida” (*ibíd.*).

Reiterando su método, y crítica que éste posibilita del sistema de contradicciones, entre y en el interior, de las categorías que se relacionan y refuerzan entre sí en la totalidad capitalista, el mal aumenta con la guerra comercial (más abajo el imperialismo), con el monopolio consagrado por el Estado. A la vez que el comercio internacional y el crédito dan al antagonismo un nuevo desarrollo, la ficción de la

productividad del capital convirtiendo en casi una realidad como un nuevo peligro que amenaza a la sociedad: la negación del trabajo en sí por el desbordamiento del capital (*ibíd.*: 236). Debido al mal aumentado, Proudhon requiere acciones radicales. Plantea, ni más ni menos, la antinomia de valor como “guerra entre trabajo y capital” (*ibíd.*: 179), que resuelve —en este momento aún busca su resolución— únicamente con el “lado subversivo de la dialéctica” frente a la cual, para Proudhon, los economistas cierran sus ojos (*ibíd.*: 186). Es decir, por “la guerra de trabajo contra el capital [...] la libertad contra la autoridad”. Por la organización asociativa de productores para “someter al capital y subordinar al poder” (*ibíd.*: 225), regresando los productos de trabajo colectivo —que implica recuperar la fuerza colectiva alienada— a su origen, a la sociedad (*ibíd.*: 179). En otras palabras, cuando Proudhon habla de la emancipación del trabajo de las manos del capital, despliega una tendencia contraria dentro de la categoría de poder (consistente con su método de este periodo); es decir: “generar desde las entrañas de la gente, desde las profundidades del trabajo, una autoridad mayor [forma de poder no necesariamente dominante], un hecho más potente, que envolverá al capital y al Estado y los subyugará” (*ibíd.*).

De esto se trata la crítica firme de Proudhon (*apud.* Wilbur, 2013: 9). Poner “cada cosa en su lugar, después de haberle purgado del absoluto” (y de su ahistoricidad), pero como mostraremos, “hay bastante más que aún tienes que tomar en cuenta” (*ibíd.*); sobre todo, en este periodo crítico, negativo e histórico, es de suma importancia rescatar la perspectiva de Proudhon de totalidad (de la sociedad dominante) y del anarquismo como tal —al menos los que aquí van desdoblándose y que reflexionamos— incluye otras formas de dominación interrelacionadas, irreducibles y que se nutren y refuerzan entre sí (*cfr.* Jun 2012 y Shannon 2012). Para Proudhon (*apud.* McKay, 2011: 4), de esta manera:

“[...] atacar a uno de ellos [las formas de dominación] es equivalente a atacar a todos [...], es decir] lo que el capital hace al trabajo y el Estado a la libertad, la Iglesia hace al espíritu. Esta trinidad del absolutismo es tan perniciosa en la práctica como en la filosofía. El medio más eficaz para oprimir al pueblo sería simultáneamente esclavizar su cuerpo, su voluntad y su razón”.

Por ejemplo, al hablar Proudhon de la guerra de clases vislumbra la manera en que se aliena el poder y termina reforzando al capital y su acumulación. Así lo dice: “así, el poder, el instrumento del poder colectivo, creado en la sociedad para servir como mediador entre el trabajo y el privilegio, se encuentra inevitablemente atado al capital y dirigido contra el proletariado” (2011j: 226). En otras palabras: “todo por el pueblo y contra el pueblo”, pues mientras:

“[...] el trabajo produce, el capital, bajo la máscara de una falsa fecundidad, goza y abusa. Ofreciendo el legislador su mediación, ha querido traer al privilegiado a los sentimientos de fraternidad y rodear al trabajador de garantías, y se encuentra ahora, por la contradicción fatal de los intereses, con que cada una de esas garantías es un instrumento de suplicio. Se necesitarían cien volúmenes, la vida de diez hombres y un pecho de hierro para contar los crímenes que por este concepto ha cometido el Estado con el pobre y la infinita variedad de tormentos que le ha infligido” (Proudhon, 2005:187).

En fin, si el poder alienado se encuentra encadenado e instrumentalizado en la mediación estatal de lucha de clases, lo que Proudhon sin duda alguna nos dice: “el problema ante las clases trabajadoras [cabe enfatizar que es en plural], entonces, consiste, no en capturar, sino en someter tanto al poder como al monopolio” (*ibíd.*). No podemos entender de otra manera lo que Proudhon propone: transformar las relaciones sociales y el mundo sin capturar o tomar el poder.

Ahora bien, abierta la posibilidad para las y los anarquistas de la crítica a la economía política burguesa, que es una llamada a que las y los anarquistas responden de manera diversa, podemos movernos al segundo periodo de Proudhon que él mismo llama constructivo (*apud.* Wilbur, 2013: 3). Ya en 1848, respecto a la dialéctica y crucialmente la síntesis, Proudhon ya no está tan seguro. Propone varias soluciones a los problemas sociales. A saber, “todo lo que se puede hacer contra los abusos o inconvenientes de la propiedad es fusionarlo, sintetizarlo, [re]organizarlo o equilibrarlo con un elemento contrario” (*apud.* Wilbur, 2013: 16). Finalmente, en 1858 viene la ruptura total con Hegel, en tanto ataque frontal contra la síntesis, una lógica triada, que como un “instrumento de la crítica” que Proudhon busca, implicaba misticismo e influencia trinitaria, de hecho, “contra la[s] que se hizo la Revolución” francesa (2011d: 636-637). En específico explica que:

“Había compartido la creencia de Hegel de que los dos términos de la antinomia, tesis y antítesis, se resolverían en un término superior, síntesis. Pero desde entonces me he dado cuenta de que, así como los dos polos de una celda eléctrica no se destruyen entre sí, los dos términos de la antinomia no se resuelven. No sólo son indestructibles, sino que son la fuerza motriz de toda acción, vida y progreso. El problema no es lograr su fusión, ya que esto sería la muerte, sino establecer un equilibrio entre ellos, un equilibrio inestable, que cambia a medida que la sociedad se desarrolla” (*apud.* Colson, 2019: 43-44).

De ahí emerge su dialéctica abierta y pluralista, como muy acertadamente la nombra Ángel Cappelletti (2010: 72), y como hemos argumentado,⁸ informará su teoría del poder. De acuerdo con Colson (2004: 19), este tipo de razonamiento significa que “las diferencias y oposiciones entre las múltiples fuerzas que conforman cualquier sociedad, junto con todo lo demás, no tienen que resolverse, ni dialécticamente ni de ninguna otra manera, ya que en su transformación incesante todos son necesarios para la vida”, ya sea la sociedad o las luchas.

El argumento quizás más importante en el segundo momento de Proudhon es su teoría afirmativa de la multiplicidad y lo abierto en cuanto al poder, dominación y emancipación. Tiene como base lo que Proudhon (2011d: 671) llama ontología revolucionaria; o como bien diría Newman (2017: 2): una ontología anarquista, pues, ya en Proudhon —Newman no lo considera jamás— encontramos un “enfoque no fundamental [*non-foundational*] en el que las identidades esenciales y las categorías normativas fijas se desestabilizan”. En su lugar, lo que encontramos en Proudhon es un entendimiento histórico (ya planteado arriba), contingente (lo inesperado), intransitivo (sin objeto ni resultado preconcebidos), procesual (continuo), relacional (sin forma final), horizontal y transversal (contra jerarquías y centros de poder), por tanto inmanente de las cosas (al interior más que al exterior, encima y trascendental).

Entrando en materia, Proudhon (2011d: 654) comienza su *Pequeño Catecismo Político* con una pregunta: “cualquier manifestación atestigua una realidad; ¿Qué constituye la realidad del poder social?” Responde: “la fuerza colectiva” (*ibíd.*), cabe decir de una vez, que ésta “produce y está implicada en la razón colectiva” (Cohn, 2008: 7). La fuerza colectiva, por su parte, para Proudhon (2011d: 654-655) quiere decir:

“Cualquier ser, y con esto sólo quiero decir lo que existe, lo que es una realidad, no un fantasma [ni] una idea pura, posee en sí mismo, en cualquier grado, la facultad o propiedad —tan pronto como se encuentra en presencia de otros seres— de ser capaces de atraer y ser atraídos, de repeler y ser repelidos, de moverse, de actuar, de pensar, de PRODUCIR, al menos resistir [...] influencias desde el exterior. Esta facultad o propiedad se llama fuerza. Así, la fuerza es inherente, inmanente en el ser: es su atributo esencial y lo que sólo atestigua su realidad.

Ahora bien, no sólo los individuos están dotados de fuerza; las colectividades también tienen la suya. Para hablar sólo de las colectividades humanas, supongamos que los individuos, en la cantidad que se suele desear, de

⁸ Coexiste en Proudhon (2011d) en su libro de 1858: *La Justicia en la Revolución y en la Iglesia*.

cualquier manera y con cualquiera finalidad, agrupan sus fuerzas: la resultante de estas fuerzas aglomeradas, que no debe confundirse con su suma, constituye la fuerza o el poder del grupo”.

De modo que nacido ser sociable (Proudhon, 2011k: 133) y teniendo como su facultad y capacidad efectivo de movimientos, pensamientos, cambios y resistencias más importante la fuerza, añade Proudhon, que se tiene que entender como relacional y fluida. Es decir, algo que “como los átomos que mantienen agrupados, algo inaccesible para los sentidos, que la inteligencia capta sólo a través de sus manifestaciones, como la expresión de una relación” (Proudhon, 2011d: 670). Y dada la relación como su expresión (tan pronto que se encuentra con el otro), la fuerza misma o razón se tiene que entender en plural; es decir, no existe una fuerza separada, ósea sin otra fuerza (estamos conscientes de que exponemos este punto con lenguaje netamente foucaultiano). Más específicamente, en tal sentido para Proudhon (*ibíd.*), ya sea la realidad de las luchas y el poder o de la vida como tal y sus múltiples formas y expresiones:

“RELACIÓN: aquí, en último análisis, es aquello a lo que se refiere toda la fenomenalidad, toda la realidad, toda fuerza. Así como la idea del ser engloba la de la fuerza y la relación, de la misma manera que la de la relación presupone inexorablemente fuerza y sustancia, devenir y ser. De modo que en todas partes donde la mente capta una relación —la experiencia que no descubre otra cosa— debemos concluir a partir de esta relación la presencia de una fuerza y consecuentemente una realidad”.

De acuerdo con Prichard (2013: 96), Proudhon nos invita a concebir, por ejemplo al ser en devenir relacional que “está constituido no por la creación o por el despliegue de las esencias naturales, sino en y a través de las relaciones sociales, racionales y biológicas. Todas las cosas siendo relacionadas con todas las otras cosas, es en la constelación particular de estas relaciones [y las fuerzas] que se puede encontrar una esencia”. La naturaleza emergente de la realidad, por lo que, de las luchas, fuerzas y el poder como tal, “es así relacional e indeterminada, ya que todas las cosas surgen de otras y evolucionan (o decaen) en nuevas relaciones” (*ibíd.*).

Con estos presupuestos generales Proudhon puede definir el poder mismo como “fuerzas en relación” (2011d: 660). Por ejemplo, y en la dimensión de lo concreto y accesible a los sentidos, un taller o colectividad cualquiera, trabajando para un fin común, tienen “un poder que se le pertenece” (*ibíd.*: 655). Las fuerzas en relación y el poder de esta manera inmanentes al taller o la sociedad, es importante

anotar que varían tanto por su cualidad e intensidad, como por su forma y solidez (*ibíd.*), lo que deviene en una parte crucial para fines de la discusión con Foucault y la diagnosis de los desafíos de las y los anarquistas con el poder. Al decir que el poder “testifica a su realidad y vida” (*ibíd.*: 658) del taller, la sociedad y del ser en devenir, Proudhon vincula poder y vida, que abajo retomarán las y los anarquistas influenciadas por Nietzsche. Además, es importante señalar que al hablar del origen, naturaleza, organización y ejercicio del poder, Proudhon (*ibíd.*: 661) no plantea nada armonioso, sino que una “fuerza mayor absorbe y asimila una fuerza menor”; es decir, así como Nietzsche incluye en su teoría un punto diferencial de fuerzas, lo que este autor ha llamado después de Proudhon una dimensión de la voluntad del poder.

Dados estos postulados adicionales no es coincidencia que Proudhon rechace la reducción de las manifestaciones del poder social en el despliegue de fuerzas militares, el príncipe o el Estado. Para él son de igual, o hasta mayor interés, las “fuerzas [y razones] colectivas ordinarias” de que los primeros —las grandes formaciones históricas—, son en realidad efectos (o resultantes) y añade Proudhon (*ibíd.*: 656 y 668), que las sostienen. De ahí que afirma tanto nuestra complicidad (*ibíd.*: 664) como la inestabilidad de la dominación. Y si todos y todas las anarquistas de este escrito aceptan el primer punto (complicidad), cabe hacer más explícito el segundo (inestabilidad), que Proudhon (*ibíd.*: 682) demuestra a través de lo que se le había preguntado alguien a Rey Felipe II de España: “¿qué harías, mi señor, si, cuando dices que sí, todos dijeran que no?” (*ibíd.*: 682). No hay duda que an-arché —decir no a (y negar) la dominación— en este caso quien sea él o ella quien usurpe o se apropie del poder social. En última instancia, añade Proudhon (*ibíd.*: 663), “la causa de la caída de todos los gobiernos”, es lo siguiente: “como si la fuerza social sacara su existencia de él [lo macro o molar], mientras que, de hecho, sólo es una efigie para ello”. Y “caerá, con la misma facilidad con la que se estableció, en el momento en que su presencia parece amenazar el gran interés que afirmó defender” (*ibíd.*).

Por último, respecto al ejercicio del poder, tampoco es de extrañar a partir de lo que se ha dicho hasta ahora que todo el mundo lo haga necesariamente. Así para Proudhon: dada que “cualquier fuerza presupone dirección”, nuevamente se pregunta: “¿quién dirige el poder social?” y responde: “todo el mundo” (2011d: 659). De modo que “el orden en el ser colectivo [del taller, de la comuna, asamblea barrial, ocupa o barricada] no es el producto de ninguna iniciativa particular: es el resultado de la organización” (*ibíd.*) de las fuerzas en relación (y negaciones y creaciones en conexión). Ya más problemáticamente diría Foucault, añade Proudhon que es a “la Justicia que le pertenece la dirección del

poder”.⁹ No obstante, lejos de un principio abstracto, trascendental, divino (fantasma, diría Stirner) o estatista (derecho burgués o comunista), la Justicia también es resultante, con genealogía particular dependiente de un contexto histórico en que observamos las fuerzas disputando su sentido. Así como el poder, para Proudhon también la Justicia es inmanente; es decir, “opera desde dentro de nosotros como facultad positiva” (*apud.* Prichard 2013: 100). También organizada, inestable y cambiante, es una dimensión de poder social y para que éste y la Justicia actúen “en su plenitud, para que produzca todos los frutos que promete su naturaleza, es necesario que las fuerzas o funciones de las que está compuesto estén en equilibrio” (Proudhon, 2011d: 673). En otras palabras, fiel a su dialéctica abierta y pluralista, Proudhon rechaza la inmovilidad de las cosas, por lo que la Justicia, en tanto “este equilibrio no puede ser el efecto de una determinación arbitraria; debe ser el resultado del equilibrio de las fuerzas que actúan unas sobre otras con total libertad y se igualan entre sí” (*ibíd.*). De modo que también en el caso de la Justicia podemos celebrar lo contingente, procesual, así como la génesis relacional de este tipo de procesos organizativos que abordaremos después. De hecho, Proudhon (*apud.* Prichard, 2013: 99) enfatiza que “nunca dejaremos de crear nuevas relaciones entre nosotros. Nacemos perfectibles; nunca seremos perfectos: la perfección, la inmovilidad [uniformidad en Bakunin], sería la muerte”. Prichard (2013: 95) de manera acertada añade que en Proudhon, debido a lo que se ha dicho hasta ahora sobre su dialéctica y teoría del poder: “nada presume una forma final”; no en sentido de emancipación ni de dominación.

Es de suma relevancia recuperar una consecuencia teórica y práctica particular que la dialéctica abierta y pluralista y la teoría del poder de Proudhon sugieren. A saber, la que emerge de la relación dinámica que Proudhon plantea en su libro el *Principio Federativo* de 1863 entre autoridad y libertad. Por un lado, insinúa el argumento que desarrollaremos más tarde de que nos podemos situar entre estos extremos de polos, de celda eléctrica-antinomia del poder en tensión permanente, sin punto de partida ni fin sin poder; es decir, sin resolución dialéctica alguna de dicho antagonismo o lucha. En otras palabras, nos dirá mucho de lo que podemos realmente hacer con el poder (Bakunin tendrá otras ideas, desde otro entendimiento, otra dialéctica). Por otro lado, argumento que nos abre la posibilidad de pensar tanto en lo que la dominación no logra negar por completo, lo que se le escapa potencialmente, así como en los restos o excesos del poder, sus cabos sueltos y contradicciones adicionales en los procesos abiertos

⁹ A Foucault (1971) se le “parece que la idea de la justicia en sí misma es una idea la cual en efecto ha sido inventado y puesto a trabajar en diferentes sociedades como un instrumento de cierto poder político y económico o como un arma contra aquel poder”.

y plurales de negaciones, creaciones y emancipaciones y sus fuerzas que los componen en conexión y ruptura, que pueden permanecer, reaparecer y volver a atormentarnos y despertar en nosotros más negatividad radical.

El primer principio, la autoridad, para Proudhon (1863: 10) “tiende a la jerarquía, a la centralización, a la absorción [una fuerza por otra como acabamos de ver], es debido a la naturaleza y por lo mismo esencialmente fatal o divino, como quiera llamársele”. Y lo que podemos hacer con esta forma de poder, continúa Proudhon, “su acción, contrariada, dificultada por el principio contrario [la libertad], puede ser ampliada o restringida indefinidamente, no aniquilada” (*ibíd.*). En este tenor, su opuesto, la libertad, consiste en la dimensión “personal, individualista, crítico, agente de división [de fuerzas diversas como vimos antes], de elección, de transacción, es debido al espíritu. Es, por consecuencia, un principio esencialmente arbitrador, superior a la naturaleza de que se sirve y a la fatalidad que domina, ilimitado en sus aspiraciones” (*ibíd.*: 10-11). Así como su contraparte dialéctica, “susceptible como su contrario [la autoridad] de extensión y de restricción, pero tan incapaz [es] de perecer en virtud de su propio desarrollo como de ser aniquilado por la violencia” (*ibíd.*: 11).

Dos observaciones: en primer lugar, la posibilidad de dominación nunca desaparece de las relaciones sociales, a la vez que la dominación nunca puede ser total, ya que el principio contrario de la libertad no puede ser aniquilado. En segundo lugar, sin posibilidad de fusión ni síntesis superior, sino el ya mencionado equilibrio inestable y cambiante en diferentes tiempos y contextos entre éstas tendencias opuestas, por un lado y dada la imposibilidad de su destrucción, nos queda la restricción y minimización de los efectos del poder, por el otro. Parafraseando a Proudhon (*ibíd.*), debido a que los dos principios se permanecen uno frente al otro y en oposición continua y que existe la tendencia de transformar la diversidad en unidad —por ejemplo del Partido o *anarco-padre* subsumiendo a lo múltiple de las fuerzas hacia el mando del *Uno*—, en caso de cada espacio o movimiento anarquista, anti-autoritario o autónomo, más que buscar abolir por completo el poder, hay que reservar una parte, espacio, tiempo o subjetividad a la autoridad. De hecho, más tarde observaremos varias expresiones y formas de poder que las y los anarquistas están dispuestos a aceptar, siempre y cuando se haya intentado eliminar aquellas características que les son hostiles, por ejemplo, su estabilidad, y que el poder esté en permanente vigilancia ante su existencia y/o inevitable reaparición dentro de procesos contradictorios de cambio revolucionario de las vidas negadas por Estado y capital (por decir algunos).

Lo que concierne a las propuestas constructivas y creativas de Proudhon, contrarias tanto al modo de producción capitalista, así como a la política moderna dominada por el *arché* (Jun, 2012: 102); es decir, por la idea correspondiente a éste de que el poder yace y se ejerce desde un centro, rey o Estado, y es únicamente una fuerza opresiva y represiva que inhibe, argumento que serán mejor concebidos desde la perspectiva descrita recientemente por Todd May (*ibíd.*: 176): anti-representacionista.¹⁰ Anarché en este sentido va en contra de la representación, “la práctica genérica de dictar a la gente lo que son y lo que deberían desear, etcétera” (*ibíd.*: XVI), por supuesto, lo que deberían hacer. Proudhon y los anarquistas por lo general, así como *cien años* después Foucault y Deleuze rechazan que alguien hable por parte del otro u otra.¹¹ Más que “representar lo que es” (*ibíd.*: 107) que ha sido tarea de la Filosofía Positiva de tiempo de Proudhon, anarquismo “presenta lo que puede ser” (*ibíd.*). En otras palabras, Proudhon niega esta forma particular de la dominación que es mucho más que “coerción física”, pues “involucra el despojo de los individuos y los grupos de su vida, su vitalidad —su poder de crear, transformar y cambiarse” (*ibíd.*: xvii, 127-8, y Colson arriba).

Pequeño recorrido adicional en el pensamiento de Proudhon será adecuado para probar su enfoque antirepresentacionista. La oposición de Proudhon al Estado se debe a este sentido: “quien diga que el Estado-patrón dice usurpación del poder público; quien dice Estado-sirviente dice delegación del poder público: siempre alienación de este poder”. Reiterando su posición frente a poder en su periodo crítico, el Estado incluye siempre “una autoridad externa y arbitraria en lugar de la autoridad inmanente, inalienable e intransferible de los ciudadanos” (2011g: 491). También su definición del Estado es ilustrativa en este punto: “la constitución externa de poder social”; es decir, otra manera de expresar la consecuencia de *arché* como poder dominante, con el cual las y los anarquistas rechazan cualquier fusión, síntesis o equilibrio con un elemento contrario. Más específicamente, para Proudhon el *arché* en este sentido representacionista y de “la soberanía, la autoridad y el gobierno”:

“[...] descansa entonces en esta hipótesis: que un pueblo, que el ser colectivo que llamamos sociedad no puede gobernarse, pensar, actuar, expresarse sin ayuda de seres dotados de personalidad individual; que para hacer estas

¹⁰ May no profundiza de ninguna manera en la teoría del poder en Proudhon.

¹¹ “Deleuze afirmó en un momento que Foucault fue el primero en enseñarnos sobre la ‘indignidad de hablar por los demás’. Si Deleuze hubiera leído a Proudhon, Bakunin o Goldman, podría haber llegado a una conclusión muy diferente. De hecho, si alguien merece crédito por este ‘descubrimiento’ son los llamados anarquistas clásicos” (Jun 2012:128.).

cosas debe estar representado por uno o más individuos que, por cualquier título, se consideran custodios de la voluntad del pueblo y de sus agentes” (*ibíd.*: 482).

Proudhon también niega la democracia como doctrinaria y excluyente (además de preservar gobierno y representación), el contrato social de Rousseau (optando por contratos sinalagmáticos), al igual que un concepto abstracto, fetichizado y violento de Pueblo. En su lugar busca uno real y existente, que al levantar es imposible de no darse cuenta de él. Y quiere escuchar al Pueblo, “en su variedad y multitud, todas las edades, sexos, condiciones, virtudes y miserias” (2011h: 268). Y en cuanto a las leyes del derecho burgués o comunista es igualmente decisiva su crítica: “¡las leyes! Harto se sabe lo que son y lo que valen. Telarañas para los ricos; cadenas para los pobres; ¡redes con que nos pesca el Gobierno! (2011b.: 571); este último que para Proudhon (*ibíd.*: 598) implica los siguientes mecanismos de poder: “estar GOBERNADA equivale a estar con guardias de vista, a vivir inspeccionada, expiada, dirigida, legislada, reglamentada, hollada, adoctrinada, sermoneada, violentada, estimada, apreciada, censurada y mandada por hombres que para ello carecen de títulos, de ciencia y de virtudes”.¹² En otras palabras, Proudhon al interesarse en este tipo mecanismos de poder que observan, controlan y crean conocimiento y verdades de nuestras vidas, y aunque nos adelantemos en la argumentación, no estamos lejos de Foucault (2000: 223) y el biopoder. Es decir, que

“Más acá, por lo tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de hacer vivir. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de regularización y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir”.

¹² Es más: “estar GOBERNADA equivale a estar registrada, tarifada, timbrada, medida, cotizada, licenciada, privilegiada, enmendada, amonestada, violada, impedida, reformada, dirigida y corregida en cada operación, en cada transacción, en cada movimiento que emprendas. Bajo el pretexto de utilidad pública y en nombre del interés general se imponen contribuciones, se hace la ejecución en los bienes del individuo, se le exige rescate y se le explota, monopoliza, concesiona, precipita, mistifica y roba; después, a la menor resistencia, a la primera queja, se le reprime, se le multa, se le vilipendia, se le veja, se le pega, se le sacude, se le intima, se le desarma, se le agarrota, se le encarcela, se le fusila, se le ametralla, se le juzga, se le condena, se le deporta, se le sacrifica, se le vende, se le hace traición, y, para colmo de esto, no falta quien luego se le burle en sus barbas, le ultraje y le deshonor. He ahí el Gobierno, he ahí su justicia, he ahí su moral. Y sin embargo, entre nosotros existen demócratas que pretenden que el Gobierno tiene algo bueno; existen socialistas que en nombre de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad, sostienen esta ignominia; existen, en fin, proletarios que aceptan candidaturas á la presidencia de la República. ¡Hipócritas! Con la Revolución ya es otra cosa” (*ibíd.*).

Y Proudhon al negar también el poder de la soberanía torna aún más absurdo cambiar el mundo tomando el poder y llegar a la revolución social como fin. Estos dos, medios y fines, como dijimos, en el anarquismo basado ya desde su inicio en una teoría prefigurativa de relaciones sociales, se busca no separar. Para Proudhon, la revolución política reproduce al Soberano, el amo y el propietario implicando en el capitalismo una relación de poder en que el capital tiene poder sobre la vida y la muerte del trabajador/a. De esta manera, la soberanía significa una de las formas más concentradas, jerárquicas y opresivas del poder que aborda Proudhon. Ni más ni menos, el Soberano propone algo totalmente inaceptable: “danos el poder de la vida y la muerte sobre ti, sobre el pueblo y sobre tus posesiones y te daremos la libertad [...Soberano, amo y propietario, que] “impone su voluntad como ley y no sufre ni contradicción ni control” (2011a: 396-397). Nuevamente, este tipo de entendimiento de la soberanía es afín la caracterización de la paradoja señalada por Giorgio Agamben (1998: 270) cuando se refiere a Schmitt. A saber, que “el soberano [...] al tener el poder legal de suspender la validez de la ley está al mismo tiempo fuera y dentro del ordenamiento jurídico” (*ibíd.*). Si el “soberano es, en efecto, aquél a quien el orden jurídico reconoce el poder de proclamar el estado de excepción y de suspender de ese modo la validez del orden jurídico mismo”, lo hace caer “fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la constitución puede ser suspendida ‘in toto’” (*ibíd.*)

Entonces, a partir de esta crítica adicional, la construcción o creación de Proudhon puede significar una República, comuna o lugar de trabajo basados en la asociación y hacer libres, federados con delegados con mandato imperativo, anticipando lo que hoy llamaríamos una democracia participativa y directa. Serán basadas en la anarquía positiva, recordemos, en las fuerzas autónomas pero interrelacionadas sin dogma de resolver sus diferencias y en la construcción voluntaria de nuevas subjetividades capaces de expresar el poder que contienen. Y celebrando “la fecundidad de lo inesperado” (Proudhon *apud.* Day, 2016: 155), brotando y creciendo las prácticas revolucionarias y la vida social desde abajo (Proudhon, 2011j: 205), así como la libertad recíproca liberada de autoridad, en lugar de equilibrios, restricciones y minimizaciones, como será después en el Proudhon constructivo. Ahora en términos más concretos explica (Proudhon, 2011h: 280) que anarquía positiva se trata de:

“la organización a través de la cual todas las opiniones y actividades permanecen libres [...] a través de la misma divergencia de opiniones y voluntades [la gente] haciendo lo que quieren y nada más, participan directamente en la

legislación y el [auto] gobierno, ya que participan en la producción y circulación de la riqueza. Por lo tanto, todos los ciudadanos son reyes porque todos tienen el poder completo; reinan y gobiernan”.

Reiteraremos, no vislumbra nada acabado, como podemos ver en su profundización en el tema de la asociación libre, la cual muchas veces se considera como uno de los ejes organizativos de la anarquía. Deslindando tanto de Fourier y otros socialistas utópicos de su juventud, como de los comunistas de su tiempo y su Asociación basada en el principio fijo *de cada quien según su capacidad a cada quien según su necesidad*; nuevamente se pregunta:

“¿Es la Asociación el equilibrio de estas fuerzas? —¡No! ¿Es la Asociación una fuerza? —¡No! Entonces, ¿qué es pues? —Un dogma. La asociación es un dogma a los ojos de quienes lo proponen como un expediente revolucionario algo terminado, completo, absoluto, inmutable, que todos los que han tomado esta Utopía han terminado, sin excepción, en un SISTEMA. Al iluminar con su idea fija [Stirner] las diferentes partes del cuerpo social, estaban destinados a terminar, y de hecho terminaron, reconstruyendo la sociedad sobre una falacia de un plan imaginario” (Proudhon, 2011b: 553-554).

Dicho sea de paso, estas alusiones anti-sistémicas y procesuales, tornan absurda la reflexión de Rancière (*apud.* Newman, 2010: 152) respecto al anarquismo y su nueva importancia hoy, pues acusa a la tradición proudhoniana de ser la “portadora de la verdadera ciencia social y de una fórmula social lista para su futura aplicación”, justo de lo que de manera conclusiva la pienso haber liberado.

Por último, hablando de la teoría de la mutualidad y equilibrio de fuerzas en lo concreto —ahora en su periodo constructivo durante el cual, vale la pena aclarar, en sus propias palabras (*apud.* Wilbur, 2013: 9) ya no tiene “la intención de suprimir ninguna de las cosas de las que he hecho una crítica tan decidida”—, Proudhon propone crear federaciones de asociaciones, empresas o cooperativas obreras. En este sentido, pondera (2011i: 614) si un grupo de trabajadores, una fuerza colectiva y poder que de manera inmanente se le pertenece (como acabamos de ver) “¿puede colocarse en lugar del Capital y prescindir de su protección?” y dominación. Y propone un nuevo principio y modelo de producción, por supuesto inacabados como todo en su pensar.

“[...] reemplazar a las corporaciones actuales en las que no sabemos quién es el más vergonzosamente explotado: los trabajadores o los accionistas. El principio que prevalecía allí, en lugar de los empleadores y los empleados [...]

es la participación, es decir, la MUTUALIDAD de los servicios que complementan la fuerza de la división y la fuerza de la colectividad. De hecho, en una industria todos los trabajadores, en lugar de trabajar para un propietario que los paga y mantiene su producto, trabajan unos por otros y contribuyen a un producto común del que comparten el beneficio” (*ibíd.*: 616).

En otras palabras, de acuerdo con McKay (2011: 68), Proudhon sabe que en el capitalismo “un trabajador sin propiedad, sin capital, sin trabajo, es contratado por [el capitalista], que le da empleo y toma su producto y su salario no iguala el precio de las mercancías que él crea”. En cambio, en la sociedad transformada a partir de la reorganización del trabajo, “las dos funciones de trabajador y capitalista se vuelven iguales e inseparables en la persona de cada trabajador y así solo él se beneficia de sus productos (y el excedente que crea)” (*ibíd.*). Contrario a la creencia de Marx, añade McKay, que este intercambio muestra, Proudhon no “quería preservar el trabajo asalariado y, por lo tanto, la base del capital” (*ibíd.*). Como Marx (*apud.* McKay, 2001: 68) mismo reconoce, cuando “el productor directo [es] el poseedor de sus propios medios de producción” y el producto de trabajo, entonces es “un productor no capitalista”, implicando “una forma de producción que no corresponde al modo de producción capitalista”.

Contra la conformidad *neo* o *pos* anarquista con su lectura reductiva de Proudhon y otros anarquistas de siglo XIX, es realmente mucho lo que uno puede decir de la relevancia del pensamiento de Proudhon en torno a las discusiones contemporáneas. En primer lugar, su posicionamiento frente a la producción de conocimientos y el método de exposición que ya hemos visto antes. En segundo, su entendimiento del poder como tal, por un lado, y poderes descentralizados o disueltos, como se discutió principalmente en los 1970, por el otro. Por último, las paradójicas posibilidades críticas y creativas en torno a la práctica revolucionaria que abre Proudhon y su resonancia con algunas de las luchas contemporáneas. De ahí, que propongo sostener que Proudhon, de una manera u otra, a veces contra o más allá de sí mismo —como él mismo ha propuesto—, puede o debe tener lugar en un estudio sobre anarquismo y el poder desde el inicio hasta el fin.

En cuanto al primer punto, al referir Proudhon las prácticas actuales y revolucionarias como fuente de sus teorías, sostenemos que coincide con Foucault, en tanto ambos hacían cuestionamientos muy parecidos. La toma-conquista y centralización del poder o asociación libre obrera y artesanal desde abajo por parte de Proudhon en la mitad del siglo XIX. El partido comunista (también francés),

centralización del poder y representación, en amplio sentido que le acabamos de dar, u organización transversal (descentralizada) por parte de Foucault a finales de los sesenta. Ambos situados de manera más concreta y corporal en las calles de París (u otras ciudades francesas) en contextos turbulentos y revolucionarios, preguntan por la práctica (Deleuze, 2014: 19). ¿Qué pasa hoy?; es decir, todo lo que escriben Proudhon y Foucault responde una práctica (*ibíd.*). De esta manera, no es coincidencia que pregunten también por el poder, en tanto el poder se practica (*ibíd.*), es una acción, así como en sentido de su continuidad, encadenamiento, rupturas y mutaciones diagramáticas (*ibíd.*). O por un diagrama del poder como tal, que en Deleuze serían cuatro: alianza, soberanía, disciplina y control; es decir, en un momento histórico la emisión siempre cambiante de singularidades o puntos de poder o afectos. En otras palabras, Deleuze resalta tres cuestiones prácticas con que, argumento, podemos establecer una afinidad (no una identidad) entre Proudhon y Foucault: en primer lugar, las “nuevas formas de luchas transversales no centralizadas” (*ibíd.*: 26). Ambos levantando barricadas, y Foucault formando una red anti-carcelaria descentralizada GIP, se preguntaron prácticamente: “¿cuáles son los nuevos focos de resistencia al poder?”; en segundo lugar, cuál “nueva subjetividad” (*ibíd.*) emergente, de lo que Foucault daba vueltas en torno a las revueltas de 1968 y Proudhon en torno a los 1830 en adelante. Por último, en torno al “nuevo rol del intelectual”, ya no en nombre de lo universal o absoluto para guardar los valores dominantes, sino en nombre de una vida específica en situación y contexto particulares rebeldes: ¿qué puedo conocer o saber?, ¿Qué puedo esperar? (*ibíd.*: 26-28).

Con respecto al poder como tal, discusión que atravesará todo el presente escrito, argumento que con Proudhon se puede desestabilizar, si no rotundamente refutar la mayoría de las posturas *neo* o *pos* anarquistas frente a lo que muchas veces (mal) llaman el anarquismo clásico, moderno, ilustrado o cerrado. Por ejemplo, Tomas Ibáñez (2007: 41) lamenta la rigidez o sacralidad de los conceptos en que el anarquismo se ha quedado anclado. Añade las llamadas para la abolición o lucha contra todo poder, que ha limitado la discusión y hecho pocas las innovaciones (*ibíd.*). Por su parte Corrêa (2014) busca llegar a una teoría libertaria del poder a partir de la obra de Ibáñez (y Bertolo). Sostiene que “se puede decir que la posición hegemónica en el anarquismo, hasta los años 1970, y que aún existe en la actualidad, es la de que los anarquistas son contrarios al poder, comprenderlo como sinónimo de dominación y/o de Estado” (*ibíd.*). He ahí, argumento, que se hace problemático el planteamiento renovador de anarquismo de Ibáñez. Como en otros casos; por ejemplo, en May (1994); Newman (2001 y 2011); Gordon (2008) sin consideración alguna o Day (2016) y Jun (2012) aunque de manera apenas pasable, en especial Schmidt & Van der Walt (2009), cuya tradición anarquista excluye las herejías tanto

de Tolstoi y Landauer como de Proudhon que estos autores sitúan fuera de su tradición. Para mí el problema se debe a falta de una lectura y reflexión profunda sobre el pensamiento de Proudhon. Más específicamente, ninguno de los autores mencionados, ni siquiera Colson (2019) a quien hemos ya referido ampliamente, o McKay (2011) que considera a Proudhon como antecesor a Foucault, desarrollan textualmente y como un todo, la teoría del poder en Proudhon; es decir, incluyendo la perspectiva de la multiplicidad, inmanencia y ascendencia entre otras alusiones foucaultianas, así como el poder como polo-celda eléctrica de antinomia o lucha (*p. ej.:* entre el poder-hacer y el poder-sobre). Además, esta falta es realmente problemática, como mostraré, pues los y las demás anarquistas que abordaré en esta tesis lo leyeron y aceptaron (o rechazaron, que implica lectura) muchos de los planteamientos de Proudhon tanto críticos de la economía política burguesa que desarrollaron, como la teoría del poder y la dialéctica que la influencia.

Para empezar a hacer justicia histórica a Proudhon como teórico del poder, sostengo que en sus planteamientos al respecto encontramos la triple aceptación en torno a poder que Ibáñez plantea para iniciar la renovación del anarquismo. En primer lugar, está claro que en Proudhon encontramos textualmente lo que Ibáñez (2007: 43) llama la aceptación “más general y diacrónicamente primera” del poder como capacidad. En este sentido, “el término poder funciona como equivalente de la expresión de capacidad, es decir, como sinónimo del conjunto de efectos cuyo agente, animado o no, puede ser la causa directa o indirecta” (*ibíd.*). En segundo lugar, Proudhon al no implicar armonía alguna en las relaciones de fuerza, planteó disimetría en las capacidades o desigualdad “que tienen esos agentes de causar efectos sobre el otro polo de la relación establecida” (*ibíd.*). Por último, la lista larga de mecanismos de (bio) poder que Proudhon indicó al hablar del gobierno (ley y soberanía) y lo que éste hace, coincide con la tercera acepción del término poder que plantea Ibáñez. A saber, la cual refiere a “las estructuras macrosociales y a los mecanismos macrosociales de regulación social o de control social [o] aparatos o de dispositivos de poder, de centros o de estructuras de poder” (*ibíd.*: 43-4).

Más que un error o cuestión de tipo metonímico (salvo en caso de Bakunin), pues el sentido que Proudhon le acaba de dar al poder por supuesto no incluyó ninguna necesidad de proclamar contra todo poder, mucho menos destruir el poder, jamás proyectó una sociedad sin poder (*ibíd.*: 45). Las y los anarquistas de siglo XIX y los principios del XX o XXI (como veremos después), están de acuerdo con Ibáñez. Lo que niegan es “un determinado tipo de relaciones de poder, a saber, y muy concretamente, al tipo de poder que encontramos en las relaciones de dominación, en las estructuras de dominación, en los dispositivos de dominación, o en los aparatos de dominación, etc. (tanto si estas relaciones son de tipo

coercitivo, manipulador u otro)” (*ibíd.*: 45). El poder, nos muestran las y los anarquistas aquí y más adelante, tanto posibilita e inhibe y el lado o polo de poder que posibilita, potencia y crea en los procesos abiertos y plurales de negaciones contra la dominación, pueden tornarse contra nosotros. Reiteramos con Proudhon, al interior de esta categoría polisémica existen tendencias contrarias —muchas veces llamadas poder-hacer o potencia, capacidad, posibilidad y creación y poder-sobre y poder que impone—, de la misma manera que en las categorías de económica política burguesa. Es decir, al hablar de la relación entre poder (autoridad) y libertad tratamos lo que Ibáñez (*ibíd.*) llama “una relación compleja, hecha simultáneamente de antagonismo y de mutua potenciación”.

Pero es mucho más. Argumento que una involucreción de Foucault en esta discusión, que es la fuente principal de las alusiones de Ibáñez,¹³ y al hacer evidente la afinidad entre Proudhon y Foucault, hacen que el planteamiento renovador del anarquismo en Ibáñez se vuelve más problemático. De hecho, ya en términos de definición y para mí realmente la aceptación aún más general y diacrónicamente primera a lo que acabo de exponer (poder como capacidad). Para Proudhon, podemos recordar que el poder significaba un sinnúmero de fuerzas en relación. Para Foucault (1978: 112), es “la multiplicidad de las relaciones de fuerza”. Más específicamente, para Proudhon éstas englobaban toda fenomenalidad, están en el corazón e inmanentes a lo social. Para Foucault (*ibíd.*), “inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización”. O “tan encarnadas [...] en una sociedad específica” (Foucault, 1980). Para Ibáñez (2007: 44), por supuesto resultado de su lectura de Foucault, las concibe como “consustanciales con el propio hecho social, le son inherentes, lo impregnan, lo constriñen al mismo tiempo que emanan de él”.

En términos más particulares, Proudhon —al involucrarnos todos y todas en el ejercicio, dirección y organización de poder— aceptaría que el poder “pasa tanto por las fuerzas dominadas como por las dominantes [las vincula]” (Foucault *apud.* Deleuze, 2014: 47). Es decir, “el poder inviste

¹³ Derivado de Foucault, Ibáñez (*apud.* Corrêa, 2012) resume su entendimiento del poder así: “el poder es una relación, un acto. El poder es algo que se ejerce. El poder tiene una presencia difusa en toda la estructura social, se produce en el todo social. Es omnipresente no porque llega a todos los lugares, sino porque brota en todas las partes [...]. El poder toma la forma de los modelos de la física. El poder es consustancial con lo social, no existen así, zonas sin poder o que escapen a su control. El poder es inmanente a los dominios en que se manifiesta, la economía está constituida por relaciones de poder que les son propias. El poder es ascendente, los poderes locales van delineando efectos de conjunto que conforman los niveles más generales: modificando las relaciones de fuerza locales se modifican los efectos del conjunto [...] El poder es, ante todo, una instancia productiva. El poder produce saber, engendra procedimientos y objetos de saber. Quien ocupa una posición de poder produce saber. El poder resulta de una victoria; tiene una guerra por origen. Los mecanismos del poder son del orden del control y de la regulación, de la gestión y de la vigilancia [...] El poder no funciona a partir del soberano, sino a partir de los sujetos. La vida es el símbolo del poder, su objetivo es regir y administrar la vida”.

[también] a los dominados, pasa por ellos y a través de ellos, se apoya sobre ellos, tal como ellos mismos, en su lucha contra el poder; se apoyan a su vez sobre las influencias que ejerce sobre ellos” (*ibíd.*). Además, para ambos las “relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relación (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales)” (Foucault, 1978: 94)”. Por ejemplo, las relaciones de conocimiento, para Proudhon (*apud.* Colson, 2007:119) “el poder es el requisito previo y el productor del conocimiento, no su efecto [...] es la condición del exequátur dado a la idea, que por sí misma es inerte, indiferente a su propia realización”. Y es por estas razones, también Proudhon —al plantear tanto la plenitud de poder social, como equilibrio inestable de fuerzas en relación nada armoniosa con otras (una fuerza puede dominar a otra), así como restricción de la autoridad, jamás de la abolición de poder como tal— estaría dispuesto a preguntar con Foucault (1980b) tanto “¿de qué manera limitar las relaciones de poder tan encarnadas y desarrolladas en una sociedad específica?”, así como “¿cuáles son las condiciones [o formas] aceptables de poder?” (*ibíd.*). En este último sentido, tiene razón Foucault (1980b: 182) al profundizar en este punto:

“Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir”.

Pero muy al contrario a Foucault (1980) que se le complica pensar “qué puntos atacar para derrumbar la cristalización del poder ya existente”; es decir, las relaciones de dominación, las y los anarquistas de esta tesis no dudan en desplegar “las luchas que uno desea emprender” (*ibíd.*).

Otra importante coincidencia entre Proudhon y Foucault es su mirada hacia las relaciones de fuerza ordinarias, debajo, y de las que las grandes formaciones históricas como el Estado o dinero son efectos. Es decir, Proudhon estaría totalmente de acuerdo con Foucault (1978: 93) de que “la condición de posibilidad de poder [...] no debe ser buscada en la existencia primera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes; son los pedestales móviles de las relaciones de fuerzas los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder; pero siempre locales e inestables”. Bajando, por decirlo de alguna manera, aún más, lo que Foucault llama la dimensión molecular y propia del poder, sostengo está implícitamente presente también en Proudhon, en tanto la fuerza existe como sustancia inaccesible para los sentidos - estos que luego le dan su forma -

, que captamos solo a través de sus manifestaciones, como la expresión de una relación. En este sentido, cabe puntualizar con Deleuze (2014: 149), que “no hay poder sin saber porque independientemente del saber, es decir de las formas estratificadas que lo integran, el poder sería evanescente, fluido, en perpetuo desequilibrio, indeterminable, perpetuamente cambiante, inasignable, y hacen falta las formas estratificadas del saber para localizarlo, atribuirlo, fijarlo, transmitirlo, etc.” No hay saber sin poder, como hemos visto con Proudhon, quien muestra que el poder es requisito previo al saber. Asimismo, es importante lo añadido por Deleuze (2014: 101-102) que en lo concreto se dan únicamente mezclas de poder y saber, en tanto materias formadas como el estudiante u obrero y funciones formalizadas que pueden ser educar o hacer trabajar, ubicables en los puntos (o singularidades) de poder o afectos —afectar, ser afectado, resistir—; por ejemplo, la familia, escuela, el taller, fábrica, asilo o prisión. El poder, por la misma razón nosotros con él mismo y sus vehículos, como padre o madre de familia o sindicalista patriarcal (abajo), va de un punto del poder a otro, entre los cuales existen líneas, que por su parte constituyen la red del poder y de la cual algunos buscan líneas de fuga: ir a otro lugar que no sea otro punto del poder, hacer otra cosa y desear otras relaciones.

En relación con este punto quiero profundizar en cómo el poder como agitación molecular (Deleuze, 2014: 32) se actualiza en las formas, de organizar las relaciones sociales, terminales como: Estado, partido, sindicato, ley o dinero, que contengan, supriman, subsuman, velen y nieguen la primera dimensión. O la solidez de poder y sus formas, como lo dijo implícitamente Proudhon, que nos acercan plenamente a la idea, ya mencionada, de cristalización del poder y la posibilidad de dominación. En este sentido explica Deleuze (*ibíd.*: 115 y 118) que la actualización de las relaciones de fuerza en relaciones de forma sucede por la integración de micro-relaciones de poder en las grandes instituciones o formaciones históricas que acabamos de señalar. Efectivamente, continua que:

“[...] las grandes diferenciaciones, gobernante/gobernado, o mejor aún hombre/mujer [...] sólo aparecen con la integración. La sexualidad sin sexo ignora las formas. Las relaciones de poder, las relaciones de fuerzas ignoran las formas. La diferenciación de las formas solo puede nacer con las formas mismas, es decir con la actualización. Por lo tanto, la sexualidad sin sexo ignora la diferencia formal hombre-mujer, sólo conoce las diferencias polares, los polos. No conoce ni persona ni cosa, sólo conoce fuerzas. Por lo tanto, la distinción firme gobernante/gobernado, hombre/mujer, y muchas otras más, sólo aparecen con los procesos de integración. En otros términos, los procesos de integración tienen como revés proceso de diferenciación” (Deleuze, 2014: 155).

En otras palabras, lo que sucede es que se fija una materia, incluso nuestras relaciones que eran fluyentes, inestables y no formadas; desde entonces formarla y finalizar la función de algo que era libre hacer, negar y su organización; es decir, algo que era difusa, no formalizada, pero formalizarla (*ibíd.*: 118). Añade Deleuze (*ibíd.*: 119), y estaría de acuerdo Proudhon, lo que acabamos de decir se tiene que entender como procesos de formación. Por ejemplo, la familiarización diversa más que familia, estatización más que Estado, monetización más que dinero, debido a que integran tal tipo de relación de fuerzas, tales afectos (afectar y ser afectado), tales singularidades en el campo social.

Es más, estos procesos de formación no suceden sin resistencia como potencial de la fuerza a la que se refirió textualmente también Proudhon. Como expone Foucault (*apud.* Deleuze, 2014: 207), “las relaciones de poder sólo pueden existir en función de una multiplicidad de puntos de resistencia”, lo que para Deleuze (*ibíd.*) y recuérdese a Colson, testimonia de un potencial que excede al diagrama. Es decir: no se deja agotar por el diagrama, lo que equivale a decir: la dominación nunca puede ser total. Lo que por su parte hace que el diagrama (emisión particular de puntos o afectos) del poder esté en perpetua mutación, y que cuando los puntos de resistencia “se globalicen, habrá derrumbamiento del diagrama en provecho de un nuevo diagrama” (*ibíd.*: 208). Alternativamente, Deleuze dice que, siempre nos encontramos entre dos o más diagramas, por ejemplo: de alianza, soberanía, disciplina o control, dando entender más bien que hay tanto mezclas como un proceso y movimiento históricos entre los diagramas.

En fin, parafraseando a Deleuze (*ibíd.*: 146), el desafío en relación a la crítica de los procesos de organización de la anarquía durante el trascurso de esta tesis, consiste en intentar responder prácticamente a la pregunta de ¿cómo se actualiza una insurrección callejera, molecular, difusa y difícilmente prevista y localizable y los momentos cuando todo es posible, es decir, cuando “de repente las cosas ya no sean percibidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, clasificadas y sabidas de la misma manera” (Foucault *apud.* Deleuze, 2016: 111). Es decir: ya sean negaciones, creaciones o poder como tal, ¿cómo es que lo infinitesimal, fluido, evanescente y fugitivo deviene o se canaliza en una forma que fije la materia-sujeto y finalice o institucionalice la función-organizar? Forma que por sí misma no necesariamente domina pero que potencialmente dé al poder el medio de reproducirse; es decir, cuando se estratifica, deviene fijo y estable (Deleuze *ibíd.*: 142); deviene en una forma de organización de negaciones y creaciones que domina.

Con el posanarquista Hakim Bey (1991), autor de las zonas temporalmente autónomas, se puede hacer el mismo razonamiento expresado hasta aquí —que descentraliza el poder y pluraliza la realidad de las luchas y sus resultados inesperados que brotan desde lo subterráneo— y llevarlo hasta sus últimas consecuencias y relevancias contemporáneas y emancipadoras. Se trata de la posibilidad de resucitar la visión de Fourier como una poética de la vida, que suele sintonizar con el anarquismo mismo, pero en el contexto de federalismo proudhoniano visto a través de la lente de la nomadología de Deleuze y Guattari (Day, 2016: 220). En palabras de Bey (*apud.* Day, 2016: 221), estaríamos hablando de un:

“[...] federalismo basado en particularidades no hegemónicas en una mutualidad nomadológica o rizomática de solidaridades sinérgicas [...] en contraste desde siempre con la monocultura de la uniformidad y de la separación. La reacción contemporánea palidecerá ante la idea de la interpermeabilidad, la porosidad, la solidaridad, la convivencialidad, la presencia y la complementariedad y armoniosa resonancia de la diversidad revolucionaria”.

Hablando de rizomas, cabe explicitar que lejos de armonía y certezas, más bien implican tanto conexiones como rupturas, multiplicidades y caos fértil. Deleuze (1977) al respecto explica que “un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según esta o aquella de sus líneas, y según otras”. Como la anarquía y vida, y se espera que la insurrección, “es imposible acabar con las hormigas, puesto que forman un rizoma animal que, aunque se destruya en su mayor parte, no cesa de reconstituirse” (*ibíd.*). Todo rizoma, y luchas anarquistas, comprenden “líneas de segmentaridad según las cuales está estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuido, etc.; pero también líneas de desterritorialización según las cuales se escapa sin cesar. Hay ruptura en el rizoma cada vez que de las líneas segmentarias surge bruscamente una línea de fuga, que también forma parte del rizoma. Esas líneas remiten constantemente unas a otras” (*ibíd.*). De esta manera, rizoma es pensamiento y experiencia de crecimiento, para muchos escritores anarquistas o afines, es resistencia y rebelión (*cfr.* Lagalisse, 2016), que Deleuze (1977) contrasta con un árbol que funciona como aparato entero que ha sido sembrado en el pensar —aquí también en el rebelar— para hacerlo ir en una línea recta y producir ideas correctas. Además, hay todo tipo de características en un árbol: hay un punto de origen (raíz), semilla o centro (de poder y la historia); es una máquina binaria o un principio de dicotomía perpetuamente dividido y reproducido echando ramas y raíces que son sus puntos de arborescencia, que, según se dice debemos seguir (*ibíd.*).

En lo concreto de las luchas, para Gordon (2008: 14) podemos observar el rizoma en el movimiento anticapitalista contemporáneo. Lo describe como “una red descentralizada y global de comunicación, coordinación y apoyo mutuo, entre un sinnúmero de nodos autónomos de lucha social, sin membrecía formal, en absoluto, ni fronteras fijas. Se trata de un modelo reticular de la organización comparado con el mismo rizoma [...] [basado] en principios de conexión, heterogeneidad, multiplicidad y no linealidad”. Para Nail (2012) encontramos este modo de organizar la emancipación en los, las y loas zapatistas del sur de México ¡que no son anarquistas!, aquí rechazamos el “anarquismo realmente existente” (Robinson y Tormey, 2012) en los pueblos originarios u otros, sin que lo asuman como suyo y que le den un significado propio. Rizoma zapatista, en tanto sus prácticas comunitarias autogestionadas, sin patrones, pues crean “estructuras y dispositivos que establecen un contacto totalmente diferente: un tipo de autodirección o auto-organización de un conjunto de problemas que no tienen un punto central que ordene elementos, metidos en una cuadrícula de control o establezca una agenda, sino al contrario, permita muchos procesos singulares para intentar una revelación rizomática” (Guattari *apud*. Nail, 2012: 141).

Lejos del árbol, Gordon (2008: 46) habla de dominación, que no obstante muchas veces, quizás siempre, permanece o reaparece en el interior de las mismas organizaciones y luchas en cuestión o de las luchas anarquistas de esta tesis, que hace su vigilancia cada vez más necesaria. De hecho, Deleuze y Guattari (*apud*. Day, 2016: 231) explican que “si se trata de mostrar que también los rizomas poseen un carácter autoritario, una jerarquía, que son incluso más rígidos, muy bien: pues no existe dualismo ontológico entre lo que es bueno [rizoma y descentralización] y lo que es malo [árbol y centralización]”. Asimismo, en esta tesis, en los procesos de la (re) organización insurrecta de la anarquía y las vidas negadas, “se produce una ruptura” en la dominación “se traza una línea de fuga”, reiteremos, movimiento otro que ya no vaya de un punto de poder a otro en la red poder, pero siempre:

“[...] existe el riesgo de que reaparezcan en ella organizaciones que re-estratifican el conjunto, formaciones que devuelven el poder a un signifiante [o forma estable], atribuciones que reconstituyen un sujeto (materia fijada): todo lo que se quiera, desde resurgimientos edípicos hasta concreciones fascistas. Los grupos y los individuos contienen micro fascismos que siempre están dispuestos a cristalizar. Lo bueno y lo malo sólo pueden ser el producto de una selección activa y temporal” (Deleuze y Guattari, 2004: 15).

Puede que coexistan árbol y rizoma. En el caso zapatista, por ejemplo, la existencia fundacional del mismo movimiento de árbol/columna vertebral de autoridad más o menos incuestionable, así como jerarquía del ejército guerrillero EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), entre otras dimensiones más rizomáticas del mismo que acabamos de señalar. Quizás las dos expresiones de vida, crecimiento y organización revolucionaria: árbol y rizoma, están en este caso en equilibrio inestable y cambiante en sentido de la dialéctica de Proudhon. El aspecto militar, o milicia popular, es una concentración del poder revolucionario en un punto, en el caso del EZLN, lo entendemos con Proudhon como la parte que éste ha decidido para preservar la autoridad. El Zapatismo, que como las liliáceas en los experimentos botánicos de Lagalisie (2017: 152) —quién reflexiona sobre la reproducción de mecanismos y relaciones de poder dominantes en colectivos anarquistas, así como en la escena mundial anarquista elitista de salto de una cumbre a otra— subsisten mejor en compañía de cierto tipo de árboles. De la misma manera que el rizoma zapatista de las bases de apoyo y los caracoles se haría destructible por el poder estatal —otro tipo de árbol— de captura, sin las armas, la jerarquía y autoridad del EZLN. Lo mismo pasa con las “liliáceas con rizomas rotos que quizás simplemente mueran. Especialmente si se encuentran abandonadas en una bolsa de plástico en una banqueta, que se sabe que han hecho los y las compañeros de cuarto anarco-hippie-guerrilla amantes de la jardinería” de Lagalisie (*ibíd.*).

En resumen, en las dos últimas secciones he argumentado que Proudhon —al plantear el poder tanto como polo de disputa como multiplicidad—, no estaba lejos de las tesis *pos* anarquistas del poder: ésta en todas las partes (*everywhere*), plural, contingente pero interconectado (Koch, 2011, sin saber de Proudhon). Además, al sugerir que la dominación se tenía que entender como totalidad abierta, diremos que Proudhon realmente es el primer posanarquista —Morris (2014) ha dicho que era Kropotkin—¹⁴ que rechazó tanto una “instancia [o punto que atacar] única reparadora de los problemas sociales” (Capi Vidal, 2014), así como una idea de la existencia de un antagonismo fundamental (centro) alguno y el subsecuente tarea reproductora de hegemonía: “localizar cada forma de poder en una fuente única”

¹⁴ Tomando Kropotkin como referencia, a Morris (2014: 173-187) le interesan seis afirmaciones que suelen hacer los pos anarquistas a partir de los noventas, según él todas falsas: 1) que los anarquistas tempranos eran de manera simple y estrecha anti-estadistas, por lo que fracasaron en reconocer y desafiar a las otras formas del poder y opresión; 2) que los anarquistas consideraban al poder solamente como coercitivo, sin reconocer que es también productivo; 3) que los anarquistas mantenían una noción cartesiana de la subjetividad humana o una concepción esencialista de la naturaleza humana, que tomaron como fija, inmutable y esencialmente benigna; 4) que los anarquistas viejos se obsesionaban por el poder de los obreros y de la lucha de clases, por lo que carecían de alguna sensibilidad ecológica; 5) que los anarquistas abrazaron de manera ciega al proyecto de la Ilustración y aclamaban la razón, el progreso, el humanismo y la ciencia, descuidando la cultura, la poesía, las artes, las emociones y la imaginación; 6) que los viejos anarquistas eran radicales ideológicos, en la manera en que explícitamente marcaron sus fines y los principios éticos y políticos que guiaron sus acciones.

(Cohn, 2019: 8). Y en cuanto a las luchas, en este sentido, la consecuencia concreta de este tipo de razonamiento en torno a las fuerzas autónomas pero interrelacionadas, en lugar de resolver dialécticamente y necesariamente (como decíamos arriba), o ahora “trascender diferencias [...] o reducir todas las luchas a una categoría [identitaria] única (clase, género, raza, ecología etc.) [...] las fuerzas dedicadas en las luchas sociales pueden vincularse una con la otra” (Cohn, 2019: 7-8); por decirlo de alguna manera en constelaciones, en federaciones rizomáticas, en ambos casos en una “unidad extraña que únicamente puede caracterizar lo múltiple” (Deleuze *apud.* Colson, 2019).

En fin, de las calles y barricadas insurrectas y apoyo mutuo obrero y artesano, Proudhon nos ha posibilitado disolver el poder y pensar y hacer autogestión obrera y cooperativas para “destruir el predominio del capital sobre el trabajo” (2011j: 201); afirmar un devenir de las luchas, en tanto “fuerzas concretas y vivas en estado de flujo, que pueden desaparecer y volver a surgir en otras formas, cambiar la naturaleza, ser absorbidas, dominar otras fuerzas o ser dominadas por ellas, en un movimiento incesante de transformación en el que nunca se establece nada y de manera definitivo” (Colson, 2004: 19). Y si vemos esto respecto a la historia y el mundo como tal (abajo el universo), si para Proudhon las luchas, y ahora, “si la sociedad no tiene centro, su circunferencia está ‘en todas partes’; si la historia no tenía Telos trascendente y las relaciones de fuerza estaban en el corazón del orden social; si las racionalizaciones de la justicia siguieron y legitimaron las transformaciones en estas relaciones de fuerza; entonces no hay órdenes trascendentes en absoluto. La anarquía está en el corazón de la historia y la sociedad” (Prichard, 2013: 4).

1.2 Dialéctica destructiva y el poder en Bakunin

¿Qué luchas, qué subjetividades, qué saberes? Dada la sed de Mijaíl Bakunin (1814-1876) de destrucción para que aparezcan elementos vivientes y nuevos, por ejemplo: la lucha ludita y otra noche, otra insurrección y otro modo de organizar negaciones. La del 12 de abril de 1811 cuando aquellos destructores ingleses de máquinas frente a “la violencia técnica de las fábricas”, cuestionan “los símbolos de la nueva economía política [...] la concentración en fábricas urbanas, maquinaria imposible de adquirir por las comunidades” (Ferrer, 2004: 86-87). Sin líderes entre ellos, Ned Ludd siendo una creación simbólica de los luditas, al igual que los himnos de lucha, serán apoyados por la población, sin organización centralizada ni manuales primordiales, pero tampoco tan espontáneamente. Es que, en aquel entonces, las insurrecciones de esta tesis y lo muestra Bakunin, “ninguna sublevación

‘espontánea’, ninguna huelga ‘salvaje’, ningún ‘estallido’ de violencia popular salta de un repollo. Lleva años de incubación, generaciones transmitiéndose una herencia de maltrato, poblaciones enteras macerando saberes de resistencia: a veces, siglos enteros se vierten en un solo día” (*ibíd.*: 84).

Dedicando en acción directa (no mediada por un poder ajeno) que Ferrer (*ibíd.*) llama logística de urgencia, además de la presencia de las sectas obreras clandestinas, su modo de organización consiste en un “sistema de delegados y de correos humanos que recorrían los cuatro condados, juramentos secretos de lealtad, técnicas de camuflaje, centinelas, organizadores de robo de armas en el campamento enemigo, pintadas en las paredes” (*ibíd.*: 84-85). Perseguidos por un ejército de 10 mil hombres, criminalizados y amenazados de muerte por destruir máquinas (*Framebreaking Bill* de 1812), para Ferrer (*ibíd.*: 89), se da con ello “el parto simbólico del capitalismo”, en la medida en que la máquina (cosa) se volvió más importante que la vida humana (sujeto). En otras palabras, “una consecuencia inevitable de la rebelión fue un mayor ensamblaje entre grandes industriales y la administración estatal” (*ibíd.*). Pero no querían conquistar el poder político, ni destruir la tecnología como tal, sino en medio de otra crisis¹⁵ y la represión estatal que ésta conlleva, más bien “desviar la dinámica de la industrialización acelerada [...] que representaba un daño moral [a lo] común” (*ibíd.*: 84-6). Misión difícilmente alcanzable, los dos años de lucha social violenta, además de las mil máquinas destruidas, dejaron un saldo de quince luditas muertos, otros deportados a Australia, otros más volviéndose organizadores de los primeros sindicatos (*ibíd.*).

Al brutalizar la dominación capitalista y estatal, no es casual que en algunas subjetividades rebeldes se hayan agudizado también sus negaciones, en este capítulo destructivas de lo que nos niega, por ejemplo, sus máquinas deshumanizadoras como acabamos de ver (diría Proudhon vueltas contra nosotros). Por otro lado, lo que profundamente influenciará al anarquismo de Bakunin es el rechazo temprano de la vía electoral y la conquista del poder político para cambiar el mundo entre los y las obreras francesas y belgas. Por ejemplo, el caso de la *Asociación Internacional* de sociedades nacionales revolucionarias, fruto del encuentro entre el *Comité Internacional* en Inglaterra y los delegados franceses en abril de 1856. Más específicamente, su división entre los anti-autoritarios (o anarquistas) seguidores de Proudhon y republicanos que favorecerán una organización centralizada. Asimismo, el hecho de que

¹⁵ “Hacia 1810, el alza de precios, la pérdida de mercados a causa de la guerra y un complot de los nuevos industriales y de los distribuidores de productos textiles de Londres para que éstos no compren mercadería a los talleres de las pequeñas aldeas textiles encendió la mecha. Por otra parte, las reuniones políticas y la libertad de letra impresa habían sido prohibidas con la excusa de la guerra contra Napoleón, y la ley prohibía emigrar a los tejedores, aunque se estuvieran muriendo de hambre: Inglaterra no debía entregar su *expertise* al mundo” (*ibíd.*: 84-5).

ya ponen a prueba la elección de candidatos obreros en 1863, contrario a la acción directa abstencionista activa apoyada por Proudhon, a través de la cual se echó a perder con sus 4,556 votos (a la vez logrando relajar las leyes anti-sindicales), reciben nada más un puñado de votos: 424 (Graham, 2005: 59-62).

En 1861 Bakunin logra escapar de Siberia donde lo había deportado el Zar, después de una década de estar preso por la movilización generalizada en Europa durante y después de las revoluciones de 1848, en que él había levantado barricadas. Posteriormente Bakunin intenta unirse al movimiento de liberación nacional polaco, pero sin éxito, después de que pierde las esperanzas por dichas luchas paneslavistas. En 1864, después de conocer a Proudhon en París, va a Italia e intenta incitar al movimiento masónico a la revolución y que siga a sus fraternidades unidas por un programa y causa comunes, esperando que éstas puedan inspirar a los movimientos revolucionarios europeos en general. Después de haber visitado a Marx en Londres regresa el mismo año a Italia. Entrega a Garibaldi una copia de *Inaugural Address* y las *Reglas Provisionales* de la Internacional, como le ha pedido Marx, a la vez que sigue su trabajo que da origen a la participación activa de sus asociados italianos en la Primera Internacional. A finales del mismo año en Italia estallan revueltas campesinas espontáneas contra impuestos punitivos por uso de los molinos. Los campesinos toman por asalto los ayuntamientos, queman los archivos oficiales y destruyen las máquinas que mueven los molinos. De estas y otras luchas más en el medio rural Bakunin y sus asociados se convencen del potencial revolucionario del campesinado. Finalmente, en ese año empieza a traducir *El Capital* de Marx al ruso, trabajo que por mentalidad y actitud insurrectas más que de escritorio o biblioteca, nunca termina.¹⁶

La insistencia de Proudhon en la libertad recíproca de las fuerzas, la descentralización del poder y la organización federal que brotará desde abajo, apoya a entender la obsesión de Bakunin por la autonomía y también de la libertad de todas las partes que configuran en ese entonces la Primera Internacional, creada en 1864. No acepta con los delegados franceses la nueva redacción de las reglas provisionales, debido a que el texto queda así: la emancipación económica de las clases trabajadoras, el gran fin al que cada momento político debe ser tan subordinado como un medio. Aunque compartan

¹⁶ En cuanto Marx y sobre Proudhon, Bakunin (1870) opina que “como pensador [Marx], está en el buen camino. Ha establecido como principio que todas las evoluciones jurídicas en la historia no son las causas sino los efectos de las evoluciones económicas. Es éste un grande y fecundo pensamiento que no ha inventado absolutamente nada: ha sido entrevisto, expresado en parte por muchos otros antes que él; pero, en fin, a él le pertenece el honor de haberlo establecido sólidamente y de haberlo planteado como base de todo su sistema económico. Por otra parte, Proudhon había comprendido y sentido la libertad mucho más que él. Proudhon, cuando no hacía doctrina o metafísica, tenía el instinto del revolucionario: adoraba a Satanás y proclamaba la ANARQUÍA. Es muy posible que Marx pueda elevarse teóricamente a un sistema todavía más racional de la libertad que Proudhon, pero carece del instinto de la libertad: es de pies a cabeza un autoritario”.

dicho fin, reafirman el rechazo anarquista de separar los medios de los fines; es decir, para Bakunin y sus compañeros, la organización interna de la Internacional tiene que aspirar a prefigurar la sociedad del futuro que contemplan. De ahí que tiene sentido el recuerdo de Bakunin sobre la creación de la Alianza de Democracia Socialista en 1868 con miembros en Italia, Francia y Suiza, que la Alianza aconseja a los trabajadores de que la verdadera emancipación proviene de la política negativa (Bakunin *apud*. Dolgoff, 1971: 289). O bien, como introduce en su discusión en torno a la Comuna de París: “la organización y desarrollo del poder social antipolítico” (*ibíd.*: 263), destructivo de todo poder político, y que para esto será necesario unir las fuerzas dispersas del proletariado en una organización internacional.

Estos entendimientos de poder como negación destructiva de todas las mediaciones estatistas de lucha de clases, insinúan ya la reflexionen en torno, contra y más allá de Proudhon, tanto crítico como constructivo. Cabe repetir, tanto las discontinuidades y rupturas como continuidades y desarrollos—preservar aspectos para los anarquismos que vienen— conciernen a las dialécticas en sus dos periodos (tríadica y abierta y pluralista) y consecuentemente el entendimiento del poder.

En primer sentido de discontinuidad y ruptura en relación con los planteamientos, digamos demasiado abiertos y pluralistas de Proudhon, y el hecho que decide preservar autoridad en el ámbito doméstico de la familia patriarcal, podemos citar la carta que Joseph Déjacque (1821-1864) manda a Proudhon a propósito del ataque de éste a la luchadora por los derechos de las mujeres Jenny d’Héricourt (1809-1875). Déjacque (1857) pregunta de Proudhon: “¿qué es el hombre? —Nada. ¿Qué es la mujer? —Nada. ¿Qué es el ser humano? —Todo”. Déjacque continua (1857), a la vez que cuestiona al anarquismo de Proudhon como tal, al decirle que “deja de llamarte anarquista, o sé claramente anarquista [...porque] todos, sin distinción, no son menos seres humanos y deben ser igualmente libres para moverse en los círculos de sus atracciones mutuas, libres para producir y consumir, sin autoridad parental, matrimonial o gubernamental, sin ningún tipo de normativa legal que los reprima o les impida”.

Es más, niega tanto la autoridad minimizada en ámbito doméstico, restringida, como equilibrada con la libertad; tanto la propiedad desprovista de los caracteres que son hostiles para la sociabilidad (y equilibrado con el comunismo), como la coexistencia del capital y trabajo en una persona o colectividad. De modo que nos introduce tanto una posición más radical frente al poder, como anticipación del comunismo anarquista. Es evidente el regaño de Déjacque (1857) a su maestro Proudhon.

“Sé entonces francamente un anarquista entero y no un cuarto anarquista, un octavo anarquista, o un dieciseisavo anarquista. Ve más allá de la abolición del contrato a la abolición no sólo de la espada y del capital, sino también de la propiedad y de la autoridad en todas sus formas. Entonces habrás llegado a la comunidad anarquista; es decir, el estado social donde cada uno es libre de producir o consumir de acuerdo con su voluntad o su fantasía sin controlar o ser controlado por cualquier otra persona [...] No es el producto de su trabajo al que el trabajador tiene derecho, sino a la satisfacción de sus necesidades, cualquiera que sea su naturaleza”

En otras palabras, a diferencia de Proudhon, a quien no hay “pura destrucción o pura construcción: no hay más que transformación; destrucción es construcción y construcción es destrucción” (D’Auria, 2007: 114), argumento que al plantear Déjacque la posibilidad de abolición de la autoridad en todas sus formas; es decir, una negación total de la misma, envuelve un cambio en la concepción de dialéctica. Presente de tal manera en Déjacque, argumento que es el joven hegeliano de izquierda Bakunin en Berlín al inicio de los 1840 que de manera más lúcida formula una dialéctica alternativa. Dicho de paso, es solamente después, al conocer a Proudhon en París, que podemos ver cómo también Bakunin llega a aceptar matices en torno a su anarquismo y entendimiento del poder. En otras palabras, es un encuentro que lo lleva a Bakunin (*apud.* Maximoff, 1953) hasta afirmar, y Proudhon lo hubiera celebrado, que su anarquismo realmente se trata de “proudhonismo, desarrollado extensamente y llevado a sus últimas conclusiones y aceptado hoy por el proletariado de los países latinos”.

Bakunin redacta durante su corto periodo en Berlín igualmente un texto corto que llama la *Reacción en Alemania* (1842), en el cual encontramos dicha dialéctica diferente a la de Proudhon. Para mí, destructiva de todo lo que nos niega sin síntesis que abre espacio y tiempo para algo así como un nuevo comienzo para formas de vida sin dominación. Entendida con Corrêa (2019: 145) como movimiento negativo, al que añadimos, en sentido destructivo, tiene este carácter debido a que el principio revolucionario, que llama libertad o Democracia —o la comuna (de París) más abajo—, existe únicamente como “la negación de la realidad prevalente” (Bakunin, 1842). Más específicamente, de la realidad de la dominación, que Bakunin nombra políticamente conservador y filosóficamente Positiva (*ibíd.*). Así como Proudhon crítico, Bakunin da primacía al lado subversivo de la dialéctica; es decir, lo negativo que lo positivo despierta su sueño (*ibíd.*), los dos principios conformando una contradicción que Corrêa (2019: 145) llama una totalidad relacional. Rechaza la dialéctica de izquierda o de Marx que incluye una etapa de preservación mediada o sublación (McLaughlin, 2002: 114), de poder centralizado y totalizante, que más tarde reprocharán también los y las insurgentes griegos. Para Bakunin, la sublación

le roba a su dialéctica su negatividad y vitalidad esenciales, la compromete y subestima su fuerza (*ibíd.*: 50). En el peor de los casos, reduciría la negación en revolución política, en la oposición al gobierno o simple cambio constitucional o político-económico (Bakunin, 1842). En su lugar, Bakunin (*ibíd.*) busca “una transformación total de la condición mundial”, insistiendo que la negación o lo Negativo tampoco puedan preservarse como la realidad viva; es decir, aunque en el aquí y ahora (tiempo “presente”), no pueden existir “de manera independiente en su abundancia afirmativa, sino solamente como la negación de lo Positivo”. De modo que “en su estado maligno [“fuera de su principio que se concibe casi totalmente negativo”], al igual que lo Positivo, tiene que ser destruido[s]”. En otras palabras, se requiere una “[auto] transformación cualitativa [también de lo negativo] para que de su base libre pueda nuevamente brotar un nuevo estado [de cosas], como su propia plenitud viva” (*ibíd.*).

En otras palabras, caracterizar la dialéctica de Bakunin como *destruktiva*¹⁷ se debe por un lado al hecho de que “el tercer principio, la libertad está presente, o bien existe como la antítesis, por lo que su dialéctica incluye solamente dos principios, sin un tercer superior y distinto” (McLaughlin, 2002: 49). Es decir, como en Proudhon constructivo (sin embargo, en otro sentido), la dialéctica de Bakunin no es triádica, añade el mismo autor (*ibíd.*: 55-56), ya que el primer momento “es lo que es, el estado de cosas en su positividad” y el segundo momento, entonces, “es lo que no es, lo que lo positivo no es”. Este es el “momento negativo” que le devela o posibilita a Bakunin a pensar “lo que podría o aún debería ser en lo que es, si fuera actualizado” (*ibíd.*). Por el otro, es debido a que lo negativo mismo “es dependiente de lo que es [dominación que lo despierta] mientras existe sólo para destruir tanto lo que es como sí mismo en su dependencia” (*ibíd.*). Así concebida la disposición de lo negativo en la dialéctica de Bakunin, “no hay momento de regreso ya que no hay nada más qué regresar que lo positivo lo que implica reacción, o la negación de la dialéctica en su negatividad esencial”. Esto es, lo positivo que vuelva a negarnos, en esta tesis el resto olvidado o exceso de poder que nos atormenta, y despertar en nosotros negatividad reflexiva y practica más radical. Reiteramos con el mismo autor (*ibíd.*), la dialéctica destructiva de Bakunin no incluye un “tercer momento [síntesis]”, ya que “la finalización [y, de hecho, para mí el fin mismo] de la dialéctica es la finalización del segundo momento”.

¹⁷ Dada el énfasis en la destrucción que atraviesa toda la obra de Bakunin, he decidido llamar su dialéctica como destructiva, a diferencia de McLaughlin (2002) y otros (Newman 2001 y Correa 2019) que la nombran como negativa, así como para evitar su confusión con la dialectica negativa de Adorno (que los autores mencionados no retoman), cuya consideración y relación con Bakunin, al superar el alcance del presente escrito, lo dejamos para otro momento.

De ahí que encontramos la base para otra tendencia del anarquismo. No tanto en el sentido de que “en la oposición, en la contradicción, el lado negativo, el que pone la dialéctica en movimiento [sea] más fundamental que el lado positivo” (Velasco Criado, 1993: 17), que vimos también en el Proudhon crítico. Más bien, es en relación al Proudhon constructivo, ya que para Bakunin “la significación total y la fuerza irresistible de lo negativo, en lugar de buscar un equilibrio entre opuestos, es destruir el positivo” (*ibíd.*). Y de ahí que no sea coincidencia que Proudhon (*apud.* Velasco Criado, 1996:18) haya llegado a considerar a Bakunin como “el monstruo de la dialéctica”. Debido a lo que Velasco Criado (1996: 18) llama su “hipóstasis [...] de la negatividad, que le llevaría a radicalizarse en la apología de la destrucción de las mediaciones institucionales o de las realidades absolutas”. Es decir, su descubrimiento del principio de la negación en Hegel y la dialéctica destructiva que formula a diferencia de éste, lleva a Bakunin a la filosofía de la práctica insurreccional. En otras palabras, emerge una existencia revolucionaria (Voegelin *apud.* McLaughlin, 2002: 58), una vida de acción, pues no sólo lleva a sus últimas consecuencias el sistema hegeliano y formula una filosofía de acción, sino que la realiza (Abufom Silva, 2013: 217).¹⁸

Y es debido a que Bakunin no plantea determinar más que lo que llama condiciones negativas derivadas de “la crítica rigurosa de la sociedad existente” (*apud.* McLaughlin, 2002: 31), las que latentemente y potencialmente destruyan todo lo que nos domina, podemos comprender que la anarquía misma Bakunin (2005b) la entiende como posición negativa, y diríamos que en sentido destructiva. Como consecuencia, así como Proudhon, no obstante, llegando a otra conclusión, Bakunin considera “reaccionario plantear de manera especulativa cualquier visión futurista” (*apud.* McLaughlin, 2002: 31), esa que reproducirá lo Positivo que domine la plenitud de las posibilidades de vida. Es decir, desde joven hasta su último texto *Estatismo y Anarquía* de 1873, Bakunin (2005b) no acepta plantear la ética de “la forma [dada la diversidad que despliega contra lo homogéneo, se trata de formas en plural] que tomará la vida social en el futuro”. Reiteramos, es una posición destructiva en su negación creativa, como

¹⁸ Dice Bakunin (1842) al respecto que “Hegel está parado en la cumbre del entendimiento teórico, y como tal ha superado la teoría [...] ya que el fin de la teoría es a la vez el comienzo de algo distinto, es decir, su antítesis. Es por esta razón que Hegel ha postulado un mundo nuevo, práctico, que se lleva a su finalización, no por una aplicación y difusión formales de las teorías ya elaboradas, sino sólo mediante un acto original del Espíritu práctico y autónomo, es decir, el Espíritu práctico-revolucionario”. Y Bakunin estaría de acuerdo con Ferrer (2004: 18) de que “es la plasticidad de teoría y praxis y, consecuentemente, una variedad notable de su flora y fauna. La dosis de libertad de que disfrutaron en relación con los modos de subjetivación que les correspondieron se desprende de esta condición. La libertad era 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’. De modo que, a los efectos prácticos, el anarquismo no constituyó un modo de pensar la sociedad de la dominación sino una forma de existencia contra la dominación, por lo que su despliegue no dependió de una idea o una técnica sino de su articulación con prácticas sociales que necesariamente eran preexistentes a las doctrinas libertarias”.

demuestra su declaración famosa con la que termina su texto temprano en cuestión (1842). Esto es, “así pues, confiemos al Espíritu que destruye y aniquila sólo por ser la fuente inconmensurable y eterna de toda la vida. La pasión [o deseo] por la destrucción”, de acuerdo con McLaughlin (2002: 29) “una pasión revolucionaria, el lado negativo de la democracia, la [anti-] política de la revolución”. Es “una pasión [o deseo] creativa” (Bakunin, 1842), con McLaughlin (2002: 29) “la pasión afirmativa para orden democrática” y libre, lo cual para Bakunin (1842) significa “la igualdad que se realiza en libertad”. En fin, sostenemos que Bakunin preserva este tipo de razonamiento negativo y destructivo hasta los finales de su vida, como lo manifiesta en 1873 (*apud.* Dolgoff, 1971: 334): este impulso destructivo o “esta pasión negativa, en verdad, está lejos de ser suficiente para alcanzar las alturas de la causa revolucionaria”, aun así, sin ella, “la revolución sería imposible. La revolución requiere una destrucción extensa y generalizada, una destrucción fecunda y renovadora, ya que de esta manera y sólo así nacen nuevos mundos”.

Encontrándonos en este sentido ya con Bakunin inmerso en el naturalismo de su tiempo, cabe profundizar brevemente en lo que llama (2005b: 132-135) método popular frente al método abstracto. Aun así, lamentando Bakunin (1868a: 36) la necesidad de “especulaciones filosóficas sobre la naturaleza del ser”, este planteamiento se debe a su reflexión en torno al sistema mundo y la naturaleza. En lugar de “suma de todas las cosas que tienen existencia real” (Bakunin *apud.* Maximoff, 1953: 30), su pensar dialéctico hace que Bakunin busque movimiento y transformación. Es decir, “las cosas que existen hoy no existirán mañana. Mañana no desaparecerán, pero estarán completamente transformadas” (*ibíd.*). Para acercarse más a la verdad, dice que “la naturaleza es la suma de las transformaciones efectivas de las cosas que se producen y que se producirán incesantemente dentro de su seno” (*ibíd.*). En otras palabras, es una posición heraclítea del mundo como “flujo constante, desprovisto de objetos sólidos” (Grubacic, 2016: VII). Pero aún si Bakunin (2005b: 133) se vea obligado a abrir el camino de producción de conocimientos desde el “hecho real al pensamiento que lo abarca, que lo expresa y que, por consiguiente, lo explica” sigue negando las certezas de ya mencionada filosofía Positiva de la Reacción (políticamente conservador), basada en hechos sociales o naturales clasificables y los conceptos que pretenden perfectamente captarlos, sin el arriba mencionado resto o exceso de contingencia o alteridad complementaria. En sus propias palabras, si bien la ciencia “abarca el pensar en la realidad [...] no la propia realidad; es pensar en [y con] la vida, no la propia vida. Ése es su único límite realmente insuperable” (*apud.* Thorpe & Welsh, 2008). Decisivamente, añade que si bien “tal abstracción [es] necesaria para generar conocimiento [como pensadores dialécticos] no debemos caer en el error de

pensar que nuestros modelos abstractos de la realidad pueden llegar a capturar la complejidad de la propia realidad por entero” (*ibíd.*). En diálogo con Velasco Criado (1993: 58), esto se debe a que Bakunin concibe la vida, así como las luchas fugitivas; es decir, se niegan a ser reducidas a “abstracciones legales, por muy científicas que éstas se llamen”. Como también dice el mismo autor (*ibíd.*: 38-9): “si hay alguna obsesión en Bakunin, es la de huir de la abstracción, pero no renunciando al concepto, sino realizando el eterno viaje hegeliano a la cosa misma [...] a la realidad viva, a la realidad real”.

De ahí que Bakunin (2005b: 133) puede pensar en y realizar el método popular, tanto en sentido de producción de conocimientos como rebeldía que parta “de vida al pensar [...] no del pensar a la vida”. Rechaza el camino de los revolucionarios que llama metafísicos y su método abstracto, quienes “han creado un ideal de organización social en la cual, como moderno Procusto [*Prokroustês*: avasallador y controlador], quieren encerrar, cueste lo que cueste, la vida de las generaciones futuras” (*ibíd.*). Recapitula Bakunin (*apud.* Velasco Criado, 1993: 72, énfasis en el original), contra la síntesis-arché ni más ni menos que:

“[...] la negación apasionada, teológicamente personificada en la grande y noble figura de Satán, he aquí el verdadero emancipador práctico del género humano. En cada época de la historia Dios es la resultante de todas las obras humanas de los siglos pasados, encarnada en el conjunto de instituciones religiosas, políticas, jurídicas, económicas y sociales, que forman el orden oficialmente establecido, y resumida en una síntesis teológica y metafísica, cuya pretensión es siempre imponerse a las generaciones vivientes como un ideal absoluto. Y Satán es la rebelión de la vida social, lo mismo colectiva que individual, que se hace tanto más poderosa, más amplia, cuando más se desarrolla en contra de la insolente petrificación de dicho ideal y en contra de la mezquindad de dicho orden”.

En resumen, el pensamiento del Bakunin maduro confirma el postulado dialéctico antes mencionado que hay algo de alteridad complementaria desintegrante en las cosas, en el mundo y la realidad viva, y en nosotros mismos. Se fugan; es decir, niegan su integración o captura al interior de la abstracción del concepto, identidad o rol social. Es decir, fuga de la dominación, en tanto su pretensión de totalidad en que el imperio del *Uno* e ideal absoluto subsuma y controle lo múltiple de las fuerzas de vida y rebeldía.

Habiendo expuesto la posición negativa y destructiva (anarquía) y entendimiento de vida fugitiva de dominación, basada en una concepción original de la dialéctica, por decirlo de alguna manera,

insurreccional que abre espacio y tiempo para algo totalmente diferente a las condiciones y relaciones de dominación, queda aún la tarea de indagar en el entendimiento de Bakunin sobre el poder. Ambos, que posteriormente informarán tanto su crítica a los comunistas autoritarios como su concepción de revolución.

En cuanto a su entendimiento del poder es útil otro diálogo con Foucault. Probar con Bakunin el argumento de Foucault de que en la historia del anarquismo existe un (a) “anarquista radical [...] que tiene un profundo odio hacia el poder” (Foucault, 1980). Se esperaría entonces un anarquismo (necesariamente una indagación en el poder) muy diferente en Bakunin que en Foucault, este último lo ha expresado así: “no quiero decir que todas las formas de poder sean inaceptables, sino que ningún poder es necesariamente aceptable o inaceptable. Este es anarquismo” (*apud.* Day, 2016: 189). Y Bakunin, según en el planteamiento de Foucault (1980), habrá construido “una mitología del poder como si fuera la bestia del apocalipsis”, misma que con la fuerza de su dialéctica, destruye totalmente todas sus formas. Veamos entonces de qué manera este tipo de argumentación puede ser sostenida y después cómo puede ser refutada, mostrando algunos matices en el entendimiento de Bakunin sobre el poder que lo hace más bien acercarse a las propuestas de Proudhon y por consiguiente a las de Foucault.

En cuanto a la concepción bestial de poder, Bakunin (*apud.* Velasco Criado, 1993: 143) explica que si bien el poder opera en y desde nosotros (postulado de inmanencia), ya no se trata de una facultad positiva y efectiva de cambio y resistencia como en Proudhon, sino un “instinto [“primitivo, carnívoro, completamente bestial y salvaje” y] natural hacia el poder que tiene su origen en la ley básica de la vida, donde todo individuo se ve forzado a mantener una lucha incesante para asegurar su existencia o afirmar sus derechos”. Profundiza en este instinto mediando un recorrido histórico de una relación dinámica y lucha entre libertad y no-libertad (en Proudhon autoridad) desde canibalismo, y que:

“[...] continuó luego a lo largo de los siglos bajo diversas banderas religiosas y pasó, sucesivamente, por todas las formas de esclavitud y servidumbre, humanizándose muy despacio, poco a poco, y pareciendo recaer a veces en el salvajismo primitivo. [Y] actualmente esa lucha tiene lugar bajo el doble aspecto de la explotación del trabajo asalariado, por parte del capital, y de la opresión política, jurídica, civil, militar y policíaca, por el Estado y la Iglesia y por la burocracia estatal; y continúa brotando, dentro de todos los individuos nacidos en la sociedad, el deseo, la necesidad y, a veces, la inevitabilidad de mandar y explotar a las otras personas” (*ibíd.*).

Al plantear Bakunin de tal manera el instinto, necesidad, pasión y deseo de poder peligrosos pero cambiantes y dependientes de un contexto, resulta decisivo “el carácter histórico y emancipatorio de su

materialismo, así como la capacidad dialéctica y creadora de la libertad socialmente determinada” con el otro/a¹⁹; es decir, lejos de “naturalizar este principio, lejos de hipostasiar este demonio [...] la condición de posibilidad de este principio de poder está en la sociedad” (Velasco Criado, 1993: 143). En palabras de Bakunin (*apud.* Velasco Criado, 1993: 144):

“El crecimiento del instinto de poder está determinado por condiciones sociales. E inevitablemente este elemento maldito se encuentra como instinto natural en todo hombre sin excepción alguna. Todos llevamos dentro de nosotros mismos los gérmenes de esta pasión de poder, y todo germen, como sabemos, según una ley básica de la vida se desarrolla y crece siempre que encuentre en su medio condiciones favorables”.

De modo que al transcurrir el tiempo y cambiar las condiciones sociales e históricas el poder va adoptando nuevas formas, por ejemplo, las más “ideales al presentarse como instrumento de razón y siervo de esa abstracción o ficción que se domina el bien público” (*ibíd.*). Es decir, al entrar esta capacidad de mandar en relación con el saber, más específicamente para Bakunin el saber de la ciencia, hace que el poder extienda “su horizonte e intensificará el poder de su acción” (*ibíd.*). Contra la que, plenamente proudhoniano al involucrar textualmente la antinomia en su exposición, Bakunin (2005a: 56 y 59) despliega la “vida contra el gobierno [de los nuevos sacerdotes] de la ciencia. No para destruir la ciencia [...] sino para ponerla en su puesto, de manera que no pueda volver a salir de él”.

En fin, algunas de las razones por las cuales Bakunin (*apud.* Velasco Criado, 1993: 143) llega a sostener que “si hay un demonio en la historia es el principio de poder”, son su inmanencia bestial, su relación estricta con el saber, y dialécticamente hablando, la posible recaída, por lo que su permanencia, reaparición o reproducción en la medida en que lo negamos. Pero antes de llegar a más reflexiones, cabe profundizar en las condiciones capitalistas, un medio por excelencia en que se permanece y reproduce el demonio, el resto o exceso de poder, como dominación.

¹⁹ Bakunin (1871b): “En cuanto a nosotros, que no queremos ni fantasmas ni la nada, sino la realidad humana viviente, reconocemos que el hombre [y la mujer] no puede sentirse y saberse libre —y, por consiguiente, no puede realizar su libertad— más que en medio de hombres [...] No soy libre más que cuando mi personalidad, reflejándose, como en otros tantos espejos, en la conciencia igualmente libre de todos los hombres que me rodean, vuelve a mí reforzada por el reconocimiento de todo el mundo. La libertad de todos, lejos de ser una limitación de la mía, como lo pretenden los individualistas, es al contrario su confirmación, su realización y su extensión infinitas [...]. Pero esa libertad no es posible más que en la igualdad. Si hay un ser humano más libre que yo, me convierto forzosamente en su esclavo, si yo lo soy más que él, él será el mío. Por tanto, la igualdad es una condición absolutamente necesaria de la libertad”.

Al estilo Proudhon, Bakunin (1871a) pregunta en otro corto texto: *El Sistema Capitalista* si “¿es preciso repetir los argumentos irrefutables del socialismo, los argumentos que ningún economista burgués ha conseguido destruir?”, esto es, “¿qué es la propiedad y qué es el capital, bajo su forma actual?” Y responde (*ibíd.*), reiterando también la posición de Proudhon en tanto plantea una relación de poder entre capital y trabajo en la que el primero domina al segundo: “para el capitalista y para el propietario es el poder y el derecho, garantizados y protegidos por el Estado, de vivir sin trabajar [es decir], el poder y el derecho de vivir por el trabajo ajeno, de explotar el trabajo de aquellos que, no teniendo ni propiedad ni capitales, están forzados a vender su fuerza productiva [“única mercancía que posee”]”. El capitalista, como en Proudhon aparece, es el propietario y el soberano, en la medida en que es el “dueño de sus actos y de sus movimientos [del obrero]” (*ibíd.*). Ambos son iguales únicamente por ficción jurídica, es decir, apoyándose en Marx y lo que llama su magnífica obra *El Capital*, el sistema capitalista se basa en la libertad teórica. Es decir, “el obrero tiene siempre derecho [y libertad] de abandonar a su patrón” (*ibíd.*), no obstante, Bakunin vuelve a preguntar: “¿dispone los medios? y si lo abandona, ¿será para comenzar una existencia libre?” Todo contrario, debido a que “toda la vida del obrero no presenta otra cosa que una continuidad desoladora de servidumbre [...] momentáneamente interrumpidas por la libertad acompañada del hambre y por consiguiente una real esclavitud” salarial (*ibíd.*).

Pero más que repetir los planteamientos de Proudhon o profundizar en las tesis de Marx en torno al capital, es importante que Bakunin (1871a) observe una forma de poder que tanto refuerza como sobrepasa la dominación propiamente capitalista: la acumulación del poder administrativo. Se trata de la famosa tercera clase (además de obrera y burguesa), con la cual Bakunin prevé la *Burocracia Roja* (Spannos, 2012: 48). Esto es, “el monopolio de la administración [...] lejos de promover la eficiencia de la producción, al contrario, sólo aumenta el poder y los privilegios de los propietarios y sus gerentes” (Bakunin *apud.* Spannos, 2012: 48). De ahí que nos acerca también a la teoría anarquista del Estado, clasista, pero siempre algo más (*cfr.* Price, 2018). Para confrontar a esta relación de poder que observa en el capitalismo, Bakunin (1871a) recupera las asociaciones cooperativas de su tiempo, hoy cada vez más numerosas, que “han demostrado que los obreros saben y pueden administrar muy bien las empresas industriales [...] por] obreros que [se] eligen en su seno y que reciben la misma retribución que los otros”.

Ahora bien, para Bakunin (*apud.* Day, 2016: 158) las y los anarquistas son ¿enemigos de todo poder? Así Day (*ibíd.*) entiende esto, aunque cite a Bakunin de manera equivocada, pues la frase de Bakunin continúa así: enemigos de todo poder “gubernamental y estatal” (2005b: 136). No obstante, en

la siguiente frase el mismo Bakunin (*ibíd.*) recrea este tipo de confusión al declararse enemigo de toda autoridad, pues leyéndolo de manera cuidadosa ni él mismo puede sostenerlo.

Bakunin no es realmente enemigo de todo poder, su obra incluye diferentes expresiones de poder tanto en su sentido de capacidad relacional, y el polo o celda eléctrica de tendencias opuestas correspondiente a éste, así como el poder como multiplicidad de relaciones de fuerza. Por un lado, está el poder social antipolítico antes señalado —la misma fuente insinúa también un contrapoder revolucionario—, y el “desarrollo pleno de las capacidades [materiales, intelectuales y morales latentes en cada uno de nosotros” (Bakunin *apud.* Dolgoff, 1971: 261). Por el otro, Bakunin al hablar de instrucción integral (1869) nos acerca a Proudhon y su entendimiento del poder como multiplicidad de fuerzas en relación, en el caso de Bakunin influencias, idea que retomaré posteriormente.²⁰ De esta manera, ya sea la instrucción integral, escuela de sindicato, fábrica recuperada o espacio ocupado, para Bakunin (1871a) se busca una organización misma del medio social en que nadie tenga nunca poder de oprimir, sólo de influenciar. Es decir, “dejando a cada uno el más entero goce de su libertad no deje a nadie la posibilidad de elevarse por encima de los demás, ni de dominarlos, de otro modo que por la influencia natural de las cualidades [o capacidades] intelectuales o morales que poseen, sin que esa influencia pueda imponerse nunca como un derecho ni apoyarse en una institución política cualquiera” (*ibíd.*). De ahí podemos afirmar una vigilancia simultánea de Bakunin, en cuanto a este tipo de organizaciones del medio social contra la dominación, del poder como multiplicidad (influencias) y poder como capacidad y sus tendencias opuestas (poder oprimir). Y en cuanto al segundo tipo de entendimiento, tiene razón Velasco Criado (1993: 143) que Bakunin “reconoce, pues, explícitamente esa forma de poder que es imprescindible para entender la libertad, ya que es su condición de posibilidad; esa forma de afirmar la propia individualidad desde la rebeldía y la razón; esa aventura y tarea de llegar a ser uno mismo, venciendo todos los obstáculos; ese existencial presente en todo hombre que, aunque Bakunin no [dado la cuestión tipo metonímico en Bakunin aquí diríamos que pocas veces] lo denomine poder, responde a la definición del mismo”.

²⁰ Influencias en este contexto, para Bakunin (1869) “[...] es todavía una de esas condiciones de la vida social contra las cuales la rebeldía sería tan inútil como imposible. Esta influencia es la base misma material, intelectual y moral de la solidaridad humana. El individuo, producto de la solidaridad o de la sociedad, aún permaneciendo sumiso a sus leyes naturales, puede muy bien, bajo la influencia de sentimientos procedentes del exterior y sobre todo de una sociedad extranjera, reaccionar contra esta influencia, hasta cierto grado, pero no podría liberarse de ella sin situarse enseguida en otro medio solidario, sin sufrir pronto nuevas influencias. Pues para el hombre, la vida fuera de toda sociedad y de todas las influencias humanas, el aislamiento absoluto, es la muerte intelectual, y también moral y material”.

Pero, es más. Su reflexión famosa de la autoridad del zapatero posibilita preguntarle a Bakunin directamente si realmente es ¿enemigo de toda autoridad? A la que Bakunin responde contradiciéndose:

“Lejos de mí ese pensamiento. Cuando se trata de los zapatos, prefiero la autoridad del zapatero; si se trata de una casa, de un canal o de un ferrocarril, consulto la del arquitecto o del ingeniero. Para esta o la otra, ciencia especial me dirijo a tal o cual sabio. Pero no dejo que se impongan a mí ni zapatero, ni el arquitecto ni el sabio, los escucho libremente y con todo el respeto que merecen su inteligencia, su carácter, su saber [autoridad teórica], pero me reservo mi derecho incontestable de crítica y de control [...]. Yo recibo y doy, tal es la vida humana. Cada uno es autoridad dirigente y cada uno es dirigido a su vez. Por tanto, no hay autoridad fija y constante, sino un cambio continuo de autoridad y de subordinación mutuas, pasajeras y sobre todo voluntarias” (2005a: 32).

No sólo resulta que de esta manera la negación total de todas las formas de autoridad (forma de poder) sea un despropósito. Más bien, coincide plenamente con Foucault (por supuesto también con Proudhon), en tanto también para Bakunin no todas las formas de poder son inaceptables, que hay condiciones aceptables de poder, y al hablar de la subordinación voluntaria, ningún poder es aceptable necesariamente; es decir, si es impuesto. En otras palabras, acepta la autoridad, siempre y cuando ésta sea criticable, en control y restricción individual y colectiva, jamás eterna ni fija, sino inestable y en cambio constante, y vigilada ante su posible o probable cristalización en forma estable, por lo que dominación (autoritarismo).

No obstante, así como en caso de las dialécticas (por lo que), es de esperar que haya diferencias entre Bakunin y Proudhon (y Foucault) en cuanto a sus entendimientos del poder. Por un lado, Bakunin al concebir al poder como demonio existencial presente en nosotros, al atribuirle todos los males de la historia de la humanidad, cabe aclarar que Bakunin se “ha visto obligado a citar [a la barricada] al diablo como partenaire indiscutido de la condición humana” y conquista de la libertad (Velasco Criado, 1993: 145). Por el otro, al hablar de su abolición, que se debe a deseo de resolver la antinomia en cuestión. Como si Bakunin (*apud.* McLaughlin, 2002: 85) hable a Proudhon constructivo (que buscaba equilibrios entre opuestos), que de tal manera “se pierde a sí mismo [...] en esas antinomias o contradicciones que [Proudhon] dice que son irreconciliables e insolubles [...]. Está claro que al estudiar el mundo con la idea fija de la insolubilidad [*insolubleness*] de éstas [...] al acercarse el mundo existente con este prejuicio metafísico en la cabeza, uno siempre será incapaz de comprender algo de la naturaleza de las cosas”. El hecho de que el poder en Bakunin “debe desaparecer [...] como dominación y autoritarismo” (Velasco Criado, 1993: 148), es debido a la finalización del segundo momento de su dialéctica; es decir, el

autoritarismo no tiene lugar en el nuevo comienzo en cenizas de lo viejo y podrido, es decir, en las formas de vida aún indescriptibles que tienen que venir.

Ambivalencia y esperanza, después de todo Bakunin nos hace seguir con la reflexión sobre el hecho de que las y los anarquistas aventureras están “experimentando con el territorio inexplorado de la organización no jerárquica y las relaciones sociales que desafían la dominación, yendo en contra de nuestra propia socialización como niños, alumnos y trabajadores” (Gordon, 2008: 47). Lo que hace cada vez más importante reconocer, reflexionar en torno y vigilarlo que Velasco Criado (1993: 145) llama “la inquietante presencia del poder incluso en las personas, ámbitos y organizaciones que se levantan precisamente contra dicho poder, allí donde se pretende negarlo”. De hecho, en este último sentido el mismo Bakunin mete su dedo en la llaga sobre un modo particular de organización revolucionarios llamado por él fraternidades. En breve, se trata de crear una red de poder colectivo invisible (Bakunin *apud.* Dolgoff, 1971: 178) de dedicados revolucionarios que apoyarán en la organización y acelerarán la Revolución universal.²¹ Pero entonces, el demonio ahora ¿bajo nivel de calle? como de manera acertada advierte Day (2016: 162); dividirnos entre revolucionarios y (aún o) no (suficientemente) revolucionarios, como veremos en el caso griego, más adelante. Y aun así su compañero de lucha James Guillaume (1844-1916) aclara que sólo se conforman grupos íntimos de devotos anarquistas que aceptan el programa de las Fraternidades y se unen a una acción colectiva, sin formalidades, ceremonias ni ritos misteriosos. Y aunque Dolgoff (1971: 11) explique que este peligro que nos presenta nuevamente el poder, en aquel entonces era cuestión práctica (un camino entre otros) más que dogma, debido a la represión estatal, por lo que el modo de organización clandestina era una necesidad concreta más que algo por lo cual aspirar. Además, en cuanto a las reflexiones que vienen, de igual relevancia es mencionar, la relación alguna vez problemática entre Bakunin y Nechayev (1847-1882), el bombardeo

²¹ Sobre este tipo de razonamiento, Bakunin (1868b) explica que: “esta organización excluye cualquier idea de dictadura y poder dirigente tutelar. Pero para la misma realización de esta alianza revolucionaria y para el triunfo de la revolución contra la reacción, es necesario que en medio de la anarquía popular que constituirá la vida misma y toda la energía de la revolución, la unidad del pensamiento y de la acción revolucionaria halle un órgano. Ese órgano debe ser la asociación secreta y universal de los Hermanos Internacionales. Esta asociación parte de la convicción que las revoluciones nunca las hacen ni los individuos, ni siquiera las sociedades secretas. Se producen por sí mismas, por la fuerza de las cosas, por el movimiento de los eventos y hechos. Se van preparando durante mucho tiempo en la profundidad de la consciencia instintiva de las masas populares, luego estallan, suscitadas en apariencia a menudo por causas fútiles. Todo lo que puede hacer una sociedad secreta bien organizada, es primero facilitar el nacimiento de una revolución propagando entre las masas ideas que correspondan a los instintos de las masas y organizar, no el ejército de la revolución, —el ejército siempre debe ser el pueblo— sino una suerte de plana mayor revolucionaria compuesta de individuos entregados, enérgicos, inteligentes, y sobre todo amigos sinceros, ni ambiciosos ni vanidosos, del pueblo, capaces de servir de intermediarios entre la idea revolucionaria y los instintos populares”.

de teatros sin importar los daños colaterales de enemigos de clase clasificados por el mismo Nechayev. Contra esta personificación de dominación y poder clasificatoria que implica, en los panfletos posteriores al dicho encuentro en 1863, Bakunin distingue entre destruir instituciones represivas como el Estado y propiedad privada y atacar y asesinar a miembros de las clases reinantes, argumentando contra la violencia jacobina de guillotinas, para optar en su lugar por la expropiación de medios de producción y autogestión obrera y comunal. Como vimos en su crítica del sistema capitalista, para Bakunin (*apud.* Graham, 2015: 103) en este sentido la dominación reside en las relaciones, condiciones y “circunstancias creadas para los hombres de privilegio [más] que en estos mismos”.

Argumento que todos estos razonamientos de Bakunin cimentados tanto en su corto periodo neohegeliano en Berlín, como inspirados en experiencias personales y de otros de lucha y correspondiente teorización, devienen una sólida crítica a los comunistas autoritarios en el contexto de la Primera Internacional, por un lado, y la concepción alternativa de una transformación social y revolucionaria, por el otro.

Iniciemos con el arché con cara de *Prokroústês*, su poder de control y dominación, y que de manera destructiva negar. En primer momento los observa en el autoritarismo de una etapa capitalista, estatal o dictatorial en el proceso revolucionario. Etapismo, que la dialéctica destructiva de Bakunin rotundamente niega. Peor aún, si la primera sucede en contexto colonial o imperial, una de las concentraciones más agudas de poder dominante, que hace sorprendente el estar a favor en algún momento Marx y Engels de la invasión y expropiación de territorio mexicano por parte de los Estados Unidos, una nación para ellos más civilizada por la fuerza del capital (*cfr.* Monjarás-Ruiz, 1983).²² De ahí podemos también entender el llamamiento anticolonial o *proto*-antiimperialista de Bakunin, pues dicho concepto nace unos veinte años después de su argumento, que para éste pone en su centro al “espíritu revolucionario [de] todos los que sufrieron bajo la opresión de los poderes extranjeros” (*apud.* Khan, 2015). En cuanto a la dimensión estatal y/o dictatorial del comunismo autoritario y etapista de su tiempo, el entendimiento de Bakunin (1871c) del Estado como una “forma abstracta, y al mismo tiempo violenta” que regulariza y sistematiza la dominación y explotación, es una muestra más de su reflexión

²² Lo que concierne a Marx (*apud.* Clark, 1984) habla de “la gran influencia civilizadora del capital; su producción de una *etapa* de la sociedad en comparación con la cual todas las anteriores aparecen como simples desarrollos locales de la humanidad y como naturaleza-idolatría”. Para Engels, “el imperialismo [...] estaba en el interés de la civilización [...] nada se logra en la historia sin la fuerza y la crueldad sin piedad, y qué habría ocurrido a la historia si Alejandro, César y Napoleón hubieran tenido la misma cualidad de compasión [Bakunin y sus semejantes]” (*apud.* Khan, 2015).

en torno al entendimiento de Proudhon sobre el Estado, que con Deleuze llamamos una forma estable o terminal. Dialécticamente hablando, para Bakunin y Proudhon es impensable tanto un equilibrio con éste opuesto, como sublación; es decir, mientras negamos aceptamos algo que seguramente permanece o regresa como nuestra propia negación. Y de ahí que no sorprende que Bakunin advierta que la soberanía reproducida en la etapa de la dictadura del proletariado, es decir, control o poder de clase sobre otra —aunque haya sido la Comuna de París como su expresión concreta—, implica pensar la revolución como una “totalidad restrictiva y exclusivista” (*apud.* Velasco Criado, 1993: 186).

Contra la revolución pensada como totalidad restrictiva y exclusivista (y síntesis, como hemos ido argumentado desde Proudhon), por un lado, y homogeneidad que Bakunin identifica con la muerte, por el otro, Bakunin insiste en la diversidad y particularidad. Parafraseando a Velasco Criado (1993: 38-39), el eterno viaje hegeliano de Bakunin hacia la cosa, la realidad viva, las condiciones históricas de la dominación, abarca también el contexto local y cultural particulares. Lo que Marx durante la Internacional desconoce de manera absoluta, para Bakunin le parece crucial “el desarrollo histórico [y material] de la humanidad [...] el temperamento y el carácter particulares de cada pueblo” (*apud.* Velasco Criado, 1993: 66). De hecho, estos para Bakunin, aún en peligro de dejar de ser propiamente (o convencionalmente) dialéctico, “ejercen, incluso al margen e independientemente de las condiciones económicas de cada país, una influencia considerable sobre sus destinos, incluso sobre el desarrollo de sus fuerzas económicas” (*ibíd.*). Y como es de esperar, Bakunin tiene un interés específico en la rebelión, cuya acción considera “absolutamente decisiva en la historia particular de cada pueblo: es la intensidad de la rebelión y, por tanto, de la libertad” (*ibíd.*).

Este tipo de razonamientos nos permiten también entender su llamamiento a reconocer una subjetividad, el oprimido, y aunque me repito, en el sentido expuesto anteriormente respecto a la dominación, en este caso al interior de la Internacional, no lograría integrar y capturar por completo; la infinidad de posibilidades que los comunistas autoritarios ignoran, saquean, suprimen y niegan. Nada de obrar civilizante del capital, sino la *Flor del Proletariado*, en sentido lenguaraz que le da Bakunin (*apud.* Dolgoff, 1971: 293). A saber, una diversidad de las fuerzas potenciales y contextualmente específicas que fugan una categoría cerrada o identidad fija, autocontenida e impuesta como la capa superior y la aristocracia del trabajo, es decir, “los más cultos que ganan más y viven más cómodos que todos los demás trabajadores” (*ibíd.*). Además del campesinado, Bakunin involucra “esos millones de inculcados, desheredados, miserables, analfabetos, a quienes Engels y Marx someterían a su gobernanza paternal mediante un gobierno fuerte para su salvación” (*ibíd.*). En otras palabras, rechaza la designación en la

frase pictórica y despectiva de Marx y Engels de estos como el *Lumpenproletariat*, y dirige su mirada a los márgenes del sistema de dominación donde encuentra “esa ‘chusma’ casi no contaminada por la civilización burguesa”, a la vez que reitera su posición frente a su capacidad autónoma de transformación radical de su condición de opresión y explotación, en tanto la *Flor del Proletariado* “que lleva en su interior y en sus aspiraciones, en todas las necesidades y miserias de su vida colectiva todas las semillas del socialismo del futuro, y que por sí solo es lo suficientemente poderoso hoy para inaugurar y llevar a triunfar la Revolución Social” (*ibíd.*).

Y lo que concierne a los saberes, no es coincidencia la confianza de Bakunin en la capacidad activa y creativa de las y los obreros para producir conocimientos desde y para las luchas. Tanto a partir de la tradición de la rebelión, así como su experiencia práctica de explotación y opresión, el proletariado puede de manera insurrecta, dirá Foucault, encontrar y desarrollar principios filosóficos y políticos veraces, que lejos del ideal absoluto, principios obligatorios, plan y programa artificiales y fijos impuestos por un camino preestablecido que transitar; para Bakunin es el impulso de la llana y pura negatividad anarquista. Por eso no sorprende la respuesta de Bakunin (*apud.* Dolgoff, 1971: 302) a la pregunta por la adquisición de conocimientos por parte de los oprimidos sea elocuente por sí misma: “sólo a través de su gran experiencia histórica, a través de esta gran tradición, desplegada a lo largo de los siglos y transmitida de generación en generación, continuamente aumentada y enriquecida por nuevos sufrimientos y nuevas injusticias, impregnando finalmente e iluminando a las grandes masas proletarias”. Más específicamente, es ilustrativa su posición frente al programa, ya que insiste en que se requiera algo vivo y vital; es decir lo que posibilita y potencia, en lugar de que inhiba “la expresión y el desarrollo de los propios sentimientos e ideas del trabajador”. De esta manera, reaparece el tema de la anti-representación, continua Bakunin (*ibíd.*), “tan pronto como se declara una verdad oficial [...] una verdad proclamada e impuesta a todo el mundo desde la cumbre del *Sinaí* marxista, por qué discutir algo”. Más abajo retomaremos el tema foucaultiano de que las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto a relaciones de conocimiento, por lo que el tema del régimen de verdad absoluta naciente que Bakunin observa en la organización interna de la Internacional.

Y de ahí que tiene sentido la argumentación de Bakunin (*apud.* Dolgoff, 1971: 303) de que “el proletariado adopta una posición negativa [destructiva] decisiva sobre la política”, como se la estaba imponiendo en la Internacional: camino etapista, centralizante de poder, sintetizante de la multiplicidad de fuerzas y excluyente de su diferencia irreducible, en tanto el universalismo sin contexto cultural y rebelde particulares. A lo que opone, reiteramos, su posición negativa y destructiva y programa vivo y

abierto de autogestión obrera, sindicalismo y la comuna: “la organización de la solidaridad en la lucha económica de trabajo contra el capitalismo”, recalcando una vez más su posición frente a producción de conocimientos para esta lucha: “este fundamento [negativo y destructivo], el principio exclusivamente material [a partir del cual] [...] surgirán los pilares intelectuales y morales de la nueva sociedad. Para que esta sociedad se convierta en realidad, todos los pensamientos, todas las tendencias filosóficas y políticas de la Internacional, nacidas del vientre del propio proletariado” (*ibíd.*).

En fin, si para Proudhon (*apud.* Cohn, 2008: 8) las ideas nacen en la acción y tienen que regresar a la misma, Bakunin añade a partir de su método popular, que la producción de conocimientos y transformación radical de las vidas dominadas nacen en la vida y tienen que regresar a la misma. La vida para Bakunin, además de rebeldía, una vez más, es “fugitiva, pasajera, pero también palpitante de realidad y de individualidad, de sensibilidad, de sufrimientos, de alegrías, de aspiraciones, de necesidades y de pasiones” (2005a: 40). La vida, si me permiten, las insurrecciones, el anarquismo mismo, que de esta manera se desarrollan y transforman “de su propia profundidad inagotable por una serie de hechos diferentes y no de reflejos abstractos y que estos últimos, producidos siempre por ella misma, pero no al contrario, indican sólo, como los postes kilométricos, una dirección y las diferentes fases de su desenvolvimiento espontáneo y autogenerado” (2005b: 135).

Así describe Bakunin un proceso abierto sin otro fin que la destrucción total de la dominación sin síntesis alguna, para un nuevo comienzo. He ahí “el método vivo y popular amplio, el método de la emancipación real y total, accesible a todos” (*ibíd.*). Pura negatividad práctica y ética, en la medida en que busca unir los medios con los fines; libre, aventurada y arriesgada, ya que va “de abajo a arriba [...] sin deseo [de poder] de imponer [“tal o cual ideal de la organización social”] destruyendo todo lo que se opone al desborde generoso de la vida del pueblo a fin de crear luego, desde las profundidades mismas del alma popular, las nuevas formas de la vida social libre” (*ibíd.*: 135-136).

¿Qué decir de Bakunin y los debates contemporáneos? Dialéctico en sentido más destructivo pero afirmativo en el mismo movimiento de lo múltiple en las experiencias, luchas, subjetividades, por los conocimientos que éstas producen, prefigurando y abriendo espacio y tiempo para las formas de vida que vienen; argumento que puede ser en sentido ética e insurrección.

Aun así, no será necesario repetir, seguiremos situados en el extremo y posicionamiento más negativo del anarquismo, para Alejandro de Acosta (2013) nihilista, antipolítico y de negatividad, en

tanto una “actitud hacia el mundo, la sociedad, el espectáculo, lo que sea que se establezca como el Todo”. En este sentido, el “único gesto ético es negativo, un rechazo de demandas de universalismo y *pluralismo*” (2013, énfasis mío), sin nunca referir a un:

“[...] conjunto de preceptos capaces de formulación de reglas para observar, de códigos para establecer. Viniendo de nosotros, la palabra ‘ético’ designa todo lo que tiene que ver con formas de vida [...]. No es posible una ética formal. Sólo existe la interacción de formas de vida entre ellos y los protocolos de experimentación que los guían localmente” (Tiqqun *apud*. Acosta, 2013).

En otras palabras, un tal “florecer de la vida, el refinar de modos de vida deseables” (Acosta 2013) bakuniniano contra el poder y control social de la moralidad dominante que inhibe “lo que hacemos y lo que somos capaces de hacer” (*ibíd.*). Ambos describiendo así procesos casi impulsivos e imperceptibles, en Bakunin en algún momento instintivo y popular, pues el otro mundo y las relaciones otras, las formas de vida anticipadas en el aquí y ahora y locales, the *good life* para Acosta (*ibíd.*), “no es algo que razono o elijo, sino más bien algo que se manifiesta sin sentido [*senselessly*]”. Pero que pueden usar su “razonamiento [...] para ayudar a retroceder, reducir y destruir todo lo que bloquea mi estilo de vida”. En otras palabras, el poder de la negatividad (*ibíd.*), latente, insurreccional y ética “emerge y se da al pensar sólo cuando las rupturas y los rechazos despejan un espacio [y tiempo] suficiente”. Así como lo dijo Bakunin, también para Acosta “no sabemos casi nada sobre tales espacios, por lo que nuestra ética también podría definirse como la desorientación provisional con la que abordamos nuestras formas de vida, el escepticismo interminable y necesario que caracteriza el movimiento de nuestro pensamiento”. Y de ahí su anticipación, y también el anarquismo, como mostraré abajo con Emma Goldman (1869-1940), lo concebimos “no como la dirección en la que va la historia o la sociedad, no como la verdad de una tradición, o como un ideal de algún tipo, sino como aquello que rompe con esas orientaciones en el sentido más absoluto” (*ibíd.*). Parafraseando a Acosta, la posición destructiva que aquí reafirmamos permite únicamente saber que la historia del anarquismo, aún en sus aceptaciones más afirmativas, es repleta de los prefijos que niegan: “a, anti [...] antipolítica [que] se ramifica[n] en innumerables rechazos” (*ibíd.*).

En cuanto a la revuelta popular y con ella Bakunin, es otro hilo que atravesará desde inicio hasta el fin del presente escrito. Concretamente, hasta las calles insurrectas de Atenas en diciembre 2008. Y aunque Iliopoulos (2013: 158) mal reconozca e identifique dicha rebeldía literalmente como bakuninista,

etiqueta que confío rechazaría el mismo Bakunin, pues su fuerza provendrá más bien del derretimiento de las identidades establecidas. Habiendo dicho esta advertencia, no hay duda alguna de que durante la insurrección en cuestión “la alegría de la creación estaba escondida dentro de las ganas destructivas” (*ibíd.*). Y estará Bakunin también allá en sentido de reflexiones y sucesos posteriores a este evento tan celebrado. Por un lado, al compartir con la insurgencia griega la negación destructiva y total, además de que, como lo ha planteado recientemente el Comité Invisible (2007: 59) en su famoso panfleto la *Insurrección que viene*: “la cuestión, para una insurrección es llegar a hacerse irreversible”. Por el otro lado, debido a su demasiada clara afinidad con la palabra judía *Tikkun*, en sentido de que “el camino al fin de todas las cosas, es también un camino al comienzo” (Löwy, 2017: 18). Y aunque rechacen su contraparte dialéctica “la restauración de la armonía original”, no estamos lejos de una “catástrofe revolucionaria, con arrancamiento colosal y una destrucción total del orden presente, abrir el camino a una redención mesiánica” (*ibíd.*). Lo que, en el peor de los casos, como sucederá en Grecia, implica “maneras de [negar y] destruir que inevitablemente [o potencialmente] provocan el retorno [no deseado] de lo que se ha destruido” (Comité Invisible, 2007: 59); es decir, como en otros estudios de caso de esta tesis, permanencia o retorno de los restos olvidados y excesos de poder ejercidos, sus cabos sueltos y más contradicciones.

1.3 Conclusiones

Siguiendo este método de exposición que Proudhon compartió con Foucault, vimos que las prácticas y entendimientos particulares del poder que Proudhon observaba de manera participante en la Francia de 1830, hicieron que retomara la antigua palabra anarquía tanto para su explicación, así como para la crítica a la dominación y propuestas constructivas para su superación. Asimismo, la reflexión de Proudhon en torno a la dialéctica, llegando a rechazar la versión convencional basada en síntesis, resultó fructífera para profundizar en su posicionamiento frente a la dominación así como la emancipación, a la vez que era inesperada la afinidad de ésta con su teoría del poder: la simultánea (y Bakunin lo confirmó) mirada hacia una multiplicidad de relaciones de fuerzas, así como el polo de celda eléctrica y lucha de tendencias contrarias del poder en tensión irresoluble, mostrándonos mucho qué podemos hacer con el poder. En este mismo sentido, resultará importante para las reflexiones en torno a otras aventuras de las y los anarquistas con el poder y contra la dominación más abajo, la perspectiva de Proudhon de totalidad, tanto para abrir para las y los anarquistas la posibilidad de la crítica a la economía política burguesa, como tomarse en cuenta que la dominación como sistema es siempre inconclusa y abierta a formas

interrelacionadas y mutuamente reforzantes como el Estado, patriarcado, sexismo y racismo. Y lo que concierne a la consecuencia práctica y emancipatoria de estos razonamientos, recordemos que nacidos en las luchas a las que en seguida regresan, resaltamos la relevancia contemporánea de profusión inesperada, contingente pero que conecta las fuerzas reciprocas de negación y creación en las luchas, ya sean en federaciones, redes o rizomas, sin que las fuerzas trasciendan sus diferencias, fusionen con su opuesto, o reduzcan las luchas en una categoría, antagonismo o punto de poder únicos y más fundamentales que otros.

Otra manera de entender la dialéctica en que Bakunin llegó durante su corto periodo de joven neohegeliano en Berlín de los 1840; otras luchas, subjetividades oprimidas y saberes que producen, también en los márgenes de la dominación capitalista y estatal, llevaron a Bakunin en primer lugar diferenciarse de Proudhon constructivo y buscador de equilibrios inestables entre opuestos como son la libertad y autoridad. Bakunin quiere revolver las antinomias y contradicciones, así como Proudhon sin síntesis alguna ni fusión con el opuesto, pero a favor de lo negativo, destructivo y creativo que en su dialéctica no tenía otro obrar que destruir totalmente lo Positivo y reaccionario del estado de cosas dominante. En este sentido, debido al carácter maligno y demoníaco de poder, si me permiten hacer este vínculo con lo negativo y poder en Bakunin, eran necesarios en la barricada, pero por ser dependientes de lo positivo que los ha despertado de su sueño y latencia; en el mismo proceso han de destruirse también el negativo y el demonio de poder. Así Bakunin, dando potencialmente fin tanto al autoritarismo del polo extremo de las tendencias de poder, como a la dialéctica como tal, pues no tienen lugar en el nuevo comienzo a base de las cenizas de lo viejo y podrido, la plenitud de las formas de vida que vienen. No obstante, aún evidenciada esta posición tan negativa y destructiva que posible, enfatizamos algunos matices, a saber, la reflexión importante de Bakunin en torno a la autoridad y la multiplicidad de influencias inescapables; es decir, formas de poder (aunque no las haya nombrado así) que llegó a aceptar, siempre y cuando no se hagan estables, eternas, fijas, que pueda siempre criticarlas. Finalmente, conectamos Bakunin con algunas discusiones contemporáneas sobre negatividad, ética de las formas de vida e insurrección, sobre todo las que proponen hacer de esta última irreversible, pero que al acercar de tal manera su insurgencia u otras abajo al pensamiento judío y la negación entendida como apocalipsis ardiente, vale la pena tener presente desde aquí hasta el fin las maneras en que la destrucción de lo que nos niega puede regresar como nuestro propio tormento del poder dominante, por tanto nuestra destrucción propia.

Capítulo 2. La Comuna de París y el anarquismo comunista

“Nunca había imaginado nada más bello; es soberbio. La gente de la Comuna es horriblemente deshonesto, no lo niego; pero ¡que artistas! ¡Y no han sido conscientes de su obra! [e] He visto las ruinas de Amalfi batidas por el azul oleaje del Mediterráneo, las ruinas de los templos de Tung-hoor en el Punjab; he visto Roma y muchas otras cosas: nada se puede comparar a lo que ha sucedido esta noche ante mis ojos” (un viajero escocés después de que los insurgentes quemasen el Ayuntamiento de París en mayo de 1871, testimonia el singular esplendor del poder en llamas”

Comité Invisible, Insurrección que viene.

En la transformación del anarquismo, es decisiva la insurrección urbana de la Comuna de París, pues quienes se veían como combatientes de toda jerarquía aprendieron de las vidas en rebelión frente al monarca en medio de la guerra entre Francia y Prusia. Por consiguiente, más que presentar la historia de dicha insurrección urbana y comunal a detalle, quiero mostrar su relación con los planteamientos que hemos expuesto antes, por un lado, y su impacto en el anarquismo en sentido de reflexión sobre sí mismo y contra la dominación, por el otro. En este segundo sentido, me enfocaré en las reflexiones críticas de los anarquistas en los modos de organización Parísinas, que además de hacer emerger posteriormente el comunismo anarquista, hacen evidentes los límites de algunas de las teorías y prácticas propuestas por Proudhon y Bakunin, concretamente su fijación en el mutualismo y colectivismo. En torno al anarco comunismo, discutiré a profundidad la versión del príncipe Piotr Kropotkin (1842-1921), nuevamente en sentido metodológico, en su caso una pluralidad del mismo, por un lado, y la concepción de poder y sus propuestas revolucionarias, que tienen que ver con la mezcla metodológica, así como su entendimiento del poder, por el otro. Terminaré con una breve advertencia de los peligros que puede implicar el gusto de Kropotkin por la ciencia positiva de su tiempo.

2.1 Crítica anarquista a la Comuna de París

Para empezar escucharemos las palabras de mujeres de la Comuna de París.

“La locura fratricida que se ha apoderado de Francia, este duelo a muerte, es el acto final en el eterno antagonismo entre el derecho y el poder, la fuerza del trabajo y la explotación, el pueblo y sus tiranos. Las clases privilegiadas del actual orden social son nuestras enemigas; quienes han vivido de nuestro trabajo, prosperando merced a nuestra miseria. Ellos han visto que el pueblo se alza exigiendo: ‘¡No más obligaciones sin derechos! ¡No más derechos sin obligaciones!

Queremos trabajar, pero también deseamos el producto de nuestro trabajo. No más explotadores. No más jefes. Trabajo y seguridad para todos. El pueblo ha de gobernarse a sí mismo. Deseamos la Comuna; deseamos vivir en libertad o morir luchando por ella [...]. Mujeres de París, la hora decisiva ha llegado. ¡El viejo mundo tiene que acabar! ¡Queremos ser libres! Y Francia no se ha alzado sola. Las naciones civilizadas del mundo entero tienen sus ojos puestos en París. Están esperando nuestra victoria para liberarse ellas a su vez” (Mujeres Parisinas, 2012: 60).

Como si las mujeres de la Comuna de París resumieran en la práctica insurrecta mucho de lo que expusimos en el anterior capítulo. Y confirman que en lo concreto se dan siempre mezclas y diferentes intensidades de las posiciones, en la medida en que están presentes algunos de los resultados de las diferentes dialécticas, dando origen a una diversidad de soluciones a problemas sociales. Para dar ejemplos, la posición negativa y crítica liberando el trabajo de la explotación, así como haciendo del capital colectivo e inalienable (*apud.* McKay, 2011: 42); es decir, purificándolo de las características que son hostiles a la sociabilidad. La posición abierta y pluralista equilibrando la individualidad con lo comunal; la dialéctica destructiva poniendo el fin al viejo mundo y sus relaciones sociales podridas, prefigurando en las barricadas y otras acciones directas el nuevo y las formas de vida que ya acontecían. Además, podemos observar el despliegue de aquel poder que Proudhon mandó a llamar desde las profundidades del trabajo contra el capital, asimismo proponen en la práctica otras ideas de organización mutualista de Proudhon: asociaciones libres de crédito (sin interés) e intercambio. A todo ello que se le nombra comunas autónomas y federadas, autogobernadas por delegados con mandatos imperativos sin imposición de un poder externo (*ibíd.*: 787), es decir, uno que se vuelve forma estable en que el poder se reproduce como dominación. En su lugar, según la *Declaración de la Comuna* (*ibíd.*: 789-790), escrito por un seguidor de Proudhon, lo que buscan es el libre ejercicio de facultades (poder) del hombre y la mujer en la sociedad, en dicha anarquía positiva de libre hacer y afirmativa de la multiplicidad de fuerzas de las corrientes socialistas, u otros, sin esperanza que resuelvan las diferencias de sus posicionamientos, que dan origen y componen la Comuna, que a través de universalizar el poder (*ibíd.*) afirman su disolución radical.

También Bakunin y Marx se sienten el potencial de estos principios ya anticipados, pero ahora puestas en práctica en las calles de París. Marx al hablar de la Comuna, paradójicamente, resume los planteamientos de Proudhon sobre la propiedad, que lo llevó a éste a cuestionar al trabajo y su explotación, a la organización diferente del trabajo (anteriormente inadecuado y transitorio) y a la expropiación de los medios de producción, la que para Proudhon no debía ser violento. Textualmente Marx (1871) llega a opinar que: “¡La Comuna, exclaman, pretende abolir la propiedad, base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores [y al] trabajo asociado de manera libre”. Cabe indicar también que a finales de su vida Marx se interesa por el significado de la comuna, específicamente la comunidad campesina rusa (*mir*), y una posible transformación directa —sin seguir la etapa universal de la disciplina civilizatoria del capital— al comunismo (correspondencia con Vera Zasulich *cfr.* Shanin, 1990). Y acercándose plenamente al anarquismo, Marx llega a reconocer al Estado como obstáculo; es decir, “lo que amenaza la vida de la comuna rusa no es ni una inevitabilidad histórica ni una teoría; es la opresión estatal y la explotación de los intrusos capitalistas a quienes el Estado ha hecho poderosos a expensas de los campesinos” (*ibíd.*: 120). En otras palabras, explica Neil Harvey (*apud.* Ross, 2015: 96) que “la nueva frase que Marx se sintió obligado a agregar en 1872 en el nuevo prefacio al *Manifiesto Comunista*: ‘la clase obrera no puede simplemente tomar posesión del aparato estatal existente y ponerlo en marcha para sus propios fines’, indica claramente el distanciamiento al que lo llevó la Comuna con respecto a sus pensamientos anteriores sobre la centralización del Estado”. Dialécticamente hablando, la Comuna hace que Marx experimente “todo el peso de una dialéctica alternativa” de “o bien o bien” (*ibíd.*) dependiente de un contexto histórico-cultural, sostenemos, desarrollada no con poca ironía histórica por Bakunin. Continúa Harvey (*ibíd.*) en este sentido:

“Ese tipo de dialéctica, opuesto a la idea trascendental o hegeliana de ‘esto y lo otro’ [uno de éstos nos niega], está vinculada a un espacio particular y exige, como tal, una elección política o existencial. Su lógica es la de la dimensión y la base geográfica de la lucha de clases: las demandas, preocupaciones y aspiraciones específicas de cada lugar. Cuando se proclamó la Comuna, Marx, quien teóricamente apoyaba cualquier levantamiento de la clase obrera, se sintió en un primer momento distanciado de lo que entendía como falta de preparación de los comuneros. Pero la existencia misma de la lucha le hizo reconocer las graves repercusiones que tendría su rechazo o apoyo, y al final se decidió enérgicamente por este último, elaborando, a través de la Internacional, una interpretación favorable”

La conexión tardía de Marx con los y las populistas rusas es interesante por la conexión tenida entre anarquismo y el populismo. Por ejemplo, para ese tiempo el populista ruso Aleksandr Herzen (1812-1870) era amigo de Bakunin (desde joven). Marx al entrar en contacto con la experiencia populista rusa, específicamente con dos mujeres: Zasulich por medio de correo y Elizabeth Dmitrieff —amiga de Kropotkin— en persona durante la Comuna en París en Londres, tiene que reformular su “crítica implacable de todas las cosas existentes” (*apud.* Clark, 2013: 7). Dicho de otra manera, contrario a Proudhon y Bakunin, Marx no cuenta con una reflexión ni experiencia práctica sobre el tema de lo comunal: sobre alianzas de las asociaciones obreras que constituirán la Comuna; de la federación de las barricadas permanentes y del consejo comunal revolucionario, el cual se compondría por delegados con mandato vinculante y revocable en todo momento. De asambleas en que participan las y los delegados de todas las provincias y comunas —con libertad completa de iniciativa, movimiento y organización— para establecer una federación y una fuerza revolucionaria (o poder que antes referí) capaz de derrotar la reacción (de lo Positivo); de la necesidad de destruir de manera permanente la maquinaria administrativa y gubernamental; y de la disolución del Estado por Revolución social. Todas estas son palabras de Bakunin (*apud.* Dolgoff, 1971: 153, 187-188), antes de los sucesos famosos de París de 1871, y quien había estado haciendo comuna en Lyon en 1869 y 1870 (además de sus discusiones largas con Proudhon y Herzen). Marx, a pesar de sus simpatías con lo sucedido en la Comuna de París (por lo que con las teorías de Proudhon), muy poco después de ese suceso tan importante en la historia del anarquismo, vuelve a pensar la dialéctica en términos de sublación, que arriba le hubiera quitado la fuerza de la dialéctica destructiva de Bakunin. Es decir, en el proceso o movimiento de negación y destrucción reconciliar con, o preservar algo del estado de las cosas dominante —de la Reacción, filosóficamente positiva, lo que es, el estado de cosas en su positividad y políticamente conservadora—, como decíamos, un resto o exceso de poder, que permanece, regresa o se ejerce como nuestra propia negación. En concreto, esto significa también volver a separar los medios de los fines, al retomar Marx con Engels en las discusiones de la Internacional en el *Congreso de Londres* (septiembre de 1871), su programa de política burguesa: “la constitución del proletariado como clase en un partido político que conquistará el poder” (*apud.* Ekhardt, 2016: 100). Y es todo esto, además de la posición negativa y destructiva frente a la política aceptada por el proletariado en los países latinos, a fin de cuentas, la causa de la división irreconciliable de la Primera Internacional.

Lo que concierne a la crítica anarquista de la Comuna de París, iniciemos con la posición negativa y destructiva de Bakunin respecto a ésta. Y no es traicionarlo si decimos que todos los modos de

organización revolucionarias deben negarse a ser positivizada, liando con ello su impulso y actitud de la negatividad revolucionaria. En sus palabras (Bakunin, 1868: 6-7), no tienen “otro valor que este valor negativo: el de ser el derrumbamiento o la eliminación” de lo que nos niega: Monarquía por parte de la República de libre hacer, el Estado por el obrar de lo negativo y creativo de la Comuna. En caso de lo opuesto, advierte que no sólo no son capaces de “exaltarnos, sino que, al contrario, siempre que se nos presenta[n] como una *solución positiva* y seria de todas las cuestiones del día, como *el fin supremo* hacia el cual deben tender todos nuestros esfuerzos, experimentamos la necesidad de protestar” (*ibíd.*, énfasis mío). En el anarquismo de Bakunin (coincidiendo con Proudhon), podemos reiterar que no existe sublación ni síntesis encarnadas en el Estado, dictadura del proletariado, Partido, ni Comuna como etapas, modelos, dogmas, destinos o finalidades que alcanzar. Ante todo, si observamos en este sentido contradicciones que muestran la falsedad de estas grandes formaciones históricas, que se resuelven por la destrucción por parte del principio negativo, la antítesis y la creación destructiva que implica, de lo Positivo que le presentan, reproduciendo así la dominación, ya sea capitalista, estatal y ahora lo que nos ha interesado: Comunal.

En tal sentido, el primer momento de la crítica anarquista a la Comuna de París se centra en el principio de autoridad. Contrario a lo que dicen las y los comuneros (*apud.* McKay, 2011: 786) y su poder (*might*), que en lugar de su negación en su impotencia, éste era capaz de “restablecer [algo de] el orden [viejo de las cosas] en las calles”. Es decir, en su proceso y movimiento de la negación y destrucción de la dominación, se les fuga u olvida un resto o ejercen un exceso de poder que permanece o regresa a las barricadas como su propio tormento. Así lo pone Kropotkin (2012: 150), en tanto fetichismo del poder y afín a lo que Bakunin decía sobre la emergencia de la tercera clase acumuladora de poder burocrático con intereses y vida propios a costa de, sobre y externa a las y los comuneros.

“[...] en 1871, el pueblo de París, que ha derribado tantos gobiernos, sólo estaba en su primer ensayo de rebelión contra el sistema gubernamental en sí mismo: se dejó llevar, pues, por el fetichismo gubernamentalista y se dotó de un gobierno. Se conocen las consecuencias. Envió a sus más abnegados hijos al Hôtel-de-Ville. Allí, inmovilizados en medio del papeleo, forzados a gobernar cuando sus instintos les mandaban estar y marchar con el pueblo; forzados a discutir, cuando se precisaba actuar, y perdiendo la inspiración que procede del contacto continuo con las masas, se vieron reducidos a la impotencia. Paralizados por su alejamiento del foco de las revoluciones, el pueblo, paralizaron a su vez la iniciativa popular”.

En segundo lugar, Kropotkin apunta un problema más con el poder. La reproducción de estado-centrismo y los mecanismos del poder que implica, en tanto el territorio y las fronteras de que también hablan los comuneros en cuestión (*cfr.* McKay 2011:790). Esto lo hace presa de la represión, por canalización estatal de dicha guerra entre libertad y autoridad, de trabajo contra capital. Por esta razón para Kropotkin (*apud.* Ross, 2016: 150), la “Comuna ya no significa una aglomeración territorial; es más bien un nombre genérico, un sinónimo para un agrupamiento de iguales que no conoce ni fronteras ni muros. La Comuna social deja de ser una entidad claramente definida”. Más abajo serán los y las anarcosindicalistas griegas que cuestionan la centralización de fuerzas anarquistas, antiautoritarias y autónomas en barrio-territorio llamado ingobernable de *Exarcheia* en destrucción estatal por represión, desalojo de ocupas y gentrificación.

Por último, y de especial interés en cuanto al comunismo anarquismo por venir, resulta ver el caso de la Comuna de París en un sentido de crítica a la economía política burguesa. Nuevamente, es Kropotkin quien la cuestiona por su mutualismo o colectivismo, así como por la expropiación que no se realizó. De modo que para Kropotkin (2012: 145), la Comuna no podía ser:

“[...] más que un primer esbozo. Nacida al final de una guerra, rodeada por dos ejércitos dispuestos a darse la mano para aplastar al pueblo, no osó lanzarse completamente a la vía de la revolución económica, no se declaró francamente socialista, no procedió ni a la expropiación de los capitales ni a la organización del trabajo, ni siquiera al censo general de todos los recursos de la ciudad”.

Y “¿olvidará el pueblo estas elevadas obras?”, pregunta el mismo autor (*ibíd.*), que resumiendo implica rechazar la Comuna como modelo positivo, su poder reproducido como gobierno, el territorio y su posible despojo, así como los planteamientos mutualistas y colectivistas de Proudhon y Bakunin presentes en las calles de la París insurrecta.

2.2 Emerge el comunismo anarquista

Como vimos en caso de Déjacque, en la historia del anarquismo ya existían algunas semillas de teorías y prácticas que empujarán el mutualismo de Proudhon hacia el comunismo anarquista. Pero como bien dice Carlo Cafiero (1846-1892), fiel al método de exposición arriba expuesto, el anarquismo desdobra y transforma a partir de luchas y subjetividades. Es decir, para Cafiero (1880a), que dicho sea de paso en 1878 publica un resumen de *El Capital* elogiado también por el mismo Marx, se “necesitaba la luz que

arrojaron sobre todo el mundo los incendiarios de la Comuna [de París] para dar vida y difundir la idea revolucionaria”; es decir el comunismo libre como meta y prefiguración, lo que se decide en el *Congreso de La Haya* de la Primera la Internacional en 1972. Una de las exposiciones más integrales del comunismo anarquista se puede leer en *La Conquista del Pan*, o pongamos que la tortilla, pues escribo desde México, de Kropotkin (2005). Es un libro que fue ampliamente leído por Néstor Makhno y las clases oprimidas españolas, su tiraje alcanzó los 58 mil ejemplares, así como los anarquistas japoneses y mexicanos del Interludio.

Argumento que la crítica de Kropotkin al régimen capitalista, así como mutualista y colectivista que buscan su superación, es decir, “trastornar de arriba abajo la producción, tanto en su objetivo como sus medios” (*ibíd.*:164), implica asumir el punto de vista de trabajo. En caso del régimen capitalista, lo que llama “lucha directa contra el capital” (*apud.* McKay, 2014: 21), a partir de su visión y crítica de conjunto (Kropotkin 2005: 101) —totalidad en Proudhon— acerca de dicho régimen, Kropotkin (*ibíd.*) insiste en que:

“El mal de la organización actual no reside, pues, en que la ‘plusvalía’ de la producción pase al capitalista [...] La plusvalía en sí misma no es más que una consecuencia de causas más profundas. El mal está en el hecho de que pueda existir una ‘plusvalía’, en lugar de un simple sobrante no consumido por cada generación, porque para que haya ‘plusvalía’ es preciso que hombres, mujeres y niños se vean obligados por el hambre a vender sus fuerzas de trabajo por una parte mínima de lo que estas fuerzas producen, y sobre todo de lo que son capaces de producir”.

A diferencia de las y los comuneros de París, Proudhon y Bakunin, no es suficiente la énfasis mutualista y colectivista en la relación del poder entre capital y trabajo, al menos en sentido de revertirlo: el trabajo ahora sometiendo al capital, o buscar equilibrio ente los dos u otras formas para su existencia futura como tal. Con respecto a Proudhon, de esta manera, tiene sentido Kropotkin (*ibíd.*: 161) al criticar a su teoría mutualista por “tratar de hacer menos ofensivo al capital”, adicionalmente a lo anteriormente señalado, aboliendo al interés e identificando el mismo capital con el producto del trabajo (Proudhon, 2011c: 538). Reitera Kropotkin (2005: 161) sobre Proudhon, “a pesar del mantenimiento de la propiedad, que en lo profundo de su corazón aborrecía, pero que conceptuaba necesaria como garantía del individuo contra el Estado”. Por si fuera poco, cabe añadir, que, Proudhon en sus construcciones —recordemos que ya sin la intención de suprimir ninguna de las cosas de las que había hecho una crítica tan decidida—

hasta llega a extender su búsqueda de equilibrios entre estos opuestos y entender al Estado como cualquier ser colectivo, hasta ciudadano (*cfr.* Wilbur, 2013).

También es insatisfactoria la organización de la “propiedad colectiva de los instrumentos de trabajo y remuneración a cada uno según el tiempo empleado en producir, teniendo en cuenta la productividad de su trabajo” (Kropotkin 2005: 164). Si bien las y los colectivistas, cuya teoría y práctica define de tal manera, “comienzan por proclamar un principio revolucionario paradójicamente lo niegan, manteniendo una organización de la producción y el consumo que ha nacido de la propiedad privada” (*ibíd.*); es decir, el asalariado. En cuanto al salario colectivista, es la imposibilidad de su cálculo debido a la participación que puede tener cada una o uno en la producción por fuerza colectiva pasada (material e inmaterial), y las jerarquías de salarios entre trabajo calificado y trabajo simple que observa en estos experimentos (*ibíd.*:163 y 171). De esta manera, Kropotkin (*ibíd.*: 164-165) señala el tormento que significa el olvido de que “abolir la propiedad individual de los instrumentos de trabajo (suelo, fábricas, vías de comunicación, capitales) tiene que lanzar a la sociedad por vías absolutamente novedosas”.

Kropotkin busca una ruptura. En lugar de trabajo ajeno, mutualista o colectivista, propone tomar el trabajo mismo como “el libre ejercicio de todas las facultades del hombre [y la mujer]” (2005: 149). Piensa en el “trabajo indispensable para la existencia” (*ibíd.*: 147), sin durar más de cuatro o cinco horas, o trabajo en común, por ejemplo, en el contexto de “la fiesta del trabajo agrícola” (*ibíd.*: 220). Además, plantea el trabajo agradable (2005: 121), así como un trabajo libremente elegido, sin división del trabajo en manual e intelectual —el sueño presente también en Fourier mucho antes—, apoyándose también en las máquinas y cooperación entre hogares, que garanticen producir infinitamente más que aquel trabajo ajeno que maldice su entorno (*ibíd.* 121-128). Pero es más, añade Kropotkin, pues “todas las relaciones cotidianas entre individuos deben modificarse desde el momento en que se consideren posesiones comunes la tierra, la máquina y todo el resto” (*ibíd.*:164-165). Por ejemplo, las relaciones en ámbito doméstico, donde encuentra ahí “la mujer como bestia de carga en la casa” (*ibíd.*:125), que hace que Kropotkin (2005: 128) se pregunte: “¿por qué el trabajo de la mujer no ha contado nunca para nada?, ¿por qué en cada familia, la madre y con frecuencia tres o cuatro sirvientas, tienen que dar todo su tiempo a los asuntos de la cocina?” A lo que Kropotkin opone algo afín a Emma Goldman: la emancipación de la mujer de la emancipación burguesa.

“Porque aquellos mismos que quieren la liberación del género humano no han incluido a la mujer en su sueño de emancipación y consideran como indigno de su alta dignidad masculina pensar ‘en esos menesteres de la cocina’,

de los que ellos se descargan sobre las espaldas del gran chivo expiatorio: la mujer. Emancipar a la mujer no es abrir para ella las puertas de la universidad, del foro y del Parlamento. Es siempre sobre otra mujer que la mujer liberada descarga el peso de los trabajos domésticos. Emancipar a la mujer es liberarla del trabajo embrutecedor de la cocina y del lavado: es organizarse de modo que le permita, si le parece, criar y educar a sus hijos, conservando tiempo libre para tomar parte en la vida social” (*ibíd.*).

El principio del comunismo anarquista: de cada quien según sus capacidades a cada quien según sus necesidades (y deseos dirán sus seguidores japoneses), o lo que Graeber (2010) llama *everyday communism*, Kropotkin lo encuentra en nuestra cotidianidad, la reproducción de la vida, lo público y lo común. Puede incluir el uso común de puentes, bibliotecas libres, escuelas gratuitas, las comidas comunes para los niños y niñas, los parques y jardines abiertos para todos, fundadas en el principio de toma lo que necesites y desees. Y si no se puede, ¡A expropiar! Es decir, “la fórmula es simple y comprensible. No queremos despojar a nadie [nada...] pero queremos devolver a los trabajadores todo lo que pueda permitir a cualquiera explotarlos; y haremos todos nuestros esfuerzos para que, no faltándole nada a nadie, no haya un solo hombre que se vea forzado a vender la fuerza de sus brazos para proveer a la existencia de sus hijos y a la suya” (Kropotkin, 2005: 57).

No obstante, dicho principio y nuestra vida cotidiana en el capitalismo Kropotkin observa erizados de contradicciones. Si bien dicho principio de comunismo anarquista, apoyo mutuo o la anarquía misma, son principios poderosos en esta lucha, también cotidiana entre libertad y coerción, son distorsionados por la ciencia estadista que hace todo cuantificable y pisoteado por los opresores (Kropotkin, 2014c: 198-199). Pero a la inversa, reflexiona Kropotkin (2005: 43), “sin cierta dosis de comunismo no podrían subsistir las sociedades actuales”, además de que “a pesar del sesgo estrechamente egoísta que la producción mercantil da a los espíritus, la tendencia comunista se revela a cada instante y penetra en nuestras relaciones bajo todas las formas” (*ibíd.*). Es decir, distorsionado su existencia, sustentando las relaciones de dominación, a la vez existe como aquel resto y exceso de contingencia, alteridad complementaria y como latencia. Continúa Kropotkin (Kropotkin, 2014c: 199), en este sentido, es “viva y activa siempre forjando nuevo progreso a pesar de y en oposición de todos los opresores”. En otras palabras, el sistema de dominación así vivida y teorizada pesa sobre y penetra (o fuerzas que apropián de) el principio anarco comunista, apoyo mutuo y nuestras relaciones sociales más cotidianas como tal, pero que a la vez es constitutiva de las mismas. Y el anarquismo de Kropotkin proporciona el sentido de la emancipación, también desde el interior de relaciones tanto cotidianas como

del modo de producción capitalista. He ahí una paradoja, a saber, Kropotkin es comúnmente conocido como geógrafo partidario del positivismo, pero lo que acabamos de exponer más bien nos replantea la cuestión del método dialéctico. ¿Existe una pluralidad metodológica en el comunismo anarquista?

2.3 Métodos y el poder en el comunismo anarquista

Lo que concierne a los métodos del comunismo anarquista, es útil hacerle recordar al lector y la lectora de las dos posiciones (aparentemente contradictorias) que uno o una puede observar en este desdoblamiento particular del anarquismo. En primer lugar, y decimos que, a primera vista, en Kropotkin y Élisée Reclus (1830-1905) encontramos un anarquismo sumamente afirmativo de “la anarquía de lo que es”, de lo múltiple y la superabundancia “de lo que hay, de las cosas, de los hechos” (Colson, 2016), y añadimos, lo que puede haber en la vida y en el poder, este último que para algunos la vida ya por sí misma implica. Es decir, se trata de la posición privilegiada por Colson que afirma la diversidad ilimitada de fuerzas y manifestaciones de vida y su capacidad creativa que posibilita y potencia, sobre todo componer de la multiplicidad de fuerzas en interdependencia, pero libres y autónomas otra organización que la jerarquía. Pero a segunda vista, sostenemos que encontramos comunismo anarquista que organiza y teoriza ni más ni menos que la anarquía de “negatividad incansable” (Rousselle, 2012: 147), además de uno que incluya las oposiciones constantes y tome en cuenta la presencia de fuerzas opresivas. Es que lo dice también Kropotkin (*ibíd.*: 146), en tanto las y los anarquistas no “deben doblar la rodilla ante ninguna autoridad, sin importar cuán respetado [...] no aceptar ningún principio siempre que no esté establecido por la razón”,²³ que necesariamente incluye también la crítica libre a la autoridad de la ciencia y sus métodos (recordemos a Bakunin, la autoridad inmutable y naturalizada de la ciencia y sus sacerdotes). Aquí, prestándole a Proudhon su metáfora de celda eléctrica, las dos posiciones entre las que podemos situarnos, están en una relación dinámica y tensión productiva de resultados diversos e inesperados, sin posibilidad ni necesidad de que se destruyan ni fusionen en una síntesis superior. En lugar de asumir una posición fundamentalmente (en el peor de los casos únicamente) negativa y crítica o afirmativa, argumento que es más fértil pensar por ejemplo en las maneras en que la afirmación del

²³ Rousselle (2012: 146-147) quiere aclarar que si bien Kropotkin, así como los nihilistas rusos de su tiempo apelan a la razón, su discurso racionalista y aparentemente positivista, es distanciarse de “la autoridad de la iglesia y consecutivamente de las filosofías metafísicas”.

apoyo mutuo y otras expresiones de vida pueden potenciar y reforzar tanto nuestra hostilidad reflexiva, vivencial y combativa frente a la dominación, así como la ética de las formas de vida que emancipan.

En cuanto a la posición negativa y crítica, explica Cappelletti (1978: 232) que a Kropotkin no le fascina la filosofía alemana, mucho menos su método dialéctico. No obstante, esto no quiere decir que Kropotkin no entienda mucho del mismo, como de manera equivocada plantea Cappelletti, pues como ya insinuamos arriba es usado explícitamente en sus textos. Por ejemplo, Kropotkin (2014c: 198) al sostener que “la anarquía es un concepto que podemos adoptar solamente si alteramos nuestras valoraciones, grandes y pequeñas, sobre los fenómenos sociales, así como la relación íntima entre nosotros en nuestra cotidianidad”, estaría de acuerdo con el presupuesto dialéctico según el cual al interactuar con los objetos y las cosas que constituyen la realidad viva, tanto el investigador como las categorías se transforman. Dicho sea de paso, sostenemos esto aún cuando en algún momento Kropotkin (1912: 27) haya lamentado la indeterminación (*indefiniteness*) sin esperanza de dicho método, lo que Proudhon, Hardt y Colectivo Situaciones celebrarían; es decir, el rechazo a las certezas de la orientación definida y la finalidad prevista tanto en caso de las teorías así como las prácticas y modos de organización revolucionarias (no obstante, como veremos enseguida Kropotkin parece aceptar este postulado).

Si me permiten especular, así como Proudhon y Bakunin (abajo Stirner), Kropotkin también rechaza una concepción reductiva y cerrada de la dialéctica señalada antes (y la que retomaremos después); es decir, una que ponga fin, concluya o sintetice tanto procesos abiertos como la diversidad de fuerzas. Asimismo, rechaza la crítica que Foucault (1977: 114-115) hace a la dialéctica, en tanto una “lógica de contradicción [...] una manera de evadir a la realidad siempre abierta y arriesgada del conflicto”. Contra este tipo de simplificaciones, Kropotkin opta explícitamente por la dialéctica abierta y pluralista de Proudhon. Tomemos el ejemplo antes discutido sobre la comuna (contra el Estado), pues contrario a la alusión de Foucault, Kropotkin (1896) afirma la fertilidad del “conflicto, libremente debatido, sin una fuerza externa, el Estado, que agrega su inmenso peso al equilibrio a favor de una de las fuerzas involucradas en la lucha”. Y añadiendo a esto el hecho de que “se ha hecho más daño al imponer la paz, porque uno se unía a los opuestos para tratar de crear un orden político general y sacrificaba individualidades y pequeños organismos, para absorberlos en un vasto conjunto [*whole*] incoloro e inanimado” (*ibíd.*), parece estar completamente de acuerdo con Proudhon. Los procesos revolucionarios abiertos y conflictivos no tienen cabida para una síntesis del Partido o Estado que subsuma, contenga, encierre y controle la multiplicidad de fuerzas que componen tal o cual insurrección, y las que aquí abordamos.

Pero, es más, Kropotkin parece estar más abierto que Bakunin a la idea de que la anarquía como negación o lo Negativo tengan lugar también en las formas de vida que vienen. Más que buscar su destrucción como tal, y de la dialéctica propiamente dicho, Kropotkin (2014c: 197), al referirse a Godwin, Stirner, Proudhon y Bakunin, subraya tanto “el papel que ha tenido en la historia” como “el papel que va estar llamado a desempeñar en el desarrollo futuro de la historia”. O como lo pone aún más enfáticamente Cafiero (1880b), “la anarquía hoy es un ataque, una guerra contra toda autoridad, contra todo poder, contra todos los Estados. En las sociedades futuras, la anarquía será una defensa, la prevención contra el restablecimiento de toda autoridad, de todo poder, de cualquier Estado”. De esta manera, ambos aceptan, por un lado, el argumento de Bakunin de que, al regresar la dominación de lo Positivo y reaccionario, ésta volverá a despertar en nosotros negatividad radical. Por el otro lado, aceptan el argumento de Proudhon de que la dominación no desaparece de nuestras relaciones, que hace necesaria reafirmar la vigilancia del poder que de esta manera reaparece y nos vuelva a atormentar en los procesos, espacios y tiempos abiertos de lucha contra la dominación que en esta tesis abordamos. En seguida veremos cómo es posible probar este argumento en relación con el entendimiento anarco-comunista del poder.

Dada esta negatividad recalcitrante, veamos cómo podemos reforzarla con lo que Kropotkin encuentra durante sus viajes geográficos y etnográficos (y anarquistas) hacia el otro u otra humano y no humano y afirmativos de la superabundancia de la vida en sus potencias, posibilidades y creaciones. Metodológicamente hablando, en este momento profundamente afirmativo en lo múltiple de las fuerzas, subjetividades y saberes, Kropotkin (*apud.* Malatesta, 2014b: 517) define al anarquismo como “una concepción del universo basada en la interpretación mecánica de los fenómenos, que comprende la naturaleza en su totalidad, incluyendo la vida de las sociedades humanas y los problemas económicos, políticos y morales”. Más concretamente, es anarquismo basado en el método inductivo y deductivo; es decir:

“[...] coleccionar datos; si generalizaban lo hacían siempre por medio de la inducción; si forjaban hipótesis las consideraban sólo como supuestos aptos para sustentar una explicación temporal y para facilitar la unificación de los hechos; en cualquier caso, tales supuestos no los aceptaban sino después de haberlos confirmado mediante una gran cantidad de hechos diferentes y de haberlos desarrollado de un modo teórico o deductivo, ni los consideraban nunca como leyes (es decir, como generalizaciones probadas) sino después de una cuidadosa verificación, que incluía la explicación de las causas de su constante exactitud” (Kropotkin, 1912: 7).

Lo que más famosamente Kropotkin observa de lo que hay, de las cosas, de los hechos, es apoyo mutuo y sociabilidad intrínseca tanto en el caso de animales como humanos; por ejemplo, en relación a reproducción, defensa y lucha por la vida. Cabe aclarar inmediatamente para evitar confusiones posibles, Kropotkin al hablar de la sociabilidad y el apoyo mutuo estos forman parte de nuestras capacidades, tanto creativas como destructivas, pues la naturaleza humana que piensa no es esencialmente benigna sino sociable.²⁴ En términos generales a Kropotkin (2008: 30) llama su atención, en este sentido, el hecho de que:

“[...] las costumbres de apoyo mutuo dan a los animales mejor protección contra sus enemigos, que hacen menos difícil obtener alimentos (provisiones invernales, migraciones, alimentación bajo la vigilancia de centinelas, etc.), que aumentan la prolongación de la vida y debido a esto facilitan el desarrollo de las facultades intelectuales; que dieron a los hombres, aparte de las ventajas citadas, comunes con las de los animales, la posibilidad de formar aquellas instituciones que ayudaron a la humanidad a sobrevivir en la lucha dura con la naturaleza y a perfeccionarse, a pesar de todas las vicisitudes de la historia”.

Cita el caso de humanos apoyándose mutuamente durante huelgas, y en los animales, por ejemplo, observa al pato como mal organizado pero que práctica apoyo mutuo, y que, a juzgar por sus innumerables especies, tiende positivamente a extenderse por toda la tierra (*ibíd.*: 38). Y abejas, que para Kropotkin (*ibíd.*: 44) en dicha capacidad hasta superan a los hombres y las mujeres.

“Trabajando en común, las abejas multiplican en proporciones inverosímiles sus fuerzas individuales, y recurriendo a una división temporal del trabajo, por lo cual cada abeja conserva su aptitud para cumplir cuando es necesario, cualquier clase de trabajo, alcanzando tal grado de bienestar y seguridad que no tiene ningún animal, por fuerte que sea o bien armado que esté. En sus sociedades, las abejas a menudo superan al hombre, cuando éste descuida las ventajas de una ayuda mutua bien planeada. Así, por ejemplo, cuando un enjambre de abejas se prepara a abandonar

²⁴ Además del fatalismo y la concepción mecanicista del anarquismo, a Kropotkin se le ha acusado de un esencialismo de entender la naturaleza humana como intrínsecamente buena. No obstante, una lectura más detallada del mismo muestra que esa visión es errónea. La concebía ni en términos hobbesianos ni rousseaunianos, sino más bien como intrínsecamente sociable, implicando tanto competencia como apoyo mutuo, violencia, destrucción y organización comunal. Kropotkin, igual que Bakunin, enfocó su crítica en las condiciones (por ejemplo, estructurales como siglos de educación individualista) de la dominación más que en personas o en su naturaleza. Es decir, “cuando oímos de hombres diciendo que los anarquistas imaginan a los hombres mucho mejores de lo que en realidad son, nos hace pensar cómo la gente inteligente puede repetir estas tonterías. Acaso no hemos siempre dicho que la única manera de hacer que los hombres resulten menos rapaces y egoístas, a la vez menos ambiciosos y menos despilfarradores, es mediante la eliminación de las condiciones que favorecen el crecimiento del egoísmo y la rapacidad, de servilismo y ambición” (AFAQ, 1996).

la colmena para fundar una nueva sociedad, cierta cantidad de abejas exploran previamente la vecindad, y si logran descubrir un lugar conveniente para vivienda, por ejemplo, un cesto viejo, o algo por el estilo, se apoderan de él, y lo limpian y lo guardan, a veces durante una semana entera, hasta que el enjambre se forma y se asienta en el lugar elegido. ¡En cambio, muy a menudo los hombres hubieron de perecer en sus emigraciones a nuevos países, sólo porque los emigrantes no comprendieron la necesidad de unir sus esfuerzos!”

Asimismo, para Kropotkin (2008: 142-163) los gremios artesanos de la ciudad medieval libre se muestran capaces de progresar en su arte (y trabajo) mediante la práctica del apoyo mutuo. Organizándose en confederaciones de gremios, en asambleas tanto autónomas de la vecindad como generales de la ciudad, cuya autoridad Kropotkin llama moral. Como en el reino animal, apoyándose mutuamente también los ciudadanos en cuestión logran luchar con sus propias fuerzas armadas contra sus potenciales opresores y explotadores (los terratenientes feudales, los barones, los reyes, el papado). Vivían sin patrones, sin Estado, que aún no había emergido, que destruirá todo esto en su nacimiento. Esa vida plena pero fecundamente conflictiva, dado el equilibrio inestable de las fuerzas que la componían. Un logro co-productivo de éstas, sin embargo, Kropotkin no la idealiza, al señalar que no llegan a comprender que les es menester dar iguales derechos de ciudadanía al campesino, creando un abismo entre ciudad y aldea.

Regresando más en tiempo, vale la pena recuperar de una vez el hecho de que además del apoyo mutuo, Kropotkin (*ibíd.*: 135) encuentra en los estudios sobre las aldeas de pueblos llamados bárbaros un entendimiento de autoridad, una forma de poder, opuesta a la operación centralizante y acumulador de poder del Estado. En este sentido, los kabiles:

“[...] no conocen autoridad alguna fuera de su djemda o asamblea de la comuna aldeana. Participan en ella todos los hombres adultos, y se reúnen simplemente bajo el cielo abierto, o bien en un edificio especial que tiene asientos de piedras. Las decisiones de la djemda, evidentemente, deben ser tomadas por unanimidad; es decir, el juicio se prolonga hasta que todos los presentes están de acuerdo en tomar una decisión determinada, o en someterse a ella [...es decir] en la comuna aldeana no existe autoridad que pueda obligar a la minoría a someterse a la decisión de la mayoría [...] La djemaa kabileña misma designa su poder ejecutivo al anciano, al escriba y al tesorero; ella misma determina sus impuestos y administra la repartición de las tierras comunales, lo mismo que todos los trabajos de utilidad pública” (*ibíd.*).

He ahí, en caso de comuna medieval y aldea bárbara, claramente observaciones científicas que devienen negatividad anarquista práctica; es decir, incluyen “mecanismos colectivos de inhibición que impiden la [re]emergencia de relaciones hegemónicas [y] la instauración de [formas de] poderes estables” (Deleuze y Guattari *apud.* Day, 2016: 193). Son las observaciones hechas por Kropotkin retomadas posteriormente por Pierre Clastres, Deleuze y Guattari, por lo cual tales autores contemporáneos están en deuda con Kropotkin. En otras palabras, se trata de tendencias de poder, así como mecanismos contrarios a lo que Deleuze y Guattari (1987) llaman textualmente forma-Estado; es decir, una manera jerárquica y dominante de organizar las relaciones humanas. Además, cabe añadir que hablan del Estado como aparato de captura y domesticante de máquinas de guerra; es decir, todo lo diverso, no uniforme, para fines de su reproducción, “maximando su propia existencia, llevando el afuera hacia el adentro” (Deleuze y Guattari *apud.* Day, 2016: 190). Respecto a la operación capturadora de la forma-Estado, explica Kropotkin (1896) que ésta “tomó posesión, en interés de las minorías, de todas las funciones judiciales, económicas y administrativas que el pueblo o comunidad ya habían ejercido en interés de todos”. Acerca de su génesis como tal, para Deleuze y Guattari (2004: 359) el Estado hizo de la producción un modo, y la consolidación de su poder, Kropotkin (1898) explica adicionalmente que:

“Conocemos bien los medios por los cuales esta asociación del señor, sacerdote, comerciante, juez, soldado y rey fundaron su dominación. Fue por la aniquilación de todas las uniones libres: de comunidades, de aldeas, gremios, sindicatos, fraternidades y ciudades medievales. Fue mediante la confiscación de la tierra de las comunas y las riquezas de los gremios; fue por la prohibición absoluta y feroz de todo tipo de libre acuerdo entre los hombres; fue a través de la masacre, la rueda, la horca, la espada y el fuego que la Iglesia y el Estado establecieron su dominio, y que en adelante lograron reinar sobre una aglomeración incoherente de sujetos, que no tenían una unión directa entre ellos”.

Dicho sea de paso, lo que Marx llamó acumulación originaria (y Kropotkin la retoma en la Conquista del Pan o tortilla, antes citado), presente en la cita anterior, Kropotkin (*apud.* Price, 2018) lo critica por no verla como proceso permanente; hasta hoy, más bien hoy cada vez más brutal.

“¿De qué sirve, entonces, hablar con Marx sobre la ‘acumulación primitiva’, como si este ‘empuje’ [push] dado a los capitalistas fuera cosa del pasado? [...]. El Estado siempre ha interferido en la vida económica en favor del explotador capitalista. Siempre le ha otorgado protección en robos, le ha brindado ayuda y soporte para un mayor

enriquecimiento. Y no podría ser de otra manera. Hacerlo era una de las funciones - la misión principal [por lo que lejos de ser la única] - del Estado”.

Entonces, además de la negatividad práctica en la comuna medieval y en pueblos llamados bárbaros, en tanto autoridad no necesariamente dominante frente a la forma-Estado u otras maneras de organizar las relaciones y actividades humanas de manera jerarquizada, la manera en que las primeras observaciones que afirmaron la fuerza activa del apoyo mutuo deviene en lo que el mismo Kropotkin (2014c: 187) llama “un complemento inevitable y lógico de la negación”, es su despliegue contra los darwinistas dogmáticos de su tiempo (Darwin mismo aborda brevemente el tema de apoyo mutuo). Aquellos, incluso a la filosofía kantiana, positivista y evolucionista que a partir de su filosofía anarquista Kropotkin tacha de fracasados, ya que no vieron que el apoyo mutuo es un factor de la evolución y revolución, y más importante que el convencional: la lucha permanente e individual contra todos por la sobrevivencia. Más específicamente, explica Reclus (2013b: 148) que la idea de derecho del más fuerte implicada en esta concepción problemática de la evolución conlleva naturalización de relaciones de dominación: una “la ley inevitable y el destino inmutable al que están sujetos [todos y todas] ¡Sí, es la fuerza lo que gobierna! Gritan siempre moderadamente en voz alta a aquellos que se benefician de la industria moderna en su despiadado desarrollo, cuyo resultado deseado es, sobre todo, reducir el número de trabajadores” (*ibíd.*). De ahí que el descubrimiento científico de Kropotkin del apoyo mutuo deviene una bomba crítica a nivel mundial, pues niega y destruye la narrativa dominante occidental de progreso civilizacional lineal y de la normalidad de las relaciones centradas en la competición mercantil y determinadas por la fuerza bruta. Desde aquel entonces y con base científica, histórica y etnográfica, se empieza a hablar, recuperar y poner en práctica otras ideas opuestas a aquellas relaciones: cooperativas, de solidaridad y autoridad no necesariamente dominante. Cabe reiterar, que las mismas nociones posibilitan una ruptura en sentido temporal, subjetivo y de saberes: no regresar ni aspirar un paraíso perdido, sino rechazar la jerarquización racista de las culturas, abajo las supuestamente más débiles que eliminar a través de progreso civilizacional y recuperar de las mismas otros tipos de saberes y relaciones sociales. Pero es en el Interludio que abordaremos más extensivamente este tipo de concepción diferente del tiempo y la relación con el otro/a no anarquista en contexto de lo que Konishi (2013) llama modernidad anarquista y cooperativa.

Nos parece fructífero reiterar la posición anarco-comunista afirmativa de una pluralidad metodológica: la negatividad incansable incluso hostil frente a la autoridad de la ciencia, la perspectiva

proudhoniana de totalidad, y lo inductivo-deductivo, con unos comentarios adicionales sobre anarquía y su organización y teorización. Como arriba, estos conciernen a la vida, pues si bien también para Kropotkin (1912: 43-44) el anarquismo origina en las luchas cotidianas y las negaciones de dominación que implican (anarquía), que por su parte hacen que “el movimiento anarquista se ha renovado cada vez que recibió una impresión de alguna gran lección práctica”; Kropotkin (*ibíd.*) añade que también “derivó su origen de las enseñanzas de la vida misma”, entre las cuales vimos el apoyo mutuo. Más generalmente, de la vida y su incesante desarrollo humano y no humano no lineal; su fluidez y flujo, de un cambio perpetuo, el dinamismo, espontaneidad y acción, como Kropotkin (*apud.* Adams, 2011: 65) subraya. En otras palabras, de “la vida del universo que nunca deja suspenderse, que concebí como vida y evolución, llegó a ser para mí la fuente infinita del pensamiento poético, y gradualmente el sentido de la unidad entre el Hombre con la Naturaleza; tanto animada como inanimada —la Poética de la naturaleza— volvieron en la filosofía de mi vida” (*ibíd.*). Y de esta anarquía, vida e insurrección urbana Parisina de 1871 que emerge esta posición poética y afirmativa de la vida, pero sin ningún descuido de su meta-ética de aquella negatividad incansable (Rousselle, 2012: 147). Ésta que hemos entendido como uno de los significados de la anarquía, que aún sin su complemento lógico de afirmación de lo que hay en la vida a favor que acabamos de argumentar, para Kropotkin (2014c: 197) en su momento más bakuniniano, “a pesar de su formulación negativa [...] tenía un significado profundamente afirmativo”.

Sostengo que las reflexiones anarco-comunistas sobre el poder y la revolución comprueban mucho de estos presupuestos metodológicos negativos, críticos y afirmativos. Además, en sentido de la posibilidad de tener Proudhon presente desde el inicio hasta el fin de un estudio sobre anarquismo y poder, veremos que los comunistas anarquistas como Kropotkin, Cafiero y Errico Malatesta (1853-1932) aceptaron mucho de su teoría de poder: la simultanea multiplicidad de fuerzas en relación (que ya vimos en relación a la discusión de Kropotkin sobre la comuna) y la lucha de las tendencias opuestos al interior de la categoría de poder. Cabe añadir, su interés de dicha teoría abarca ambos periodos de Proudhon; es decir, tanto negativo y crítico como constructivo.

Si para Proudhon en su periodo negativo y crítico la antigua palabra anarquía significó ausencia de amo y soberano y abolición de gobierno, explica Kropotkin (1885) que para los griegos de la antigüedad la palabra anarquía significa la ausencia de todo poder. Al tratar la aceptación de la misma palabra en el contexto de la Primera Internacional (refiriendo a sus compañeros de los países latinos), reitera la arriba mencionada “rebeldía contra todo poder, contra toda autoridad, en cualquier forma que

manifieste”, tanto aquí y ahora, así como en el futuro. Moviéndonos hacia Proudhon constructivo y pensador en las múltiples relaciones de fuerza, Malatesta (2014a: 144) lo retoma cuando aclara lo que las y los anarquistas realmente quieren decir cuando hablan de ausencia, abolición y lucha contra todo poder. Así Malatesta resuelve los comentarios (equivocados) de Ibáñez y Corrêa sobre el error de tipo metonímico y la comprensión de poder como sinónimo de dominación y/o de Estado en el llamado anarquismo clásico: “abolir la autoridad o el gobierno no significa destruir las fuerzas individuales o colectivas [fuerzas en relación, es decir, poder] que trabajan en la sociedad, ni la influencia que los hombres ejercen sobre los demás”. Sería toda una imposibilidad, continua Malatesta, pues “reduciría a la humanidad a un conjunto de átomos inertes y separados” (*ibíd.*). En otro sentido, añade, lo que las y los anarquistas buscan es abolir un tipo de “modo de organización [...] el monopolio de la fuerza y de la influencia. Significa abolir ese estado de cosas por el cual la fuerza social, es decir, la fuerza colectiva de todos en una sociedad, se convierte en el instrumento del pensamiento, la voluntad y el interés de un pequeño número de individuos”. En sintonía con Malatesta, Kropotkin (1885: 14), al hablar de la destrucción de poder, refiere a lo que arriba nombramos formas estables o terminales de poder (o las grandes formaciones históricas), “ese poder [“centralizado” y “establecido”] que no sirve más que para cohibir [nuestro] libre desenvolvimiento”; para Malatesta (2014a: 148) la libertad de fuerzas y capacidades existentes. Por ejemplo, el poder estatal, ya sea a nivel provincial o municipal, en Kropotkin (1885: 14) inmiscuye “todas las manifestaciones de nuestra vida [“legisla sobre todos nuestros actos”]; desde la cuna a la tumba nos tritura con su peso [...] un poder nos persigue a cada paso, se nos aparece al volver de cada esquina y nos vigila, nos impone, nos esclaviza [...]. Crea cada día nuevos engranajes que adapta zurdamente a la vieja guimbarda recompuesta, llegando a construir una máquina tan complicada, bastarda y obstructiva”. En otras palabras, de acuerdo con Barclay (*apud.* Morris, 2004: 188) “lo que los anarquistas como Kropotkin [aunque claramente hable de Proudhon] se esforzaron por lograr no fue la abolición del poder, sino su difusión, su equilibrio, su descentralización, de modo que se distribuya por igual, y que la jerarquía y la coerción se reduzcan al mínimo”. Y recordando a Ibáñez, aquí se niega justo un tipo específico de relación del poder que encontramos en las relaciones y las estructuras de dominación, en los dispositivos de dominación, o en los aparatos de dominación.

En cuanto a la relación dinámica entre las tendencias opuestas del poder, argumento que el comunismo anarquista nos invita a situarnos al interior de la celda eléctrica del poder, moviéndonos sin parar ni certezas entre sus polos extremos en tensión permanente e irresoluble. O como lo pone Barclay

(2008: 43), “los dos polos extremos torciendo el uno hacia el otro sin una clara u concisa diferenciación”. De acuerdo con el mismo autor (*ibíd.*), de tal manera:

“[...] quizás el poder es mejor entendido como una constante en el que en un polo está la dominación y en el otro un ejercicio de influencia sin intento de dominación [...Es decir] aparte del poder por dominación o el uso manifiesto de la fuerza y el poder por manipulación, existe también, en el polo opuesto, el poder en igualdad o mutualidad [...]. Incluso en una relación entre iguales, donde uno trata de convencer a otros con argumentos racionales, hay una expresión de poder, pero necesita no implicar dominación. Toda sociedad libre fomenta los aspectos no dominantes del poder mientras que hace lo contrario con los aspectos dominantes”.

En caso de Kropotkin, podemos mencionar que en sentido del polo de la celda eléctrica de poder que no necesariamente domina, en su texto para las juventudes rusas de su tiempo habla de sus facultades en tanto poderes (1880b, en la traducción inglesa), que “obtendrán al establecer esta sublime armonía entre vuestras acciones y lo que os dicta vuestra conciencia, obtendréis facultades que nunca soñasteis pudieran dormir latentes en vosotros mismos”. Para Reclus, en el otro extremo ve los comunistas autoritarios, sus “enemigos fraternales”, que buscan conquistar el poder estatal. Quienes, dice, deberían tener mucho cuidado con sus líderes, pues “picados por la tarántula del poder, aspiran a un oficio bajo pretexto de hacer sus ciudadanos compañeros felices” (2013a: 122). Advierte que se metan en “nuevas relaciones y condiciones que los cambien poco a poco” haciéndose en su “posición de poder [...] pensar superiores” (*ibíd.*). Como repositorios del poder, de manera autoritaria van a hacer uso de “los instrumentos del poder: el ejército, el moralizador, juez, policía, y espías” (*ibíd.*). De ahí que Reclus reitera que su “lucha [es] contra todo poder oficial” (*ibíd.*: 123). En otro extremo, de la misma moneda podríamos decir, está la “organización espontánea [...] poniendo en la práctica el poder de los compañeros trabajando juntos libremente, sin mando de ningún amo” (*ibíd.*: 126-127). Una tendencia más del poder (poder juntos) que Gordon (2008: 48) en diálogo con Starhawk llama el poder-con (Starhawk lo llama poder-entre); es decir poder-hacer (*power to*), esto es, “el sentido de poder como la capacidad de afectar a la realidad”, que ya vimos en Proudhon e Ibáñez, “ejercido como una influencia no coercitiva entre gente que se conciben iguales”. Y está en Reclus (2013a: 121) nada menos que el “poder del amor [*Eros* en caso griego que abordaré más abajo] que le abre los ojos a una nueva vida de justicia y bondad [...] un futuro en el cual se ha roto el poder del capital y en el cual los hombres por fin puedan llamarse iguales sin ironía”.

Alternativamente, podemos pensar el poder-hacer (*power to*), como la fuente del poder-sobre y la dominación (Gordon, 2008: 52). Por ejemplo, en las relaciones sociales capitalistas, cuya reproducción consiste en la conversión constante del poder-hacer en poder-sobre (*ibíd.*: 53). En palabras de Holloway (*apud.* Gordon, 2008: 52), a quien Gordon debe este postulado, el poder-hacer en el capitalismo “existe como poder-sobre”. No obstante, no sin “rebeldía contra poder sobre, y poder sobre no es otra cosa que, y por lo tanto depende absolutamente de la metamorfosis de [poder-] hacer”. De modo que “el poder hacer, si no se sumerge en el poder sobre, puede existir, abiertamente o latente, sólo como poder contra, como anti-poder” (*ibíd.*). No obstante, nuestro diálogo con Holloway (2002: XI y 31) termina abruptamente cuando éste plantea la disolución del poder en la lógica de cohesión en la sociedad capitalista basada en la subordinación del trabajo concreto en el trabajo abstracto; es decir, esta separación llega a ser su eje único de dominación, que más tarde para las Mujeres Libres significa reproducir un centro del poder para las luchas y para la historia, la emancipación permaneciendo o regresándoles como su propia dominación y la negatividad que vuelve a despertar en ellas.

Además, dadas las experiencias y aventuras de las y los anarquistas de esta tesis con los mecanismos y relaciones del poder al interior de insurrecciones populares y revoluciones en las que se encuentran sumergidas y contra las que muchas veces luchan, centrar la atención y lucha en un antagonismo central hace perder de vista otras manifestaciones y ejercicios del poder. De acuerdo con Gordon (2008: 53), han sido y serán de mayor interés para esta tesis aquellas maneras de “ejercer el poder hacer en las relaciones humanas [...] que claramente no son poder sobre”, que, así como poder sobre para este autor tiene su raíz en el poder-hacer (*ibíd.*: 54). Más específicamente, nos referimos al arriba mencionado poder-con, pero como afirma Gordon (*ibíd.*: 53 y 55), “ejercido de manera desigual y/o de manera abusiva [...es decir] las acumulaciones problemáticas y dinámicas de poder dentro de los grupos de base (*grassroots*) y sus redes” y espacios liberados. En fin, todo esto que se perdería de vista, podemos reiterar, si las y los anarquistas, radicales según Foucault, aquí no lo concibieran como constante en nuestras relaciones, redujeran su diagnóstico del poder en el profundo odio hacia esta bestia apocalíptica; y propusieran aquí su abolición desprovista y apocalíptica sin importar las tendencias y existencias plurales, movimientos y metamorfosis y estarían destinados por la misma razón a reencontrarse en la barricada con lo mismo que tanto negaban como su propio tormento.

Situándonos entre, o el veneno y amor torciendo uno a otro, sucede una metamorfosis o el poder de compañerismo ejercemos de manera abusiva; y asumiendo su organización, equilibrio, restricción y

vigilancia eternas y reflexivas ante su re-emergencia (*cfr.* Gordon, 2008: 46), Kropotkin y Reclus despliegan el cambio de las vidas negadas a partir de tantos puntos de capacidad, potencia, posibilidad y creación que existen humanos y grupos en el mundo. Para Reclus (2013a: 123), de esta manera, “cada individualidad nos parece el centro del universo [...] y cada uno tiene el mismo derecho a su desarrollo integral, sin interferencia de ningún poder que supervise, reprenda o castigue”. Kropotkin (2014b: 260) coincide: “¡o la destrucción de los Estados y la vida nueva que comience de nuevo en miles de centros sobre los principios de la iniciativa viva de individuos y grupos y del libre acuerdo!”

De acuerdo con Day (2016: 170), al plantear conquistar la tortilla Kropotkin entiende aún la expropiación y la revolución como barridas completas y violentas de lo viejo y putrefacto a modo Bakunin, aunque posteriormente cambia su posición, optando por procesos continuos y abiertos de “renovación estructural basada en apoyo mutuo”. Es decir, “demoliendo, edificaremos, como decía Proudhon” (Kropotkin, 2005: 175), ni reforma ni Revolución (en sentido que le acabamos de dar), Kropotkin (*apud.* Day, 2016: 167) toma en cuenta que “cada paso hacia la libertad económica [...] cada victoria sobre el capitalismo será también un paso hacia la libertad política [...] y cada paso dado para quitarle el Estado alguno de sus poderes y sus atribuciones ayudará a las masas a derrotar al capitalismo”. Misma dirección, hacia la que caminan también los comentarios de Reclus (2013b: 154) al respecto, pues hace hincapié en “los comienzos modestos” que son tan ordinarios, pero tan revolucionarios. Debido a que ahí “donde la práctica anarquista realmente triunfa es en el curso de la vida cotidiana entre la gente común [dedicándose] en el apoyo mutuo espontáneo” (2013a: 128). Además, es importante enfatizar que la renovación estructural-relaciones sociales, prefigura un proceso sin fin, ya que la sociedad anarquista que visualiza, por ejemplo Kropotkin, no implica un modelo ni plan definido de antemano. Al igual que las relaciones de fuerza en Foucault y Proudhon, para Kropotkin (*apud.* Day, 2016: 170) nada “quedará cristalizada en determinadas formas invariables [estables o terminales], sino que modificará continuamente su aspecto”. Dicho de otra manera, Kropotkin concibe “la estructura de la sociedad como algo que nunca llega a constituirse definitivamente” (*ibíd.*). Tampoco aquí encontramos algo inmutable, fijo o rígido, sino ajustes y reajustes, cambio permanente. Sin lugar a duda, otra manera de expresar la anarquía positiva proudhoniana, en tanto “una sociedad flexible, basada en las asociaciones voluntarias, que crearían una red entrelazada compuesta de una variedad infinita de grupos y federaciones de todos tamaños y grados, local, regional, nacional e internacional —temporales o más o menos permanentes—, para todos los fines: la producción, el consumo, el intercambio, las comunicaciones, los arreglos sanitarios” (Kropotkin *apud.* Price, 2012: 316).

Es más, siendo ambos anarquistas naturalistas y vitalistas, no sorprende la posibilidad de profundizar y reforzar las ideas anarco-comunistas de creación a partir de lo que observan en la naturaleza, que es lo mismo que les enseña la vida. Además de apoyo mutuo y formas de poder no necesariamente dominantes en los pueblos (bien o mal) llamados originarios, podemos parafrasear a Reclus (2008: 18): una hoja (de árbol) o hija, que, así como el desdoblamiento del anarquismo mismo, las resistencias y rebeliones contemporáneas, las podemos pensar a partir de un cambio continuo de puntos de partida (que probablemente son puntos de poder). Y no que uno o una de estos necesariamente sean continuación del otro u otra, como no es la hija del padre o madre, sino nuevo ser, devenir y nueva existencia, potencialmente nueva negación y creación. Sin dar saltos cualitativos (y mortales), por ejemplo, de poder a no-poder, pero sí negar como obsoletos los viejos cuadros vanguardistas u formas de organizaciones rígidas. Es decir, la fuerza de la vida y las rebeliones desplazan hacia un nuevo punto y nueva línea de fuga, y si vemos las luchas recientes se han realizado nuevas formaciones: nómadas, de redes descentradas, rizomas contra los árboles y sus ramas donde creíamos que yaciera su fuerza, dejando en libertad cada grupo de afinidad, colectivo o sindicato de base que las componen.²⁵

Aunque repitamos de una manera u otra lo que dijimos en el capítulo anterior, esto es algo afín (¡no idéntico ni identificando y clasificando a los y las zapatistas de manera externa como anarquistas!) a las discusiones y luchas contemporáneas. Afín a Subcomandante Marcos, hoy Galeano, vocero zapatista y su descripción a la lucha anticapitalista global que “esta red intercontinental de resistencia no es una estructura organizativa, no tiene centro rector ni decisorio, no tiene mando central ni jerarquía. La red somos todos los que resistimos” (*apud.* Zibechi, 1999: 30). Además del rizoma reencontrado de tal manera, quizás ya ni de manera tan inesperada, Reclus y Kropotkin estarían de acuerdo con Raúl Zibechi (*ibíd.*: 132) de que la propuesta de organización zapatista, aquí el anarquismo, tiene “estrechos vínculos con la vida, con un mundo no petrificado en forma de pirámide, fijo y jerárquico, con el fluir de la vida real [y si me permiten, las relaciones de fuerzas, no sin arborescencias como ya dijimos arriba],

²⁵ La cita original de Reclus (2008: 18): “Sin duda la naturaleza no da saltos, pero cada una de sus evoluciones se lleva a cabo por un desplazamiento de fuerzas hacia un punto nuevo. El movimiento general de la vida en cada ser en particular y en cada serie de seres no nos muestra la existencia de una continuidad directa, sino, al contrario, una sucesión indirecta, revolucionaria, por así decirlo. La rama no es continuación de otra rama; la flor no es prolongación de la hoja, ni el pistilo del estambre, y el ovario difiere de los órganos que le han dado vida. El hijo no es continuación del padre o de la madre sino un nuevo ser. El progreso se hace por un cambio continuo de puntos de partida diferentes para cada ser. Lo mismo ocurre con las especies. El árbol genealógico de los seres, como el árbol propiamente dicho, es un conjunto de ramas en el que cada una halla su fuerza para vivir, no en la rama precedente sino en la savia originaria. Y las grandes evoluciones históricas no difieren de esta ley. Cuando los viejos cuadros, las formas demasiado estrechas de los organismos se tornan insuficientes, la vida se desplaza para realizarse en una nueva formación. Se ha efectuado una revolución”.

que no puede sino ser más que impermanente y transitorio como la vida misma”. En otras palabras, es “un tipo de organización horizontal sin centro, móvil, una red de redes en la que cada parte tenga autonomía y pueda interconectarse con las otras directamente, sin pasar por el vértice de la organización, porque ese vértice no existe” (*ibíd.*: 130).

Finalmente, la advertencia prometida y ya subrayada: el anarquismo, dada la anarquía sobre la que piensa y teoriza, está y debe estar en negación, reflexión y crítica permanentes contra y sobre sí mismo. Por ello retomo a Malatesta, participante en todas las revueltas principales de Italia en su tiempo,²⁶ preso más de diez años, exiliado en tres continentes, forma parte de la red trasnacional del anarquismo italiano, que además de las publicaciones (panfletos y revistas) y debates correspondientes al interior del movimiento anarquista, hizo innecesaria cualquier organización formal (Turcato, 2007: 412). Lo que concierne a Kropotkin (y Reclus), Malatesta llega a criticar con ferocidad a su positivismo y fatalismo —cabe subrayar que su lectura varía de la mía— y sitúa al sujeto y su voluntad en el centro de su método de la anarquía; es decir, método de la libertad (añadiendo a la pluralidad metodológica a favor de la cual hemos argumentado).

El problema que observa en el método de Kropotkin es su pretensión de verdad y la supuesta (principio de la) identidad entre cosas y conceptos que las perfectamente pretenden captar y capturar —que Bakunin rechazó dándole una primacía incuestionable la vida—, en el anarquismo científico. En palabras de Malatesta (1965: 39):

“El cientificismo (no digo la ciencia) que prevaleció en la segunda mitad del siglo XIX produjo la tendencia a considerar como verdades científicas, es decir, como leyes naturales y por lo tanto necesarias y fatales lo que sólo era el concepto, correspondiente a los diversos intereses y a las diversas aspiraciones que cada uno tenía de la justicia, del progreso, etcétera. [Pero] a mí siempre me parecieron concepciones barrocas, que confundían cosas y conceptos distintos por su naturaleza misma”.

En otras palabras, indica haber “escapado a la moda de la época, todo el dogmatismo y la pretensión de la verdad social absoluta” (*ibíd.*: 40). No cree “en la infalibilidad de la ciencia, ni en su

²⁶ “Las revueltas internacionalistas de Sicilia y Lunigiana de 1893-1894, las revueltas de pan de 1898, la Semana Roja de 1914 y el bienio rojo de 1919-1920” (Turcato, 2007: 408).

capacidad de explicarlo todo, ni en su misión de regular la conducta de los hombres” (*ibíd.*). En su lugar, plantea “la duda que debe ser posición mental de quien aspire a aproximarse cada vez más a la verdad o, por lo menos, a esa porción de verdad que es posible alcanzar” (*ibíd.*).

Como Bakunin, el método de libertad de Malatesta (*ibíd.*) incluye la “voluntad de saber [...] que deja abierto ante nosotros el campo ilimitado de la investigación y el descubrimiento”, pero sin reproducir fe ni creencias, sino mediante prueba y error. El papel y subjetividad de científico a base de la lógica negativa y destructiva de Bakunin contra el avasallamiento y control *Procustianos* de la filosofía Positiva de la vida y rebelión fugitivas, se ve revitalizado en Malatesta (*ibíd.*: 41) en tanto es:

“[...] el que examina los hechos y extrae las consecuencias lógicas de éstos cualesquiera que sean, en oposición con aquellos que forjan un sistema y luego tratan de confirmarlo en los hechos y, para lograr esa confirmación, eligen inconscientemente los que les convienen pasando por alto los otros y forzando y desfigurando a veces la realidad para constreñirla y hacerla entrar en los moldes de sus concepciones”.

De ahí que Malatesta (*ibíd.*: 44-5), podemos decir plenamente dialéctico, ataca tanto el fatalismo como (el principio de) la identidad, en la medida en que para Kropotkin “todo lo que ha sido debía ser, todo lo que es debe ser, todo lo que será deberá ser necesariamente, fatalmente, en todos los mínimos detalles particulares de posición y de movimiento, de intensidad y de velocidad”. Malatesta (*ibíd.*: 46) pregunta, dentro de tal concepción que busca “conciliar el sistema con la vida”, reiteremos, confundir los conceptos con nosotros en lugar de devenir y desear siempre más y de manera diversa y particular: “¿qué significado pueden tener las palabras voluntad, libertad, responsabilidad?” ¿Y para qué serviría la educación, la propaganda, la rebelión? ¿Y entonces? A qué responde reafirmando la vida y por qué no decir que nosotros, y ese exceso de contingencia tanto emancipatoria como peligrosa (cabos sueltos y más contradicciones) develada por el método dialéctico, siempre fugitivo de su integración y captura forzada dentro de un sistema fijo de conocimientos, conceptos, identidades o modos rígidos de organización (en peligro de recaptura y reintegración). En su caso, contra sistemas cerrados y verdades objetivas, desplegar “una fuerza creadora [...] la existencia de una voluntad capaz de producir efectos nuevos, independientes de las leyes mecánicas de la naturaleza, es un presupuesto necesario para quien sostenga la posibilidad de reformar [más bien transformar radicalmente] la sociedad” (*ibíd.*: 47).

En fin, reiteremos que la anarquía —especulemos que nunca hable de anarquismo por la misma duda frente a sistema—, añadiendo al pluralismo metodológico del anarco-comunismo, Malatesta

entiende como el método de libertad, voluntarista y gradualista, según el cual la anarquía como explica Turcato (2014: 3) no es realmente “un punto terminal; es un punto de partida de un proceso abierto”, un espejo/ideal guía de otro mundo y otras relaciones sociales y de conocimiento. Las negaciones, críticas y creaciones permaneciendo también aquí libres, los medios aspirando coincidir con los fines, su inspiración siendo la solidaridad, un valor intencionalmente perseguido (*ibíd.*). Aunque cabe recordar, sin descuidar las contradicciones, para Malatesta (*apud.* Jun, 2012: 139): “todos, sin excepción, estamos obligados a vivir, más o menos, en contradicción con nuestros ideales”. Además, y dejando ya atrás el peligro real señalado por Malatesta en Kropotkin (y Reclus), está claro que coinciden en mucho. Por ejemplo, en este sentido de dejar tanto el punto de llegada como el camino hacia el otro mundo y sus relaciones abiertos.²⁷ Es decir, para Malatesta (2014c: 300) no se trata de que “nosotros, porque nos llamamos revolucionarios, esperamos que la Anarquía llegue con un golpe, como un resultado inmediato de una insurrección que de manera violenta ataca todo lo existente y lo reemplaza con instituciones nuevas”, sino que “caminamos [dudando, por decirlo de alguna manera] hacia la anarquía hoy, mañana y siempre”.²⁸

2.4 Conclusiones

Aunque ya en parte teorizada por Proudhon y Déjacque, así como prácticamente anticipada en Lyon con presencia de Bakunin, la Comuna de París demostró en lo concreto la posibilidad de otro mundo a escala masiva. De la misma manera, la forma de vida anarco-comunista para devenir en un acuerdo entre los y las Internacionalistas de los países latinos, necesitaba el arte parisina de auto-organización obrera y barrial, y ver los símbolos del viejo mundo de dominación en flamas. O bien comuna o bien Estado sin síntesis alguno, explicable a partir de la dialéctica destructiva de Bakunin. La multiplicidad callejera y barrial de fuerzas socialistas y anarquistas brotadas de manera inesperada desde abajo en conexión y ruptura componiendo aquel experimento de otra practica disolvente de los centros de poder, rastreable

²⁷ Para Malatesta, es “probable que se vayan a ensayar a la vez en una o varias regiones todas las formas posibles de posesión y utilización de los medios de producción y todas las maneras de distribución de los productos, y se las va a combinar y modificar en varias maneras, hasta que la experiencia indique cuál de éstas es más adecuada [...]. Siempre y cuando se impida la constitución y la consolidación de un nuevo privilegio, habrá tiempo para buscar la mejor solución [...] de la misma manera como la existencia social es diferente en varios tiempos y espacios” (*apud.* Price, 2012: 316).

²⁸ Continúa Malatesta (2014c: 300): “todavía no podemos abolir la propiedad privada; no podemos regular los medios de producción necesarios para trabajar libremente; quizás no podamos hacerlo en el próximo movimiento insurreccional. Pero esto no nos impide ahora, o en el futuro, oponernos continuamente al capitalismo. Y cada victoria, por pequeña que sea, obtenida por los trabajadores contra sus explotadores, cada disminución de las ganancias, cada parte del tiempo tomada de los propietarios individuales y puesta a disposición de todos, será un progreso, un paso adelante hacia la Anarquía”.

desde la dialéctica abierta y pluralista y correspondiente teoría del poder de Proudhon. Para todos y todas, prefigurativa de otra organización y otra manera de decidir sobre el trabajo y la actividad humana como tal. Y no será la primera vez en la historia del anarquismo que en lo concreto se de este tipo de mezcla de posicionamientos teóricos y prácticos frente a la dominación (en diferentes intensidades), así como la posibilidad de emancipación, siempre influenciadas por las condiciones contextuales e históricas. No obstante, para las y los anarquistas, sin ser esa forma de gobierno finalmente descubierta, ni la idealizaron, no era una perfección mucho menos un modelo universal, como llegó a ser evidente dada la crítica anarquista de la Comuna de París. Ésta que a su vez nos sirvió como puente tanto para las y los anarquistas, como él que escribe, para llegar a reflexionar en torno al comunismo anarquista. Es decir, como ya se había advertido, algo de poder y fetichismo gubernamental, en la medida en que los negaron como centralización y (re) territorialización, permanecieron o reaparecieron como su propio tormento de poder. De la misma manera que llegó a presentar insuficiente su reorganización mutualista o colectivista de trabajo, aún ajeno y asalariado, para Kropotkin haciendo del capital menos ofensivo, contrario a su brutal legado y existencia en el mundo apoyados por la fuerza opresiva estatal, su compañero en crimen de lesa humanidad y medio ambiente, antes y hoy.

Lo que concernió al comunismo anarquista, en principio lo vimos a partir de la visión de Kropotkin, tanto de conjunto o totalidad capitalista, como descendiente hasta la cotidianeidad, buscando una lucha directa contra el capital y una ruptura en las relaciones de dominación. La conquista de la tortilla planteó de esta manera por medio de expropiación, el trabajo mismo reorganizado agradable y comunal, y bajando aún más, el dominio de la cotidianeidad eriza de contradicciones como es la hogareña develada opresiva para las mujeres. Dadas las contradicciones, distorsiones y sustentos de dominación por el principio anarco-comunista de cada quien según su capacidad a quien según su necesidad y deseo, el apoyo mutuo, la anarquía y nuestras relaciones como tal; nos llevó a reflexionar sobre los métodos del comunismo anarquista. Evidenciamos la pluralidad metodológica inesperada del mismo; es decir, el anarquismo en su organización y teorización de la anarquía tan afirmativo de lo múltiple de fuerzas y potencias observables tanto en el mundo de los animales como humanos, por un lado y a primera vista, no obstante, mejor entendido como refuerzo de la negatividad y rebeldía incansables frente a toda autoridad, incluso de la ciencia, por el otro y a partir de lectura más cuidadosa. En otras palabras, asumir la anarquía en su doble sentido, implica asumir también la perspectiva dialéctica de las cosas, para Kropotkin y Cafiero antes, hoy y en el futuro, en la medida en que reaparezca la dominación, habrá más negatividad, dejando así el futuro tan abierto como sus propuestas

constructivas anarco-comunistas. Es decir, sin que estas formalicen o estructuren finalmente y nos dominen.

El entendimiento anarco-comunista de poder evidenció su aceptación proudhoniana de multiplicidad de relaciones de fuerzas como el polo o celda eléctrica de tendencias opuestas en pugna, sin posibilidad de su abolición bakuniniana ni como tal. Más específicamente, dejar en libertad y reciprocidad las fuerzas individuales y colectivas, por un lado, y situarnos entre el veneno y amor, pero sin descuidar la posibilidad de que en el poder del compañerismo ejerzamos de manera abusiva al interior de los movimientos y las colectividades. La pluralidad metodológica, los entendimientos del poder, así como las enseñanzas de la vida por su parte posibilitaron modos de organización descentralizados, redes o rizomas, cuya relevancia volvimos a probar a partir de su afinidad (no identidad) con el movimiento contra la globalización capitalista y zapatista. Finalmente, advertimos una lectura alternativa que cuestiona el fatalismo, mecanicismo, las identidades fijas y autocontenidas presentes en Kropotkin en sus momentos más positivistas que Malatesta contrastó en la primacía de sujeto, duda y voluntad en el método de libertad de la anarquía, como camino interminable hacia otro mundo.

Interludio: dos viajes anarquistas

Pausa, ruptura, en este capítulo argumento que la temporalidad lineal de esta tesis hasta este momento no coincide con los tiempos del anarquismo. En diálogo con Clark (2013: 21), esta historia y crítica del anarquismo rechaza un “desdoblamiento simple y teleológico de la potencialidad”. En su lugar, lo que los estudios recientes develan son redes regionales y globales descentradas con un carácter de apoyo mutuo y procesos de traducción del lenguaje político-anarquista europeo en las mal llamadas provincias. De esta manera, en mi descripción resaltarán, por un lado, el hecho de que el anarquismo al encontrarse en un nuevo contexto, nuevas luchas y subjetividades, funciona como un organismo; es decir, tiene que adaptar y cambiar (Cappelletti, 1990: x). Es decir, ante el peligro de universalismo abstracto, recupero al anarquismo que en su teorización y organización de la anarquía no niegue ésta en su sentido más afirmativo de lo múltiple, la diversidad y diferencia irreducible, vivencial y subjetiva con quien nos encontraremos. Por otro lado, es posible pensar los viajes y los encuentros con el otro/a no anarquista también como comienzos descentralizados, dando luz tanto a configuraciones más caóticas del anarquismo, como al cuestionamiento del *anarco-centrismo*, en tanto el anarquismo se solía pensar como referente único y como modelo de la historia y la emancipación aplicable sin importar del contexto y lo que llamaremos referentes autónomos de impulsos, teorías y prácticas emancipadoras. Contra la narrativa dominante de progreso lineal civilizatorio, también propio del anarquismo, lo que encontramos son espacios, temporalidades, subjetividades y saberes otras e impensables, que, redirigiendo los flujos de conocimientos y prácticas, a la vez nuevamente empuja al anarquismo a reflexionar sobre sus límites.

Después de decir algunas palabras sobre el posicionamiento elegido frente a la historia y desarrollaré una metodología adecuada para abordar los viajes en cuestión, que nombro de lo impensable, me enfocaré en dos estudios de caso: 1) el mexicano colonial, dictatorial pero insurreccional y revolucionario, partir de la llegada de Plotino Rhodanaky en 1861 al puerto de Veracruz y 2) el japonés de la Revolución *Meiji* que rápidamente degradó en imperialismo, donde llega Lev Mechnikov en 1874.

Historia y el método de lo impensable

Aunque nos enfoquemos de manera canónico en algunos de los pensadores claves de la historia de anarquismo, a la vez hemos planteado que en realidad lo que Kropotkin (*apud*. Adams, 2016: 9) llama su corazón latente, está tendido en las calles. Así como para Kropotkin, de interés al historiador son las

condiciones en que la gente se vivía “en un momento determinado; cuáles eran sus creencias, sus medios de existencia, qué sociedad ideal era visible para ellos y cuáles eran los medios que poseían [y “la acción de todas esas fuerzas, descuidadas con anterioridad”] para marchar hacia esa idea de la sociedad ideal” (*ibíd.*). Hemos escrito y teorizado, y escribiremos y teorizaremos en adelante a partir las insurrecciones y luchas, es decir, de acuerdo con Adams, desde las “fuerzas contextuales [“en la cual crecen ideas”] que dieron forma a las ideas anarquistas” (*ibíd.*: 12, 20). Sensible de tal manera a los márgenes supuestamente sin historia (Wolf, 1982), panfletos más que libros completos, superponemos métodos contextualista y social y la nueva historia cultural. Es decir, enfocar tanto en “los asuntos históricamente definidos que motivaron a un autor” tal o cual, como consecuentemente a “las interacciones con los representantes de otras tradiciones políticas”, pues las y los anarquistas crearon su “cultura política a partir de un popurrí de ideas prevalecientes y valores” (Adams, 2016: 24).

La crítica anarquista de la modernidad capitalista, colonial e imperial; es decir, el capital en expansión territorial, se centra en su concepción de la temporalidad “cuantitativa [...] el movimiento de la historia como un continuo de mejora constante, evolución irreversible, creciente acumulación y modernización beneficiosa, para lo cual la fuerza motriz fue el progreso científico, tecnológico e industrial” (Löwy, 2017: 203). En el anarquismo que se configura en México y Japón encontramos una relación dialéctica entre pasado, presente y futuro (*ibíd.*: 16), explicable a partir de conceptos judíos de mesianismo y *Tikkun*. Por un lado, “esperanzas, sueños y aspiraciones de los pariahs y excluidos de la historia, utópica y subversiva, la tradición de los oprimidos y fuente de una visión discontinua de la temporalidad” (*ibíd.*). Por el otro, un doble movimiento fértilmente contradictorio que a la vez restaura o recupera y renueva y transforma. Para Gershom Scholem (1897-1982), este tipo de razonamiento significa que aún “la fuerza restaurativa” o recuperativa, aquí los saberes y prácticas con las que el anarquismo se articula en su encuentro con el otro convencionalmente racializado como inferior, “tiene un factor utópico, y en el utopismo funcionan factores restaurativos” (*apud.* Löwy, 2017: 16). Contra Bakunin, y para justificar los saltos históricos de esta tesis, este tipo de dialéctica romántica de utopía (Löwy, 2017: 135), añade Scholem (*apud.* Löwy, 2017: 16), implica que, “el orden completamente nuevo tiene elementos de lo completamente antiguo, pero incluso este orden antiguo no consiste en el pasado real; más bien, es un pasado transformado y transfigurado en un sueño iluminado por los rayos del utopismo”. Todo esto, explica Löwy (2017: 204), con el fin de buscar “valores cualitativos, no mercantiles, no cuantificables [...] derrotando de manera revolucionaria el orden social y política establecida” y abolir “todos los sistemas coercitivos y autoritarios”.

El riesgo de herejía aumenta todavía más al indagar en las raíces ocultas (*occult*) del anarquismo, para darse cuenta de que se le atraviesa un hilo teológico. Y aún más, si aceptamos el argumento de Lagalisie (2018: 282) de que el “anarquismo moderno nunca ha sido puramente ateísta excepto en su nombre”. Expresar esto dialécticamente, algo de este hilo, por supuesto más antiguo que el anarquismo, se ha preservado o suprimido; es decir, negado como nuestra dominación (Sin Dios) o celebrado como parte de la emancipación. Para probar estas afirmaciones arriesgadas, podemos retomar el joven Bakunin que en 1836 abiertamente prefería la religión y la divinidad como base de la fuerza de su negación destructiva, pura y total, del estado de las cosas podrido sobre cuyas cenizas construir el nuevo mundo.

“Deja que la religión se convierta en la base y la realidad de tú vida y tus acciones, pero que sea la religión pura y decidida de la razón divina y el amor divino [...]. Si la religión y una vida interior aparecen en nosotros, entonces tomamos conciencia de nuestra fuerza, porque sentimos que Dios está dentro de nosotros, ese mismo Dios que crea un mundo nuevo, un mundo de libertad absoluta y amor absoluto [...] ese es nuestro objetivo (Bakunin *apud*. Lagalisie 2018: 300).

Siguiendo a Lagalisie (*ibíd.*: 282), el problema en la sepultación de estas contradicciones, también del anarquismo, tiene que ver con una dialéctica compleja que devela en las negaciones y creaciones en cuestión tanto peligros con el poder como exclusiones modernas y *anarco-céntricas*. Por un lado, la sepultación no permite darse cuenta de que este hilo realmente permanece hasta las calles apocalípticamente insurrectas de Atenas en 2008. En segundo sentido —purificador del anarquismo de las características que se le piensa hostiles—, explica Lagalisie (*ibíd.*: 279) que si “la secularización del estado moderno privatiza la religión pero continúa encarnando una teología particular en su estructura e ideología”, como planteará más agudamente Stirner, en el peor de los casos, el anarquismo y otros “movimientos sociales que resisten esta estructura de poder dominante pasan por un proceso similar de secularización en paralelo, en el que el género y la religión son desplazados de la política” (*ibíd.*).

En cuanto al método de lo impensable como tal, éste que abajo Stirner busca devenir frente a todo lo se le impone dominación de la mente y el cuerpo en el tiempo de la burguesía, está también en deuda con las ideas de Blaser y de la Cadena (2009: 3-4). Es decir, porque apuntan que los destinos de los viajes, el contexto particular y el encuentro con el otro/a que ya está ahí, presentan problemas para las y los anarquistas. Concretamente, el de no poseer:

“[...] categorías conceptuales adecuadas para pensar las relaciones que articulan dichos movimientos [en Blaser y de la Cadena son los de indígenas de Abya Yala]; las que tenemos o son insuficientes o pervierten nuestra capacidad de dar cuenta de ellas. El conocimiento [y luchas] de una época no sólo crea posibilidades de pensamiento; también elimina posibilidades creando espacios [temporalidades, subjetividades y saberes] ‘imposibles’ de pensar”.

Dicho de otra manera, con lo que los anarquistas viajeros de este capítulo se encuentran y lo que escuchan en destinos de viaje “desborda los términos en los que se hacen las preguntas mismas” (*ibíd.*). La pregunta que por supuesto nos ha concernido es esto: además de cómo, desde dónde, con quién y en qué temporalidad cambiar el mundo. Y de ahí que algo impensable para la imaginación hegemónica (*ibíd.*: 3) y mucho más prolífica, en la época de la globalización temprana (Anderson, 2013), que abordo a través de los dos viajes y/o comienzos descentralizados. Es decir, impensable tanto para la imaginación burguesa liberal e imperial como la soviética leninista, posteriormente estalinista, desbordando su propuesta y causa principal de su cierre ideológico: de que la historia y la emancipación (o el mundo o el universo mismo) debían tener un centro de poder (Dirlik, 1991: 9), materializado por ejemplo el Partido, sujeto planteado antemano o lucha de clases en sentido ortodoxo. No obstante, fiel a la lógica reflexiva del anarquismo sobre sí mismo dado su anarquía (negación y multiplicidad) interna, el encuentro con lo impensable y lo que Ramnath (2011) llama un referente autónomo, presenta problemas también para éste, haciéndonos topar con sus límites.

Puntualizada ya la falacia del modelo (plan, programa, receta, esquema, entre otros) y su negación ya desde Proudhon, espacialmente hablando, el desdoblamiento transnacional del anarquismo —una perspectiva en auge si consideramos la cantidad de los estudios recientes sobre sus múltiples orígenes y geografías (por ejemplo, Hirsch y van der Walt, 2010 y Craib, 2015)— nos conducen a reconocer que “uno podría abrir el estudio de esta vasta red rizomática en cualquier lugar” (Anderson, 2005: 4). Afín a la ruptura arqueológica y genealógica de saberes de Foucault, que por desgracia hacia finales de su vida vio sin duda alguna la necesidad de estudiar el anarquismo Europeo y Americano (*apud.* Barnett, 2016: 30), será de mayor interés preguntar ¿qué relación tenían las y los anarquistas con los saberes subyugados?²⁹ Alternativamente, esta duda de lo que concierne a las subjetividades y saberes

²⁹ Explica Foucault (1976: 85) que “la genealogía sería, pues, oposición a los proyectos de una inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propia de la ciencia, una especie de tentativa para liberar a los saberes históricos del sometimiento, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coacción de un discurso teórico, unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos intrínsecos de poder: éste es el proyecto de esta genealogía en desorden, fragmentaria. Para decirlo brevemente, la arqueología sería el método

podemos sintonizar con debates aún más contemporáneos y verla desde perspectiva de movimiento descolonizar (Ramnath, 2011), que entre otras cosas cuestiona la centralidad del mismo anarquismo, el peligro del poder de apropiación cultural y la tendencia altamente colonial de nombrar anarquista a algo u otro/a que ya no lo es ni lo probablemente nunca va a ser. Para Ramnath (2011: 6), en este sentido:

“[...] en lugar de siempre tratar de construir una cosmología fuertemente anarco-céntrica —apropiándose conceptualmente de movimientos y voces de otros lugares en el mundo como parte de ‘nuestra’ tradición, y luego medirlos contra lo mucho o poco que creemos que se asemejan a nuestra noción de nuestros propios valores— podríamos ubicar la tradición anarquista occidental como una manifestación contextualmente específica entre una tradición más grande —de hecho global— de pensamiento/praxis antiautoritaria e igualitaria, de un impulso humano universal (si cabe decir tal cosa) hacia la emancipación, que también ocurre en muchas otras formas en muchos otros contextos. Otra cosa es entonces el punto de referencia para nosotros, en lugar de ser el punto de referencia para todo lo demás”.

En su lugar, aunque no escapa la lógica arborescente en su pensar —aunque exista una diversidad de tipos de árboles—, Ramnath (*ibíd.*: 8) propone ver dicho impulso hacia la emancipación sin centro de poder en sentido espacial, temporal, subjetivo ni de saberes —para mí de una manera u otra presente en los viajes-comienzos que vienen—, como “Árbol de la Libertad [...] un gran banyan, cuyas ramas se cruzan y tejen, tocando la tierra en muchos lugares para formar una arboleda horizontal interconectada de nuevos troncos” (*ibíd.*).

Plotino Rhodakanaty viaja a México

La primera parte de este viaje anarquista consiste en ver cómo se configura un anarquismo particular a partir del contacto de Plotino Rhodakanaty (1828-1890) con el contexto de la guerra de exterminio del capitalismo contra las comunidades campesinas e indígenas y el artesanado urbano, y sus prácticas centradas en la propiedad común de la tierra, apoyo mutuo y mutualismo. Rhodakanaty y otros miembros de la escuela La Social, la que posteriormente sostendrá Ricardo Flores Magón, de manera impensable (temporal, subjetivamente y lo que concierne a saberes) recupera lo indígena y comunal como lucha y prefiguración de las formas de vida por venir. De esta manera, los insurgentes de La Social, así como

propio de los análisis de las discursividades locales, y la genealogía la táctica que, a partir de estas discursividades locales así descritas, pone en movimiento los saberes que no emergían, liberados del sometimiento”.

después Magonistas, van en contra de los imaginarios cerrados. Tanto liberales y burgueses en consolidación (el marxismo aún está muy lejos de llegar a México) como anarquistas: norteamericanos, europeos, así como anarcosindicalistas mexicanos de la *Casa del Obrero Mundial*. Por último, volveré a tratar el tema de la comuna, más específicamente la de Morelos y el apoyo inesperado que Magón le otorga. En diálogo con Bruno Bosteels (2014), también argumentaré que leer historia de manera anarquista posibilita otras conclusiones menos peligrosas que las lentes marxistas.

Escuelita de Chalco

Rhodakanaty llega a México en 1861, crea dos proyectos libertarios: el *Grupo de Estudiantes Socialistas* en la Ciudad de México en 1863 y la escuela La Social en Chalco en 1865. Estudioso de Fourier, pero también de Proudhon y filosofías panteístas, fiel a la negatividad descentralizante del poder e historia, descolonizante y crítico, no le habrá costado mucho recuperar del fracaso de los planes de las colonias agrícolas (*Nueva Eureka*, entre otras), propuesto por el gobierno de Ignacio Comonfort. En Veracruz y después en Chalco, Estado de México, observa que los campesinos vivían en sus comunidades, trabajaban y poseían la tierra de manera afín a algunos de los principios planteados por Fourier y Proudhon (Hardt 1974: 25 y 32). Además, para aquel entonces México tenía ya una larga historia de organización y lucha campesinas. Por ejemplo, en tierra caliente, Morelos la “indignación de los campesinos que por tantos años habían sido burlados con sus esperanzas; tal el estado de servidumbre al que estaban condenados, que todos los pueblos [...] se armaron y ocuparon las principales haciendas” (Valadés, 2013: 29-30; Katz, 1988).

En principio el pacifismo predicado por Rhodakanaty (*apud.* Sandoval Vargas, 2010: 79) plantea como algo necesario que se olvide “la pólvora y el fusil, el odio y la venganza”. Además, al afirmar que “tan imposible el impedir la revolución social y económica en México, y por consiguiente del mundo entero, por el espíritu de solidaridad que la anima, como el impedir la transformación orgánica y material de la naturaleza” (*ibíd.*), concibe aún la revolución como algo inevitable. Pero no se puede esperar, dada la dominación, explotación, despojo y represión cotidianos, en palabras de Juana la Progresista (*apud.* Sandoval Vargas, 2010: 82) “no puede caer la semilla del bien sobre la tierra, si no se rompe la copa que la contiene”. Sea dicho de paso, una de las capas es el patriarcado, con el cual por ejemplo la misma Juana (*ibíd.*: 92) de la escuela definitivamente rompe, en tanto “el hombre no puede ser superior a la mujer, puesto que ambos son de una misma materia”. Entonces, “¡que venga la revolución social, es lo

que queremos!”, declara también Zalacosta (*ibíd.*: 84). Y el mismo Rhodakanaty (*ibíd.*: 79 y 85), en la medida que esta ruptura en la temporalidad de la revolución (y en su anarquismo) requiere aquí y ahora “un fuego activo y vivificador [...] destruir desde luego al que poco a poco nos destruiría jugando con nuestros más sagrados derechos”.

El hecho de que el luchador campesino Julio López ya había estado en rebelión mucho antes de la formación de la escuelita de Chalco, es posible plantear la insurrección que viene como un comienzo descentralizado en el rizoma mundial de impulsos, teorías y prácticas emancipatorios. Y dado que López acepta la anarquía, su organización y teorización como suya, podemos ver la manera en que López y sus asociados influyen en el organismo de anarquismo en adaptación y cambio, redirigiendo los flujos de los conocimientos.

Abiertamente anticapitalista y antiestatista, para probar esta ruptura metodológica, Julio López manifiesta tan temprano como en 1868 y desde su especificidad contextual: originario, rural y comunal, que “vamos a la contienda de sangre. ¿Pero qué importa, si esta sangre generosa fertilizará nuestros campos, dará exuberancia a las plantas y dejará un rastro a la humanidad del futuro?” (López, 2010). Reitera también la mencionada ruptura en la temporalidad de la revolución, así como la insuficiencia del pacifismo frente al sistema de dominación y sus múltiples violencias, pues “infinitud de años hemos caminado penosamente agobiados por el cansancio, por la miseria, por la ignorancia y por la tiranía, y el día de la venganza sagrada es con nosotros” (*ibíd.*). Profundiza en su condenación a la existencia mancillada, pues “nacidos esclavos y endeudado con la obligación de seguir trabajando en el mismo lugar, bajo el mismo sistema, a título de cubrir la famosa deuda” (*ibíd.*). De esta manera, como arriba, hace una pregunta por el carácter del trabajo en el capitalismo, en tanto “¿qué poseemos sobre la superficie del universo, los que vivimos clavados en el trabajo? ¿A quién deja beneficio el sudor de nuestras frentes, las lágrimas de nuestros ojos, el dolor en nuestras espaldas, el cansancio en nuestros brazos, la fatiga en nuestros pies y la angustia en nuestros corazones? ¿Quién ha pensado alguna vez en recoger lo que siembra, cuando todo se nos arrebató?” (*ibíd.*). Y el de la tierra, hoy diríamos la *Madre Tierra*, López de tal manera invitándola como fuerza particular en su componer impensable de la insurrección: “¿quién ha sido ese atrevido que con lujo se hizo señalar sus propiedades cuando éstas no tenían más dueño que la naturaleza?” (*ibíd.*).

Son estas condiciones históricas de dominación que despiertan en Julio López la negación destructiva (sin evidencia de que haya leído a Bakunin), “destruir radicalmente el vicioso estado actual de explotación, que condena a unos a ser pobres y a otros a disfrutar de las riquezas y del bienestar; que

hace a unos miserables a pesar de que trabajan con todas sus energías y a otros les proporciona la felicidad en plena holganza” (*ibíd.*). Y del mal gobierno capataz del finquero, ya que “¿dónde está el gobierno bueno? [Benito] Juárez, a pesar de llamarse republicano y enemigo de la Iglesia es un mocho y déspota: es que todos los gobiernos son malos” (*ibíd.*). Incluso es destructiva de la iglesia católica, pero no de la religión o espiritualidad como tales, como dirá después León Tolstoi (1828-1910): “los curas nos han engañado profanando la doctrina del gran Cristo, a quien hay que reivindicar, ya que sus promesas de caridad de paz y de concordia siempre han sonado en nuestros corazones con inmensa alegría [...] que reine la religión, pero nunca la Iglesia. Si los curas son malos, también lo son todos los hombres que mandan” (*ibíd.*), de esta manera, claramente afirmando una religión y espiritualidad sin autoritarismos. Así como, en medio de su negar destructiva que lleva a la práctica, afirma la tierra (o territorio), su defensa y libertad, lo que podríamos llamar una comuna de comunas de libre sembrar y cosechar.

“[...] en tanto alcemos nuestra cara buscando con serenidad nuestra salvación que radica en nosotros mismos, dejando en libertad a todos para que siembren en el lugar que más les acomode, sin tener que pagar tributo alguno, contando con libertad para reunirse en la forma que más crean conveniente, formando grandes o pequeñas sociedades agrícolas que se vigile en defensa común, sin necesidad de un grupo de hombres que les ordene y castigue” (*ibíd.*).

En fin, el anarquismo que había difundido la escuela *Social* desde 1861 —dando lugar también la primera huelga en la historia de México— fue radicalizándose hacia el socialismo revolucionario que promovía el ala antiautoritaria de la Internacional. Pero llegando a ser lo que hemos llamado impensable, si me permiten, similarmente al caso de la *Sección 12* de la misma Internacional, expulsada por Marx y sus seguidores por integrar teorías y prácticas anarquistas, lo que hoy llamaríamos feministas, y espirituales (Bey, 1991), presentes aquí en los planteamientos de la escuelita Social e insurreccional. En 1878 se lleva a cabo la última insurrección, a través del *Gran Comité Comunero*, extendido por regiones de Morelos, Estado de México, Querétaro e Hidalgo, y se mantuvo en su lucha armada hasta 1884. Tal cual, hemos tratado de un periodo insurreccional poco conocido que claramente “no fue algo lineal, ni externo a las organizaciones y pueblos” (Sandoval Vargas, 2010: 74), sino la práctica transformadora libertaria, ajena y europea, fue contextualizándose bajo aquel principio humano y no humano de un organismo que se adapta y cambia. Alternativamente, comienza de manera descentrada una “lucha situada en las comunidades originarias, al verlas como el sólido cimiento de una sociedad sin

explotadores ni opresores” (Valadés *apud.* Sandoval Vargas, 2010: 85), que llega a impactar profundamente en el anarquismo viajero en cuestión. Para probar que no se trata de una experiencia de adaptación, cambio y crecimiento de algo nuevo, únicos y mexicanos, sino también andino como explica Cappelletti (1990: XI): “en la medida en que los anarquistas llegaron hasta los indígenas, no tuvieron que inculcarles ideologías exóticas, sino sólo tornar conscientes las ancestrales ideologías campesinas del ‘calpulli’ y del ‘ayllu’”, en tanto formas de vida cuyas mecanismos y relaciones potencialmente inhiben concentración, acumulación y centralización del poder (que he llamado negatividad practica).

Anarquismo y los pueblos originarios

“En medio del caos va adquiriendo una forma mejor delineado la sublime tendencia a destruir todo lo que significa explotación e imposición: la tendencia anarquista”

Ricardo Flores Magón, *Regeneración*, 6 de marzo 1915

El magonismo suele considerarse como el ala más radical de la Revolución mexicana. Nombrado como su precursor, en tanto los clubes liberales, huelgas como la de *Río Blanco* (1907) y grupos guerrilleros insurrectos, fueron muestra del rechazo al régimen autoritario de Porfirio Díaz en permanente reelección. No obstante, más que reducirse en un simple papel desestabilizador, ya que, al estallar la revolución, las y los magonistas buscaron empujarla hacia la emancipación social (económica, política y cultural). De esta manera, podemos entender el movimiento magonista como una rebelión dentro de la revolución — primera pero lejos de última de esta tesis—, vuelta de tuerca política, pues negó su reducción en la reproducción del poder centralizado personificado en la figura de un presidente, sobre todo Francisco I. Madero, representante de los intereses burgueses.

En cuanto a su relación con el liberalismo decimonónico (*Manifiesto de 1906*) y sus contradicciones: anti-electoralismo y luchas callejeras estudiantiles contra el despotismo y por la libertad de expresión, en que participó el mismo Flores Magón, cabe mencionar su organización como partido y los clubes dirigidos por la *Junta Organizadora* del mismo. Y aclarar la perspectiva simplista según la cual al Magonismo, los críticos anarquistas “nos veían luchar en el seno de un partido político y eso era bastante, y veían también que *Regeneración* era el portavoz de ese partido y se imaginaban que Ricardo [Flores Magón], y todos los que lo acompañábamos, éramos simples aspirantes a puestos públicos”

(Rivera *apud.* Trejo 2005: 255). Además de cuestiones estratégicas (tan pronto que en 1911 su otro Manifiesto es abiertamente anarquista), por un lado, para Trejo (2005: 254) esto es “comprensible si se atiende a la dinámica histórica que los condujo del liberalismo a anarquismo” y por el otro, como continúa Librado Rivera, un “¡craso error! No hay partido político que lance vivas muy altos de la anarquía y haga especial propaganda de la belleza de ese ideal como lo hizo *Regeneración*” (*apud.* Trejo (2005: 255). Es decir, el comunismo anarquista: para los y las magonistas, la expropiación de las tierras y otros medios de producción y transporte, su posesión y disfrute comunales, sin que la Junta convierta en un “gobierno central nombrando jefes que a la postre se conviertan en tiranos de sus mismos hermanos” (Magón *apud.* Santillán 2011: 41).

De acuerdo con Maldonado Alvarado (2012: 14), Magón y sus compañeros de lucha, de todos los participantes de la revolución mexicana, son los únicos que encuentran y recuperan “en los pueblos indígenas y en su modo de vida comunal las características necesarias y la experiencia histórica que permitiría reconstruir la nación después del triunfo revolucionario”. De manera original, subjetivamente y lo que concierne a los saberes subyugados, afirman su derecho a ser diferentes, en lugar de “sacar al indio de su abyección y metamorfosearlo en ciudadano” (*ibíd.*), como posteriormente sucede en las políticas indigenistas estatales. Ya en el *Programa del Partido Liberal Mexicano* de 1906 (*ibíd.*: 24) se afirma la necesidad de la protección y dignificación de la raza indígena, y posteriormente, rescatan su vocación colectivista, la propiedad común de la tierra, trabajo común, la ayuda mutua y el odio a la autoridad (*ibíd.*: 26-27). Lo que incluso para la estadounidense anarquista Voltairine de Cleyre (1866-1912), es una muestra histórica de que es posible llegar a vivir en sociedades colectivistas antiautoritarias (*apud.* Maldonado Alvarado 2012.: 27).

Son estas formas de vida impensables para las imaginaciones dominantes, también de los anarquistas, que los magonistas y sus aliados defenderán airadamente. Por ejemplo, una muestra del *anarco-centrismo* y racismo encontramos en el texto de José Spagnoli publicado en 28 de diciembre 1915 en el periódico *Voluntad de Nueva York* (*ibíd.*: 30): “eso de rebeldes no quiere decir anarquistas ni hombres que piensen lejanamente como nosotros pensamos, quiere decir como justamente escribe A. Dolero, indios felices de entregarse a los instintos atávicos de su raza, a la vida nómada y a la rapiña, y gente que pelea con la esperanza de una recompensa si triunfa la revolución”. Para Magón y sus compañeros y compañeras todo contrario, especula Maldonado Alvarado (2012: 32), quien odia al indio no puede amar la revolución, y más aún, quien no entendiendo al indio no puede entender la revolución. Por ejemplo, los yaquis que como Julio López ya habían estado en rebelión mucho antes de la llegada

del anarquismo a México. De modo que, sin necesidad alguna de externamente imponerles una identidad o inculcarles la ideología anarquista, lo celebraron como referente autónomo rebelde. Para Librado Rivera (1927), en su anarquismo descolonizante:

“No es con el cuartel ni con bombas de dinamita como se podrá pacificar a los yaquis, ni mucho menos el método más adecuado para convencerlos y borrar de su corazón ese encontrado y natural odio al yori [...], sino dejándolos en paz para que ellos se gobiernen como más les agrade, y después de devolverles sus casas y sus tierras que por la fuerza se las han arrebatado. Los Yaquis no sólo dejarían de ser una amenaza contra el gobierno y contra el yori, sino una raza de seres humanos que contribuirán con su inteligencia y su trabajo al progreso y al bienestar de todos”.

Y de ahí que no sorprende la defensa magonista del movimiento zapatista morelense. Cabe decir, también contra el movimiento anarcosindicalista mexicano que en su alianza con Carranza llega a hacer una guerra contra el zapatismo (*Batallones Rojos*). Éste, sin ser anarquista, el apoyo de Magón a Zapata se debe a que en otras partes de México no se había llevado a cabo una expropiación masiva de las tierras ni establecido lo que en su *Defensa de la Revolución* (1915-1916) Magón llama el poder proletariado. Más específicamente, es ilustrativa su respuesta a la pregunta: “¿cómo se explica que la revolución en los Estados del sur sea más radical?” (*ibíd.*), en la que cita directamente al *Manifiesto de 1914* redactado por Emiliano Zapata (1879-1919):

“El campesino tenía hambre, padecía miseria, sufría explotación, y si se levantó en armas, fue para obtener el pan que la avidez del rico le negaba, para adueñarse de la tierra que el hacendado egoísta guardaba para sí, para reivindicar su dignidad que el negrero atropellaba inicuaemente todos los días. Se lanzó a la revuelta, no para conquistar ilusorios derechos políticos, que no dan de comer, sino para procurarse el pedazo de tierra que ha de proporcionarle alimento y libertad, un hogar dichoso y un porvenir de independencia y de engrandecimiento” (*apud.* Flores Magón, 1914).

Sencillamente, conquistar la tortilla por expropiación y auto-organización para fines de la dignidad por parte de esa raza que Magón considera su maestra (*ibíd.*).³⁰

³⁰ En sintonía completa con los y las magonistas, es el etnógrafo Kropotkin quien en 1912 (*apud.* Santillán, 1979) educa a los anarquistas lectores de *Les Temps Nouveaux*, así como a los voluntarios anarquistas internacionalistas que viajaron al México revolucionario sobre las luchas campesinas. “Como tantos otros italianos, rusos, etc., han soñado probablemente con campañas garibaldinas, y no encontraron nada de eso. Llanuras, campos apacibles que desconfiaban (y con razón) de los

En fin, unas reflexiones más reafirman la posición negativa e impensable (por supuesto también abierta y pluralista) magonista frente al *Procusto* anarquista. En lo concreto de las prácticas revolucionarias, Magón (1911) declara que “sucede, a pesar de que los [llamados] ‘ignorantes’ mexicanos no saben de huelga general ni han estudiado a Marx, ni a Kropotkin”. La recuperación de “la herencia natural de los desheredados” (1911b), sucede sin “la consabida preparación, de qué hablan los cobardes y los malvados” (1911). Sin ídolos e *ismos*, mucho menos el mismo magonismo como totalización sintetizante de las fuerzas que en ese entonces componían dicha revolución, explicable con Santillán (2011: 109), en tanto Magón “no era doctrinario que media cada una de sus palabras por el rasero de un dogma invariable”. Y aún más con Max Nettlau (1865-1944), a quien el magonismo no se le podía “encasillar en ninguna categoría precisamente porque se trataba de la vida misma” (2008: 53).

La Comuna revisitada

Profundizar brevemente en la insurrección territorial y auto-gobernante Zapatista durante la Revolución mexicana, cuyo fruto principal Adolfo Gilly (1995) llama la Comuna de Morelos, es para ver qué consecuencias puede tener una lectura de la historia con lentes anarquistas propuestos en esta tesis. En diálogo con Bosteels (2014), lo que más nos concierne es lo que sucedió en Morelos a nivel local y regional frente a la imaginación estado-céntrica y partidista.

Lo que resalta en la organización interna de la Comuna es que dejan amplio margen a la iniciativa de los pueblos y de los campesinos (Gilly, 1995: 262). Una prueba de este principio afín al anarquismo desde Proudhon, es el *Centro de Consulta para la Propaganda y la Unificación Revolucionaria*, sobre todo porque sus delegados que lo componen carecen de poder oficial. Sus oficiales y miembros son elegidos cada cuatro meses mediante voto directo, prohibidos de reelección, siempre guardianes de la revolución, sin nunca haber explotado a nadie (Womack *apud.* Gilly, 1995: 292). Con el tiempo las asociaciones de cada pueblo asumen tareas del Centro y empiezan a funcionar como “comités campesinos para todos los problemas políticos y aún cotidianos de la vida del pueblo” (*ibíd.*). De esta manera, nos reencontramos con un modo de organización mejor descrito como una red, decisivo para

extraños y —de tanto en tanto—, ya aquí, ya a veinte leguas al Este, al Sur o al Norte de este punto, a siete, ocho días de distancia, una u otra aldea expulsa a los explotadores y se apodera de la tierra. Después, tras veinte o treinta días, llega un destacamento de soldados ‘del orden’; ejecuta a los rebeldes, incendia la aldea y, en el momento en que regresa ‘victorioso’, cae en una emboscada, de donde no escapa más que dejando la mitad del destacamento muerto o herido [...] He ahí lo que es un movimiento campesino”.

que los pueblos de Morelos creen sus propios organismos políticos (*ibíd.*: 294). Por último, es de mayor importancia y afinidad con lo antes planteado, que estas prácticas, por un lado no salieron de “la cabeza de los secretarios de Zapata, sino de la experiencia de los pueblos [...] las costumbres locales de cooperación y de discusión colectiva” (*ibíd.*); por otro lado, a partir de éstas llegan a expresar “un poder diferente al que había querido simbolizarse en la *Convención*” (*ibíd.*), dicho de alguna manera poder asambleísta y popular. En otras palabras, para los lentes anarquistas resaltan tanto las subjetividades y los saberes locales como el sustento de la Comuna, así como sus mecanismos que inhiben la centralización, acumulación y constitución externa del poder social en forma estable que domina.

Ahora bien, el problema que Bosteels (2014) observa en el análisis de Gilly sobre la Comuna de Morelos es su perspectiva estado-nación-centrista. Es decir, la reproducción de la soberanía nacional y la centralización de poder estatal, a que llegar a través de la vieja estrategia de conquista de poder político. Además, lo que Bosteels (*ibíd.*: 167) llama los lentes marxistas (de Marx hasta Trotsky) llevan a Gilly a enfocar en su análisis de la Comuna la necesidad histórica de la alianza entre proletariado y campesinado. Éste último, que, sin un liderazgo proletario, se supone, tiende “abrumadoramente a limitar sus objetivos a la cuestión de la propiedad de la tierra, que por definición sigue siendo local” (*ibíd.*). De esta manera lo expresa textualmente Gilly:

“Para cualquier respuesta real [el zapatismo] tenía que elevarse por encima de un nivel local o particularista para abordar la cuestión nacional del Estado: el factor decisivo, al final, no fueron las conquistas revolucionarias de tierras, sino el control del poder estatal centralizado [...]. El ejercicio del poder exige un programa. La aplicación de un programa requiere una política. Una política significa un partido. Los campesinos no tenían, no podrían haber tenido, ninguna de estas cosas” (*apud.* Bosteels 2014:167).

Frente a este postulado y manera de leer la historia, para Bosteels (*ibíd.*) impuesto desde un fuera que busca otro alternativo, una historia de larga duración —un siglo y medio, en su caso desde la Comuna de París hasta la Comuna de Oaxaca de 2006— otra y popular en “nombre de una corriente subterránea de movilización de masas alrededor de la noción de la Comuna” (*ibíd.*: 168). Ésta que, para el autor en cuestión, posibilite tanto “combinaciones únicas de anarcosindicalismo, socialismo, comunismo agrario y comunalismo indígena”, como un “terreno común [...] zona temporal de indistinción entre socialismo y anarquismo bajo la consigna compartida de la Comuna” (*ibíd.*). Además, para Bosteels (*ibíd.*) es importante que fue después del entusiasmo *afiebrado* con respecto a esta “forma política expansiva”,

compartido por todas las facciones socialistas de la experiencia de hacer y vivir la comuna en París, que se dividió la Internacional. De esta manera, para Marx (*apud.* Bosteels 2014: 170) es la forma política al fin descubierta, tanto algo totalmente nuevo (confundida con formas de vida pasadas), como un modelo que adapta incluso la aldea más pequeña del país. Para Rhodanaky (*ibíd.*: 171) es algo inevitable, anunciando su cuasi mítica llegada también a México:

“[...] de acuerdo con la ley de analogía infalible, la Comuna que se ha extinguido en París, al menos en apariencia, después de germinar en toda Europa y transmigrar a los Estados Unidos de América, no dejará de visitarnos en poco tiempo, como un ave migratoria que revolotea sobre pueblos corruptos, para purificarlos y devorar a los tiranos que los infestan, al igual que el buitre fatídico aterriza en la cabaña del enfermo, atraído por la putrefacción, cantando el himno de la muerte”.

Bosteels (*ibíd.*) coincide con ambos, en la medida en que la celebra como “geográficamente expansiva [...] temporalmente durable [...] *Phoenix* mítica, capaz de levantarse una y otra vez de sus propias cenizas”.³¹

Ahora bien, lo que develan los lentes anarquistas es un entusiasmo y tratamiento de Comuna acríticos y peligrosos. Las lentes marxistas ortodoxas de las que Bosteels piensa haber liberado, más bien muestran su sesgo en lo que se podría llamar una temporalidad autoritaria, imponiéndole a la historia un centro y a las luchas un modelo. Todo ello dando paso a una cosificación y totalización: antes el proletariado y su dictadura, ahora la Comuna universal y mítica. Por tanto, encuentro en Bosteels, Marx y Rhodakanaty —el anarquismo no se salva de la crítica— el mismo *Procusto* avasallador y controlador de vidas y luchas. Contra el que sigue vigente tanto la posición negativa y destructiva de la anarquía de Bakunin, aunque haya incluido cierto mesianismo, reproducido ahora por Rhodakanaty y Bosteels, que también atormentará a las y los insurgentes griegos. La Comuna no tiene otra razón de

³¹ En torno a entusiasmo afiebrado es también ilustrativa un pasaje que describe la Comuna que viene en periódico *La Comuna*, México en 1874: “mientras quede un solo hombre y una sola mujer, existirá la Comuna, porque los grandes principios son inmortales y ellos, sin ayuda exótica, logran hacerse paso, matar a la mentira y brillar en el espacio como un sol de perenne verdad. La Comuna vive en Francia como en México, en los Estados Unidos como en Alemania, en China como en Arabia; pero es preciso que nos reunamos los hombres de buena voluntad para trabajar por la consolidación de nuestros principios, para que se levante un nuevo Koszciusko para la emancipación de Polonia, un Kosuth para la libertad de Hungría, un Garibaldi para Italia, un Bakunin para el mundo; un gran hombre para cada ideal, para borrar las fronteras entre los pueblos, para demoler los tronos y los gobiernos, para cambiar en ósculos de paz las frases de odio; para sustituir la tea por la antorcha, para reemplazar el retronar de los cañones con un himno grandioso, eterno, por haber obtenido una nación única, el mundo: una religión única, el trabajo; un dios único, la libertad” (*apud.* Bosteels 2014:169).

existencia que negar de manera destructiva lo que la (y nos) niega. Y de esta manera, aun así, nos estamos repitiendo, lo que sigue no lo sabemos; no hay modelos, leyes históricas o destinos de la misma o las formas de vida que vienen, que constituyan en vector de la organización de las vidas de aquí y ahora antagónicas de la dominación. Así como sigue con nosotros Proudhon, en tanto más que zonas temporales de indistinción de las múltiples fuerzas que componen las experiencias insurrectas y comunales, morelense, parisina o medieval, o las que vienen después, ya que suena como intento de sintetizar una multiplicidad, justo como Grubacic y Lynd (2008) en contexto de los sucesos famosos de *Haymarket* (1886), que aquí hemos rotundamente rechazado. Aquí apelamos lo que resuena con el anarquismo, por un lado el apoyo y refuerzo mutuos así como diferencia autónoma e irreducible de aquellas fuerzas. Por el otro, nos interesan las afinidades y posibles refuerzos del proyecto anarquista centrado en la negatividad práctica y reflexiva, que inhiba y/o minimice los peligros y el tormento que presentan las metamorfosis, fugas y formaciones estables de poder, dada su institucionalización rígida contra lo fluido e inatrapable. En este sentido, más que modelo o mito del fin de la historia, con Wehling (1999) recuperamos la Comuna de Morelos un “comunalismo agrario (o municipalismo libertario) [...que] era antagónico, deliberadamente o no, al capitalismo y a su necesidad inherente de la santidad de la propiedad privada. En la organización, sus métodos militares reflejan una oposición frontal contra la jerarquía rígida e institucionalizada”. En lo que concierne propiamente al poder, prefigurando las reflexiones que vendrán, “una vez más esto es muy similar a las estructuras creadas por otros anarquistas, tales como Buenaventura Durruti en la Guerra Civil española y Néstor Makhno en la Revolución Rusa”. En concreto, un poder que “[...] tendía a estar cimentado en el nivel de la comunidad, fluyendo hacia arriba cuando era necesario” (*ibíd.*).

En fin, lo que concierne al método de lo impensable y descolonial desbordantes de las categorías cerradas, la fuerza de la vida y rebelión contextualmente y referencialmente específicas y autónomas posibilitan diálogos frente al monólogo moderno y colonial. Desestabiliza los centros de la historia, modelos y referentes —los anarquistas pensaban también que eran—, únicos y falsos; por ejemplo, la Comuna (de París) pensada como mito de *Fénix*, ley o destino en difusión hacia lo que se ha (por supuesto mal) llamado la periferia. De manera original, la escuelita de Chalco, Julio López, y Magón al tomar a los pueblos originarios como sus maestros, posibilitan una redirección de los flujos de los conocimientos producidos por las subjetividades rebeldes en sus luchas por la tortilla, la tierra y su expropiación, territorio, autogobierno y federalismo y su defensa, por la libertad y la dignidad. Nos encontramos, y lo que se repetirá en el caso japonés, con una mezcla impensable de temporalidades,

espacialidades, subjetividades y saberes, que rompen la linealidad y la arborescencia del progreso civilizacional racista, empujando de manera violenta los imaginarios tanto burgueses, leninistas, como anarquistas contra y más allá de sí mismo y sus límites.

Lev Mechnikov viaja a Japón

La lectora y el lector viajan imaginariamente con Lev Mechnikov a Japón. El primer apartado se centra en la búsqueda y configuración de un pensamiento crítico y práctica revolucionaria apropiados para el contexto de la Revolución *Meiji*. Así como en el caso mexicano, lo que hace de este viaje o comienzo anarquistas impensables y desbordantes de categorías cerradas, es la experimentación con múltiples espacialidades, temporalidades, subjetividades y saberes. El anarquismo se arraiga en lo que ya existía y se hacía, aquí en adelante el daoísmo y las prácticas cooperativas revolucionarias, sin descuidar lo que venía desde afuera, sobre todo los descubrimientos científicos. De esta manera, también el caso japonés implica descentralizar lo que anteriormente se había considerado como centro y dependencia de referencia única y europea de anarquismo. Finalmente, abordaré un conflicto particular al interior del caso japonés, entre comuna/comunismo anarquista y sindicato/anarcosindicalismo, muy ilustrativo del anarquismo japonés en tanto otra fuerza crítica de los modos de pensar, organizar y luchar revolucionarios rígidos y demasiado capturables.

Desdoblamiento más caótico del anarquismo

Es difícil, si no imposible, establecer el punto de origen y las fuerzas que lo habitan, para una reflexión sobre anarquismo japonés. Si optamos por una manifestación contextualmente específica de impulso, teoría y práctica hacia la emancipación, podríamos iniciar con Ando Shoeki que algunos de los anarquistas japoneses, sin necesidad alguna —si llevamos el movimiento descolonizador hacia sus últimas consecuencias— llamaron en 1908 como anarquista hace 150 años (Crump, 1993: 21). Shoeki era un defensor del comunismo anarquista agrícola (*ibíd.*), decían otros, así reproduciendo el poder de identificación impositivo de otra manera. Si nos interesara únicamente el anarquismo japonés, podría ser a partir de Kotoku Shusui (1871-1911) que se autoidentifica como anarquista. Rechaza la vía parlamentaria de sus compañeros de aquel entonces de corte socialdemócrata y también es uno de los primeros críticos al imperialismo, publicando en 1901 un libro que se llama el *Monstruo del Siglo XX*. No obstante, debido a que realmente nos interesa el anarquismo en tanto sus viajes, su adaptación y

cambio, y los comienzos descentralizados del mismo, iniciemos desde el encuentro del ruso Lev Mechnikov (1838-1888) con el Japón de *Meiji Ishin* o la Restauración, como se lo conoce a aquel periodo. Es decir, una etapa tumultuosa de reformas democráticas después de la derrota del régimen feudal de los *Tokugawa*. Dicho sea de paso, Bakunin estuvo en Japón antes que Lev en 1861, pero nada más de paseo al haber logrado huir de Siberia.

Mechnikov llegó a Japón en 1874 con el fin de participar en la mencionada Revolución *Meiji*, como le nombró él, y que describe Konishi (2013: 50-51). Mechnikov entiende ésta como fruto de siglos de desarrollo social, cultural e intelectual local. Más específicamente, como Proudhon y Foucault, lo que llamará la atención de Mechnikov de aquel Japón son nuevamente las prácticas, luchas y subjetividades, en este caso las relaciones sociales cooperativas y redes de asociaciones espontáneas de gente común. También se entera de las federaciones autónomas antiguas del pueblo originario *Ainu* en las islas japonesas (*ibíd.*: 64), tomándolos de manera descolonial como referentes autónomos en que ve posible arraigar su particular visión del anarquismo. De esta manera, así como en México, el viaje y encuentro con el otro/a radicalmente diferente, cambia en Mechnikov su anarquismo (organismo en adaptación y cambio). Si bien era compañero y cómplice de las llamadas conspiraciones más o menos míticas de Bakunin, llega a criticarlo y rechazar la destrucción primordial, total, inmediata y violenta del orden social y político. En su lugar opta por lo que observa en Japón: un proceso gradual y evolucionado basado en el apoyo mutuo (*ibíd.*: 60), o en japonés, *aitasukeau*; éste que después, diría Lagalisie (2017: 144), en el peor de los casos apropia culturalmente Kropotkin.

Además, su conocimiento del populismo ruso hace que con mayor fuerza o refuerzo crítico rechace la narrativa dominante de progreso civilizatorio, así como la necesidad de la maduración de las condiciones históricas objetivas como precondition de la revolución. En otras palabras, así como Rhodakanaty después de topar con la realidad mexicana de guerra de exterminio contra lo común, Mechnikov llega a rechazar el principio de esperar y esperar (*wait and hope*), y enfatiza la transformación radical de las vidas cotidianas, las subjetividades siempre creativas y lo discursivo en que para Mechnikov se encontraba el orden social viejo y dominante.³² Hay que puntualizar, a partir de todo esto, por un lado, su énfasis en el presente o el tiempo vivido (*lived time*), “determinándolo como el momento clave en el tiempo y el espacio en el que la gente debía rectificar activamente la historia, para dar un giro a la dirección de progreso y desarrollo civilizacional” alternativa y anarquista como lo

³² Para este argumento y en el caso chino revolucionario, veasé Dirlik (1991).

describe Konishi (2013: 210). Por el otro, que en el anarquismo comenzado con Mechnikov y su encuentro con Japón de *Meiji Ishin*, pone en el centro lo que siempre había sido un referente de atraso: las redes de apoyo mutuo. Dicho también de paso, Mechnikov se habrá vestido a menudo de *Samurái* por la misma razón, observando potencialidad revolucionaria en algo que según la convención moderna y colonial se tenía que superar.

Pero es más que las redes de apoyo mutuo, las federaciones autónomas de las islas y el populismo ruso, en la configuración de este proceso ricamente contradictorio y potencialmente conflictivo, digamos todavía abierto en el devenir moderno alternativo de manera anarquista y trasnacional, caben también las ideas del Daoísmo, Tolstoi y Kropotkin. De esta manera, contra la normalidad moderna y capitalista, y lo que nos es de igual importancia, anticapitalista en sus versiones cerradas y dogmáticas, incluso las y los anarquistas antiteístas como Bakunin. En breve, se esperaría que el cristianismo superara al Daoísmo o sintoísmo; la ciencia de Kropotkin —aunque también hubo otra lectura de ésta—, y por supuesto la versión de la misma crítica de Marx (*cfr.* Holloway 2002), superarían todo lo anterior como precondition de la crítica, sobre todo de la mercancía y el poder en tanto su fetichismo. Sin embargo, precisaré que esto no ocurre en el anarquismo japonés. Su negación abierta y pluralista de lo que les negaba en aquel entonces —el capitalismo y su ciencia vuelta imperialista, la dominación por hombre y mujer de la naturaleza, el patriarcado y el darwinismo social— no reproduce, en el mismo movimiento negativo, la exclusión tanto de expresiones de vida y crecimiento como subjetividades y saberes radicalmente diferentes. En otras palabras, la experiencia japonesa rompe con este tipo de razonamiento —que se suponía era muy crítico— lineal, progresivo y totalmente colonial que en su pretensión universal, termina negando lo impensable que aquí recuperamos como crítica y creación.

Continuemos. Si Mechnikov fue a Japón, otro viajero que recuperar es Konishi Masutaro (1862-1940) que en 1886 viajó a Moscú (otro centro equivocado de la historia y la lucha). Explica Sho Konishi (2013: 105) que su viaje se trata de una búsqueda de conocimiento y religión adecuada para el contexto de *Meiji Ishin*: sin lugar a autoridad impuesta ni Estado, y sin iglesia como su institucionalización (forma más o menos estable) ni Vaticano como otro centro más de poder y saber y de la historia. A partir de su lectura (impensable) de Tolstoi, Kropotkin y Daoísmo, llega a una reflexión general de que la historia mueve desde abajo, a partir de la capacidad espontánea de la gente común para actuar de manera ética (*ibíd.*: 109). La virtud, de tal manera, es compartida por todas y todos, sin categorizaciones basadas en la posición social-*jinkaku*; sin rituales ni normas societales obligatorias y restrictivas (*ibíd.*: 110), estas que durante este comienzo de la reflexión-desdoblamiento del anarquismo japonés son aún más

opresivas para las mujeres. Además, se conservará la libertad de juicio individual y acción libre, no obstante, es la reciprocidad cotidiana y mundana de realizar la virtud como un regalo que fundamenta la libertad (*ibíd.*). En otras palabras, coincidiendo paradójicamente con Proudhon, tal ética de las formas de vida prefigurativa de las que vienen, rechaza cualquier externalidad (poder), dogma y telos, pues el *Camino* en sentido daoísta —recordemos a Malatesta y su eterna caminata hacia la anarquía— veía inefable e indefinible; es decir, saberlo y poder seguirlo están presentes como capacidades efectivas y creativas en todos nosotros (*ibíd.*).

Tomando el Daoísmo como tal, algunos pasajes y categorías muestran su antagonismo abierto con la ya mencionada forma-Estado, podemos recordar, aquella manera de larga duración de organizar las relaciones humanas (llevando el afuera hacia adentro, maximando su propia existencia). Me refiero a la reflexión de Rapp —aunque su argumento que el anarquismo no está “limitado en tiempo o por región” (2012: 3), hace que colonialmente mal identifique a los daoístas como anarquistas —sobre los textos anti-estadistas de China antigua, *Daodejing* y *Zhuangzi*. Más específicamente, la crítica que encuentra en estos de “la tendencia inevitable [para mí no única]³³ de todos los Estados a gobernar para ellos mismos [“ganar autonomía de sus sujetos”] no para individuos, grupos de interés, clases socioeconómicas ni la sociedad en su totalidad (*ibíd.*). En cuanto a la forma-Estado y su propia vida, Bao Jingyan (*apud.* Rapp 2012: 37), alrededor de 300 CE, explica que “la servidumbre y dominio se resultan de la lucha entre los astutos y los inocentes [...] la gente se ve obligada a trabajar para que aquellos en la oficina puedan ser nutridos; mientras sus superiores disfrutaban de salarios altos, son reducidos a la pobreza más extrema”. Los inocentes responden rebelándose, añade Jingyan (*ibíd.*: 38) pues “intentar detenerlos por medio de reglas y regulaciones, o controlarlos mediante penas y castigos, es como intentar detener un río en pleno vuelo con un puñado de tierra, o mantener los torrentes de agua con un dedo”. Con respecto a las categorías del pensamiento daoísta que pueden reforzar dicha rebelión (y del anarquismo), está *ziran* que significa autodeterminación, por sí mismo o espontáneo, que se conecta con el *dao*, recordemos, aquel *Camino* indefinido que transitar hacia emancipación. Está *wuwei* la no-acción, o bien acción no autoritaria y *hundun*, es decir, un caos positivo o unidad primordial de las cosas (Rapp 2012: 25 y 31), no obstante, “si bien los daoístas creían en la existencia de un todo global e indiferenciado, negarían que uno pudiera reconstruir objetivamente ese todo para los demás” (*ibíd.*: 103). En otras palabras, reencontramos con unidades extrañas basadas en una diversidad en equivalencia

³³ No coincidimos con Rapp de que la teoría anarquista se reduzca de estado en dicha disposición, debido a que ya desde Proudhon hemos hecho hincapié en la tendencia clasista de Estado (*cfr.* Price, 2018).

contra la identidad impositiva (Proudhon arriba), añade Rapp (*ibíd.*), que “un anarquista daoísta argumentaría que sólo abrazando el todo, sin negar su existencia, es decir, aceptando la unidad subyacente y, por lo tanto, la igualdad de todas las cosas [...] ese todo no puede organizarse jerárquicamente” (*ibíd.*).

Lo que concierne a Kropotkin y ciencia como tal, encontramos en el anarquismo japonés una búsqueda más tanto de descentralizar el poder como deshacer de la jerarquía entre lo abajo y arriba. Bajando desde el universo como tal hacia las expresiones de la vida y crecimiento más insignificantes (se supone), podemos iniciar con un descubrimiento científico, que Boorstin (*apud.* Konishi 2013: 306), recordándonos de la negatividad de Kropotkin, acertadamente llaman negativo. A saber, como la sociedad, luchas o historia antes, tampoco el universo tiene que tener un centro de poder. En palabras de Kropotkin (*apud.* Konishi, 2013: 302), ahora astrónomo, contra del arché del universo, lo que realmente percibimos es:

“[...] que los sistemas solares son trabajo de pequeños cuerpos infinitos; que el poder que se suponía que gobernaría el sistema es en sí mismo sino el resultado de las colisiones entre esos grupos infinitamente pequeños de materia, y que la armonía del sistema solar es armonía sólo porque es una adaptación, resultante de todos estos movimientos innumerables que completando equilibran y unen el uno al otro”.

Paradójicamente, es exactamente la misma conclusión a la que llegaron los Daoístas de la antigüedad, que nos hacen recordar también a la teoría del poder de Proudhon, pues también para los primeros, “el centro, el origen de la fuerza, anteriormente transferido de la tierra al sol [o al Estado según Proudhon], ahora resulta ser dispersado y diseminado. Está en todas partes y en ninguna” (Rapp, 2012: 25). Es innegable una redirección descolonizante más de los flujos de los conocimientos.

Bajar de nivel en el universo hacia lo más particular y diverso, es descentrar también nosotros y la noción de la evolución spenceriana (Konishi, 2013: 310-327). Es decir, no alcanzar el progreso mediante la salida de naturaleza amorala y antítesis de la civilización, y subir las escaleras de las razas del más primitivo al más avanzado, llegando de tal manera también a naturalizar la sociedad de clases en que reina el más fuerte. En este sentido, además de los estudios del hermano de Lev Mechnikov, Ilya, de los micro-organismos y su relación simbiótica con el cuerpo humano, mientras otros anarquistas asesinaban reyes y burgueses, entre otras cabezas de la *hidra* moderna y capitalista, y sufrieron la subsecuente represión a nivel mundial, aquí se despliegan por ejemplo los escarabajos peloteros

apoyándose mutuamente como una de las subjetividades de la modernidad anarquista a contrapelo. El mundo de los insectos más que contradice, confirma la perspectiva anarquista de la naturaleza, reiterando su posición, que incluya nada que superar ni de qué separarse, sino que todas las especies tenían su función y rol únicos (*ibíd.*). Desde los más bajos —o héroes más improbables—, los miembros y las actividades más innecesarias y desechables de la sociedad, los que mueven y sacuden a los excrementos de animales, están arraigados en esta historia del anarquismo (*ibíd.*). Y si lo toman tan en serio personas como el Subcomandante Marcos (hoy Galeano) con sus historias del escarabajo pelotero *Don Durito de la Selva Lacandona* (2005), también lo hace el gobierno japonés, cuando prohíbe los cuentos de Fabre con que los anarquistas buscan moldear la imaginación y la percepción del mundo social y natural de los niños y niñas.

Moviendo ya hacia las consecuencias prácticas y revolucionarias de este comienzo descentralizado del anarquismo en Japón, en cuanto a los seres humanos como la subjetividad rebelde de la modernidad anarquista, rescatamos con Konishi (*ibíd.*: 145) el *heimin*. Su formulación es a partir de la realización de la existencia de una multiplicidad de culturas en cambio constante en un mundo interconectado por asociaciones voluntarias. *Heimin*, textualmente significa plano, nivel, horizonte y gente común (*ibíd.*) sin estado ni identidad fija, mucho menos nacional. Implica romper con *kokomin*; es decir, la gente de la nación, territorialmente atada a ésta, una masa colectiva con identidad homogénea, dividida en clases (*ibíd.*: 162). En otras palabras, *heimin* tenía todo el planeta, la tierra como la única casa física para la humanidad con antecedentes dispares y diferencias únicas (*ibíd.*: 156). Y no sorprende que esta perspectiva tiene también una raíz y aprendizajes digamos socio-naturales: “tejidos de vida interactuando y funcionando mutuamente dentro de su propio nicho particular” (*ibíd.*: 316). Esto por un lado en la misma moneda. Por el otro, y afín a Proudhon, Reclus y el movimiento anticapitalista contemporáneo y zapatista leído con Marcos, Guattari o Gordon antes, para Konishi (*ibíd.*: 17-18) estos razonamientos reflejan sus prácticas y modos de organización para cambiar el mundo.

“Un movimiento de protesta [...] que no consistió en formas organizativas distintas con líneas jerárquicas de mando y autoridad, sino más bien de vínculos amorfos semejantes a rizomas: las raíces más pequeñas y más extensas de árboles que se enredan y se extienden subterráneamente en múltiples direcciones de manera horizontal [...] Cien años antes de Deleuze [y Guattari], tales redes constituían la sociedad anarquista cooperativista [...] formando espacios no-ordenados y a menudo transnacionales, sin apego a tierras o territorios concretos [...] tratando de hacer desaparecer sus prácticas y redes de la historia para evadir sensores y represión”.

Reiteramos, no puede ser coincidencia que el desdoblamiento caótico y fértilmente contradictorio del anarquismo japonés, sus espacialidades diversas como el universo y las islas, temporalidades desde Daoísmo hasta hoy y subjetividades como escarabajo pelotero y *heimin*, y los saberes que involucran, y sin descuidar de sus entendimientos de poder y su descentralización, todo reflejen en su práctica revolucionaria, nuevamente rizomática y potencialmente fugitiva de captura estatal y capitalista.

Comuna contra Sindicato

El movimiento anarcosindicalista, con sus principios de federación libertaria —descentralización de poder permitiendo iniciativa y acción libre y autónoma de las bases—, el sindicato como escuela y prefiguración o no (como veremos); las huelgas insurreccionales y otras acciones directas como el sabotaje, la huelga general activa y permanente y la expropiación de los medios de producción y su auto-organización obrera; se ajustan satisfactoriamente a las circunstancias creadas por la creciente industrialización en Japón. Tanto contra los reformistas como bolcheviques; es decir, contra la necesidad de control y poder centralizado y la dirección vanguardista del movimiento obrero. No obstante, a pesar de estas diferencias en el movimiento obrero japonés, explica Crump (1993: 39) que el primer festejo de Mayo primer en 1920 muestra una voluntad inicial de cooperar entre las tres facciones. Además, el *Comintern* invita a Sakae Osugi (1885-1923) a visitar a su agente en Shanghai, pero al llegar a conocer las purgas anarquistas por el poder soviético en Rusia narrado por Emma Goldman —textos sobre su desilusión y adicional desilusión de la dicha Revolución— y Alexander Berkman (1870-1936), más el ataque contra la Makhnovshchina y la experiencia consejista y libertaria de *Kronstadt*, consolidando el poder estatal, la ruptura era nada más cuestión de tiempo.

En cuanto al movimiento obrero japonés, en primer lugar, se crea Kokuren el 31 de enero 1926 por los comunistas anarquistas. Como habían esperado, la reunión para su formación (que podemos tomar literalmente) es interrumpida por la policía. Pero, ¡A las calles! —gritaron, resultando luchas callejeras con las ventanas de las tiendas rematadas y no pocas detenciones de los insurgentes. Esto será una práctica común entre las y los de Kokuren; es decir, el apoyo a los sindicatos en las luchas contra la policía, además de la entrega de volantes (*ibíd.*: 68). Considerándose como minoría revolucionaria y creativamente violenta (*apud.* Crump, 1993: 57), comprometida con la lucha de clases, incitarían la revolución. En sus palabras: “así como no podemos soñar con que nuestro día llegue mañana, entonces no podemos esperar el día en que la mayoría de nuestros hermanos despierten conscientemente” (*ibíd.*:

71). Entre sus acciones directas e insurreccionales (en su sentido digamos convencional) resalta el bombardeo de la mansión del presidente de la empresa de *Musical Instrument Company* en agosto en 1926. Crucialmente, creen en la importancia de los sindicatos como un campo-medio de lucha entre otros tantos como los barrios urbanos y comunidades rurales que ofrecen a las y los anarquistas oportunidades para promover la revolución social. Es decir, nunca una prefiguración como tal de las formas de vida que vienen.

En segundo lugar, es Zenkoku Jiren creado en 24 de mayo de 1926. Esta vertiente del anarcosindicalismo japonés, propiamente como tal a diferencia al comunismo anarquista de Kokuren, rechaza la vía parlamentaria y sindicatos que trabajen con los partidos políticos. Promueven, como Kokuren, la federación de sindicatos de base de cada industria, pero con mayor énfasis en la introducción de reformas como la de jornada de trabajo de ocho horas y medidas para tratar el desempleo estacional. Para mayor claridad de exposición, su programa se resume con estos principios:

“Tomamos la lucha de clases como la base del movimiento para liberar a los trabajadores y arrendatarios. Rechazamos todos los movimientos políticos e insistimos sólo en la acción económica. Abogamos por una federación libertaria que organice la industria por industria y rechazamos el autoritarismo centralizado. Nos oponemos a la agresión imperialista y abogamos por la solidaridad internacional de la clase trabajadora” (*apud.* Crump, 1993: 77).

No obstante, el programa lo consideraron como mera condición de afiliación de los sindicatos a Zenkoku Jiren, después de que se les dejaría en independencia y autonomía absolutas para auto-gestionar sus asuntos y acciones, lo que hace atractiva a la federación y facilitó su crecimiento rápido (*ibíd.*).

Explica Crump (*ibíd.*: 80) que la línea entre las dos federaciones era muchas veces poca clara y muchos se habían afiliado a ambas federaciones. Pero en 1927 las cosas cambiarán. Por un lado, Kokuren crítica a los miembros de Zenkoku Jiren de haber participado en una conferencia organizada por los sindicatos pertenecientes al *Comintern*. Por el otro, no comparten su reformismo ni su entendimiento del sindicato como prefiguración de la sociedad porvenir. Reiterando, emerge un conflicto entre comunismo anarquista comunismo y anarcosindicalismo, que además de los dos aspectos mencionados, tienen sus raíces en los debates en torno al trabajo y su división, la práctica revolucionaria y la cuestión del conocimiento.

En cuanto al trabajo y su división, para el comunista anarquista o anarquista puro como se llamaban Hatta Shuzo y sus asociados (Crump, 1993: 104-110), en el capitalismo el trabajo deshumaniza, degenerando y sofocando la creatividad en actividad mecánica, haciendo del trabajador un asistente de la máquina. Nada cambia a través de la mera expropiación de los medios de producción, ya que, por ejemplo, los roles y categorías de producción impuestos por el capitalismo, seguirán intactos y el fondo común de conocimiento comunal se vuelve en una propiedad privada de una profesión y patrón particular. Además, se va a necesitar burocracia y poder centralizado que coordinen las ramas de producción; es decir, implicando de peligro de aparición de la tercera clase acumuladora de poder burocrático teorizada por Bakunin. De ahí que propone hablar a partir de la especificidad japonesa lingüística de las manos divididas-*tewake*; es decir la división de hacer (*work*) contra la división del trabajo (*labour*) (*ibíd.*).

En relación a las prácticas revolucionarias, Hatta Shuzo (*ibíd.*: 115) critica a la lucha de clases como modo de acción, digamos en sentido convencional y ortodoxo, basada binariamente entre capitalista y trabajador; es decir, en la posición de cada uno y una en el proceso productivo. Como guerra de trincheras de (contra) poderes en pugna, se reduce en un movimiento de avance y retirada repitiéndose sin fin con reglas observables. Lo mismo sucede con el sujeto que lucha, para Shuzo no tan definido antemano con funciones formalizadas: las masas sin propiedad (*ibíd.*), en lugar de proletariado urbano. De ahí que plantea la revolución como tal, como una explosión de vida y muerte sin ser regida por reglas ni alguna ley mediante las cuales se le podría canalizar en una rutina (*ibíd.*:116). Y como no existirían reglas que regularan la explosión de violencia revolucionaria, las fuerzas de la reacción que les opondrían tomadas por sorpresa, se encontrarán que sus tácticas contrarrevolucionarias bien ensayadas inadecuadas para contener un flujo de la insurrección (*ibíd.*).

Por último, Hatta Shuzo (*ibíd.*: 124) plantea ni más ni menos todo un nuevo sistema de conocimiento anarquista comunista. Para llegar a esto, Shuzo realiza un recorrido histórico de formas cambiantes del conocimiento. Para Shuzo, cada sistema social tiene su propio modo de hacer política y su propia forma de conocimiento, que en cada caso se adapta para satisfacer sus necesidades particulares (Crump, 1993: 125). Para resumir la lectura de Crump (*ibíd.*) sobre Hatta Shuzo y el recorrido histórico que hace, en los pueblos mal llamados primitivos, el conocimiento más valorado es aquel que tiene vínculo con el mantenimiento y reproducción de vida; por ejemplo, el conocimiento acerca del fuego y la milpa. Todo conocimiento es posesionado de manera común y lo que contribuye al bienestar comunal es dotado de aura espiritual. En la Europa medieval, el conocimiento tomará forma de dogma y es usado

por clases reinantes para mistificar al pueblo, desalentar disidencia y justificar la acumulación-consolidación del poder y los privilegios. La ciencia considera como una variedad del conocimiento de clase y no es coincidencia que su ascenso se asimile con el del capitalismo. Éste que monopoliza sus áreas vitales para ser usado como instrumento de control por los especialistas; es decir, los científicos, los nuevos sacerdotes como decía Bakunin, pues es inaccesible para las masas. Según se dice, es neutro y libre de valores, no obstante, llega a sacrificar a los intereses de la gente en nombre del progreso. La manera adicional en que la ciencia refleja los principios del capitalismo, es su pretensión de ser universal y su base que tiene en lo cuantitativo frente a lo cualitativo (*ibíd.*: 126). Y contra la ciencia capitalista y su autoridad incuestionable, plantea un sistema de conocimiento anarco-comunista. En breve, en lugar del universalismo, que es una de las maneras en que ciencia refleja los prioridades y principios del capitalismo (*ibíd.*), la autoridad de las leyes naturales, y una cosmovisión que llama mecanicista, adopta tanto un principio de acción, la poesía, creatividad o impulso (*ibíd.*: 135), como *tokushasez*; es decir, la especificad como sus principios, haciendo del conocimiento y su producción (incluso lo universal) sensible a las circunstancias y condiciones locales (*ibíd.*: 127).

En este sentido, finalmente, cabe mencionar que también el comunismo anarquista en cuestión se arraiga en prácticas y saberes previos al mismo, que para Ito Noe (1895-1923) hace que no sea “una fantasía [...] siempre ha estado allí, desde nuestros antepasados hasta ahora, y aparece en pequeñas comunidades y ayuda mutua en el mantenimiento del autogobierno en sus pequeñas formas. He visto lugares donde ha estado y existe” (*apud.* Shube, 1996: 35). No obstante, a la vez sueñan con algo totalmente diferente, mejor expresado por Osugi Sakae (1885-1923), editor-compañero de Ito Noe en la revista *Rodo Undi*, afirmando algo afín a lo que decía Shuzo acerca de la revolución: “lo que más me gustan son las acciones ciegas [...] la explosión natural del espíritu. Debe haber libertad de pensamiento, libertad de acción y libertad de impulso” (*ibíd.*: 1).

De regreso en el escritorio

Me parece fructífero reflexionar en torno a los dos viajes anarquistas con la posición de Feyerabend (breve y superficialmente), frente a la metodología y epistemología convencionales. Su punto de partida es que “la ciencia es una empresa esencialmente anarquista [...] y] el anarquismo teórico es más humanista y más adecuado para estimular el progreso que sus alternativas basadas en la ley y en el orden” (2010: 1). Crítica tanto a la autoridad teórica y vanguardia como práctica de la ciencia, que como también decía

Foucault, excluyen cualquiera otra forma de conocimiento y método. Parafraseando a Feyerabend (*ibíd.*), la historia, y se diría aquí, los desdoblamientos particulares y descentralizados de los anarquismos mismos que hemos expuesto, están repletos de accidentes y coyunturas y curiosas yuxtaposiciones de eventos. Nos develan la complejidad del cambio humano y social, el carácter impredecible de las últimas consecuencias de cualquier acto o decisión de hombres y mujeres. La famosa afirmación de Feyerabend (2010: 7) que todo vale (*anything goes*), rechaza poner límites a la imaginación, acepta ideas modestas y toma en serio las inconsistencias, irregularidades y ambigüedades. En este sentido, jamás se previeron, sostiene Feyerabend (*apud.* Facuse, 2003: 153), Galileo y otros, o aquí las y los anarquistas, los resultados finales, ni podemos esperar obtener resultados exitosos siguiendo una trayectoria lineal y definida antemano

En lugar de un triunfo de una perspectiva, criterio o experiencia universales, en la modernidad a contrapelo circulan todas las teorías y prácticas críticas con impulso o proyecto de emancipación, tales como los pueblos originarios, que llegaron a desbordar también el anarquismo cerrado. Como Feyerabend (*ibíd.*) añade, de acuerdo a sus particularidades, recuperamos la manera en que las subjetividades acceden a aquella “representación y experiencia del mundo que le parezca más acertada y feliz”, crean o ya viven su propia. En otras palabras, hacer anarquista la epistemología convencional, o la modernidad misma u otra cosa totalmente diferente, es tomar en serio la multiplicidad de perspectivas y referentes (su proliferación). Evitar la clausura de una postura única o doctrina que sea susceptible de ser convertida en una disciplina académica o el arché de la vida en su conjunto, sino que tanto la ciencia como las luchas sean orientadas hacia un modo de vivir al margen de cualquiera disciplina, regla o ley (*ibíd.*: 149). Lo que, no obstante, añade Feyerabend (2010: 7) no significa que la investigación o las acciones “no cuente[n] con principios orientadores; existen criterios, pero derivan del propio proceso de investigación”, propio proceso de luchas y vidas, “no de concepciones abstractas de la racionalidad”, como decían antes Proudhon y Bakunin.

Reiterando con Facuse (2003: 152) su posición, también con Feyerabend podemos tomar los conceptos y los principios de manera más flexible y móvil, sin pretensión de armonía, pues él “cuestionó la propia noción de coherencia de la búsqueda de una armonía en la descripción de fenómenos del mundo y en la producción del discurso de conocimiento”. Este anhelo de armonía expresa la necesidad de instalar —o plantar un árbol de— un discurso dominante por sobre los otros para la invisibilidad o la diversidad de expresiones que continúan coexistiendo de manera soterrada o subyugada al interior de las culturas o movimientos revolucionarios (*ibíd.*: 153-4). De esta manera, el tratado de Feyerabend contra

el método es también uno contra un pensamiento o anarquismo cerrados que originan una reducción de la multiplicidad y lo singular, pues queda “subsumido bajo el imperio de lo *Uno*, pensamiento dominante que expulsa a la diferencia”, particularidad y diversidad (*ibíd.*: 154). En fin, para Feyerabend (*apud.* Facuse, 2003: 156) la ciencia, y aquí el pensamiento crítico, dejan de ser “herramientas humanas flexibles para explorar y cambiar el mundo, y se transformaron en un sólido bloque de conocimiento, impermeable a los sueños, deseos y expectativas humanas”. Estos últimos cuya libre explosión, así como de la revolución recuperaron Shuzo y Sakae, haciendo de ésta, o de la producción del conocimiento flexible con resultados imprevisibles, o en tanto las insurrecciones que abren tiempo y espacio para novedad, nuevas formas de vida, menos capturables ni canalizables por mecanismos de poder.

Capítulo 3 Insurrección contra Revolución

En este capítulo revisaré cinco insurrecciones dentro de tres revoluciones: rusa, alemana y española. Además de su breve contextualización histórica, los momentos más intensos de lucha, sus modos de organización y las construcciones de otros mundos para otras formas de vida, en estos estudios de caso, como hasta ahora, de mayor interés serán los desafíos que presenta la organización de la anarquía en relación al poder (y saber), en tanto su reproducción como tormento de mecanismos, relaciones y formas estables que dominan. Además de reflexiones y críticas anarquistas sobre las insurrecciones y revoluciones, de igual importancia resultará la apropiación creativa y no dogmática de las y los anarquistas, desde Landauer hasta las Mujeres libres, de La Boétie, Stirner y Nietzsche, abriendo posibilidades para entendimientos alternativos del poder, dominación y emancipación.

3.1 Máquina de guerra contra la Revolución rusa

Durante el primer año de la Revolución Rusa en 1917, en Ucrania los obreros expulsan a patrones de fábricas y los campesinos se apoderan de la tierra de los terratenientes. A través de la acción directa, casi sin obstáculos, que buscan su camino hacia el nuevo mundo. De hecho, ya desde hace mucho, como se cuenta (Archinov, 2008: 47), la Ucrania había sido un territorio “donde se refugiaron los fugitivos en busca de libertad”, lo cual, con Grubacic (2016), podríamos llamar espacio de exilio frente al poder centralizante y su control social. Explica Archinov (2008: 47) en relación a esta tradición rebelde que:

“A pesar del esfuerzo de los zares, desde Catalina II, para apartar el espíritu del pueblo ucraniano de todo rastro de la Volnitza, esa herencia de la época guerrera de los siglos XIV a XVI y de los campos zaporogos, los campesinos de Ucrania han conservado hasta nuestros días un amor particular por la independencia. Se manifestó en nuestra época en su resistencia tenaz contra todo poder que trató de someterlos”.

No obstante, la ocupación austro-alemana de Ucrania orquestada por los bolcheviques mediante el *Tratado Brest-Litowsk* en marzo de 1918, y la imposición del gobierno autócrata del *hetman* Skoropadsky, cambiará todo. Para los obreros y campesinos resulta una vuelta al pasado, a la vez que hace despertar, más bien acelerar la insurrección dentro de la Revolución Rusa. Enfrentarán fuerzas múltiples y terribles de reacción, que los lleva a formar grupos guerrilleros, y la guerra deviene en una serie de emboscadas, unificada por el destacamento de campesinos de Néstor Makhno (1888-1934).

Makhno, educado en la aldea de Guliay Polié por la vida y estos hechos. Preso desde joven por 9 años por involucramiento en las organizaciones anarquistas insurreccionales de expropiación violenta, es liberado durante la insurrección proletaria de Moscú el 1 de marzo 1917, después de que regresa a su aldea en donde inicia su labor revolucionaria. No nace radical, como demuestra una contradicción en su vida militante temprana en Gulia y Polié. Pues ya no formándose parte de la bandilla estilo *Robin Hood*, además de haber acostumbrado a negociar con la burguesía local, no sabe cómo reaccionar frente a Marusya Nikiforovna, más famosa en aquel entonces que Makhno y más radical en su actuar (Shubin, 2010: 156). Lo que hará Makhnovshchina después, ella ya pone en la práctica: organiza destacamentos militares de la *Guardia Negra*, lleva a cabo asaltos a los propietarios de fábricas y unidades militantes enemigas, reabasteciendo su munición para financiar organizaciones obreras (*ibíd.*). De ahí que Makhno, indignado por sus métodos de negación destructivos, y en colaboración con las autoridades de Aleksandrov, hacen que Nikiforovna tenga que irse de Guliay Polié. Excluida así Nikiforovna como criminal, posteriormente se encuentra encarcelada en Aleksandrovsk. No obstante, los obreros de la misma ciudad y los mismos Makhnovshchina se sentirán obligados a liberarla, lo que llevan a cabo con fuerza, amenazando al *Gobierno Provisional* de huelgas e incursiones, paradójicamente con lo mismo que Nikiforovna había organizado antes (*ibíd.*: 157). De este acontecimiento, posteriormente los miembros del sóviet de Aleksandrov serán reelegidos en beneficio de la izquierda, el comisario del gobierno se asusta y los funcionarios de Aleksandrov dejan de amenazar a Gulyia y Pole” (*ibíd.*).

En el momento de la ocupación imperial nombran a Makhno como encargado del *Comité Revolucionario* de Makhnovshchina, la burguesía local responde quemando su casa y fusilando a su hermano. Sobre el papel de Makhno, también considerado como el *batko*-padre de la Makhnovschina, y éste último como su nombre, Volin (*apud.* Archinov, 2008 :20) explica que “el término Makhnovschina no es sino fortuito. Si no hubiese existido Makhno, el movimiento no obstante existiría porque existirían siempre las fuerzas vivas, las masas que lo crearon y lo desarrollaron, no llevando a Makhno al frente más que como jefe de guerra, dotado de gran talento”. De esta manera, y aún cuando haya hablado de *vanguardia revolucionaria*, no se trata de una leninista y partidista, como puntualiza Archinov (2008: 82), participante en la Makhnovshchina, “nunca una fuerza soberana, dominadora”. Más bien, nos reencontramos con mecanismos colectivos de inhibición de concentración de poder, por ejemplo, en los tres ejes organizadores de dicho ejército guerrillero: 1) el voluntarismo, los combatientes insurrectos entrándose en éste por su voluntad; 2) asumir el principio electoral, pues los comandantes y los miembros

del Consejo debían ser elegidos y aceptados por los mismos guerrilleros y 3) la autodisciplina, donde reglas eran elaboradas por comisiones de guerrilleros (*ibíd.*: 94).

En octubre y noviembre de 1918 los destacamentos insurreccionales de Makhno iniciarán un ataque generalizado contra la reacción de *Hetman*. Como primeros hechos concretos de esta parte de la insurrección liberan a Gulia y Polié convirtiéndola en el cuartel general y la base de sus acciones por venir. En enero del año siguiente la lucha se agudiza, viéndose obligados a formar el primer frente contra Denikin de las *Fuerzas Blancas*. Por su parte, los bolcheviques llegan a tierras de la Makhnovshchina en el mismo año (1919), aún sin saber más de ésta y Makhno que su prometedora lucha anti-burgués y anti-imperial. Con cierta esperanza digamos de equilibrio entre las fuerzas en cuestión y necesidad militar, llegan a unirse estas fuerzas para fines de lucha compartida contra la reacción monárquica y burguesa. No obstante, por parte de Makhnovshchina, la unión se hará únicamente bajo condiciones anarquistas; es decir, temporalmente, si bien el pacto hace que los guerrilleros se conviertan en un anexo del *Ejército Rojo*, es sin resolución dialéctica de sus diferencias, sin síntesis como su propia negación; es decir, no sin conservar su autonomía y particularidad en tanto fuerza, organización, nombre y color. Textualmente dice su comunicado que:

“**a)** los guerrilleros conservan su antiguo orden interior; **b)** reciben comisarios políticos nombrados por la autoridad comunista; **c)** se subordinan al mando rojo superior sólo en lo que concierne a las operaciones militares estrictamente dichas; **d)** no pueden ser alejados del frente de Denikin; **e)** obtienen municiones y aprovisionamiento igual que el ejército rojo, **f)** mantienen su nombre de ejército revolucionario insurreccional y conservan sus banderas negras” (*ibíd.*: 94).

Y dada que esta fusión militar que nunca va a ser permanente ni política, además de que el campesinado mismo “seguía obstinadamente su camino [...] sus propias formas de vida” (*ibíd.* 95-6) y ética que implica, y sus maneras diametralmente opuestas de conceptualizar el poder: una destituyente y otra que reproduzca el círculo vicioso de dominación, por lo que también de la revolución, la ruptura y la declaración de Makhnovshchina contrarrevolucionaria llegan a ser solo cuestión de tiempo.

León Trotsky con fama de masacra-anarquistas (por ejemplo, la rebelión de Kronstadt contra y más allá de su revolución), descalifica el movimiento usando categoría que Makhnovshchina (y abajo Stirner) celebra: insurrecto. En verdad para Trotsky pensar así de crítico el poder y prácticas correspondientes a éste y viceversa es un engaño de guerra. Esa vida libre que se puso a liquidar (*ibíd.*).

No con poca ironía, describe Archinov a aquel burócrata y funcionario de la negatividad (Merleau Ponty, 1995: 137).

“Se imagina uno sin dificultad cuáles fueron sus sentimientos cuando vio una región independiente, y oyó el lenguaje de una población que vivía libremente y no prestaba atención alguna al poder nuevo [“poder sobre el pueblo”], cuando leyó los periódicos de ese pueblo libre en los que se hablaba de él simplemente —sin temor ni respeto— como de un funcionario de Estado. Él, que había amenazado con barrer con una escoba de hierro a todos los anarquistas de Rusia, no podía experimentar sino una ciega irritación, propia de los estatólatras de su género. Una serie de órdenes suyas dirigidas contra los makhnovistas están impregnadas por ese odio” (Archinov, 2008: 115).

Así como lo hace después Stalin en el caso español, Trotsky con la fuerza del aparato y forma-Estado busca sintetizar, subsumir, capturar (llevar hacia el interior) y destruir cualquier movimiento federalista y libertario desde sus raíces; por ejemplo, a través de circulares y sabotaje. Y nombrando a Makhno también como bandido, diría Agamben (2005) que el *homo sacer* del poder soberano bolchevique sobre su vida y muerte. Su vida, de tal manera, hecha nuda, es decir fuera de la ley y marcos legales, por lo que en estado de excepción permanente y matable sin ser homicidio, le manda un tren blindado para detenerlo, pero no lo lograron capturar y (re) integrar, ni matar a este fugitivo. Pero, es más, resulta imposible declarar a la Makhnovshchina o Makhno fuera de la ley, pues como lo expresan claramente, ya le habían destruido. Reiterándole primero a Dybenko, que “un millón de seres humanos que por sí mismos, con sus manos callosas [...] han roto las cadenas de la esclavitud y que construyen ahora su vida, por sí mismos también, a su propio modo” (*apud.* Archinov, 2008: 99-100). Y contestándole después más específicamente a lo que concierne el derecho soviético y sus leyes: “¡Volved en sí! ¡Reflexionad! [...] ¿Pueden existir leyes promulgadas por algunas personas que se autodefinen revolucionarias que permitan poner a un pueblo más revolucionario que ellas fuera de la ley? ¿Es permitido, es razonable venir a establecer leyes de violencia a un país cuyo pueblo acaba de derribar todos los legisladores y todas las leyes?” (*ibíd.*).

En medio de la guerra de múltiples frentes es únicamente desde noviembre de 1918 hasta junio de 1919 y entre esta primera agresión bolchevique y las dos por venir en 1920, al haber abierto espacio y tiempo para la novedad por medio de la insurrección, pueden llevar a cabo algún trabajo constructivo. Reiterando, despertada y obrada la negación destructiva de corte bakuniniana, es decir:

“[...] batido el grueso de las tropas de Denikin sin pérdida de tiempo [lanzaron] su ejército en tres direcciones a la vez. Pasó como una escoba gigantesca por ciudades y aldeas; suprimiendo todo vestigio de explotación y de servidumbre. Propietarios terratenientes, grandes agricultores, *kulaks*, gendarmes, curas, alcaldes, oficiales disfrazados, todos eran barridos en el camino victorioso de los makhnovistas. Las prisiones, los puestos de policía y los comisariados, en una palabra, todos los símbolos de la servidumbre popular, eran destruidos. Todos aquellos de quienes se sabía que eran enemigos activos de los campesinos y obreros fueron aniquilados” (*ibíd.*: 135).

En otras palabras, tiene razón Archinov (*ibíd.*: 81) que al principio del movimiento insurreccional “imperaba el aspecto [diremos negativo en sentido] destructivo” y expropiador, pues los jinetes, “rápidos como el viento, sin miedo y sin compasión, llegaban a una propiedad, mataban a los enemigos de los campesinos y desaparecían” (*ibíd.*: 59).

Entonces, durante el primer periodo de libertad se crea una comuna libre en Gulyia-Pole, a base de lo que Shubin (2016: 157) llama poder soviético, pero no como una fuerza gubernamental jerárquica de la nueva burguesía burócrata, cuyo encumbramiento se dé mediante el terror, la mentira y el miedo, convirtiendo a Rusia en una inmensa prisión (*ibíd.*). Aquí la comuna se piensa y pone en práctica a base de trabajo libre sin ningún poder político y organizada en común como gérmenes del comunismo libre, implicando la arriba ya encontrada formación abierta: “red de organismos de autodirección social y económica” (Archinov, 2008: 86, 90). Además, resalta la creación de escuelas influenciadas por la escuela racional y libre de Francisco Ferrer (1859-1919), que van contra la escuela del Partido bolchevique y la dominación de la vida totalizante (nunca total, decíamos); recordando a Proudhon, con la diferencia de que esta escuela reemplaza a la dominación de la iglesia, pero, de la misma manera domina a la vez al cuerpo, la voluntad y la razón.

“Al poner el pie en la vía de la estatización general, el bolchevismo debía extinguir también, inevitablemente, la vida espiritual de los trabajadores. Y en efecto, sería difícil encontrar otro país en el que el pensamiento de los trabajadores sea oprimido tan completamente como lo es en el Estado comunista. Con el pretexto de luchar contra las ideas burguesas y contra-revolucionarias, toda prensa de otro credo que no sea el comunista marxista fue suprimida [...] Nadie puede enunciar sus ideas en alta voz. De la misma manera que había regulado la vida económica y social del país de acuerdo a su criterio, el bolchevismo encerró la vida espiritual del pueblo en los cuadros de ese mismo programa. El campo lleno de vida del pensamiento y de las iniciativas populares se transformó en cuartel de

adoctrinamiento. El pensamiento y el alma del proletariado fueron encerrados en la escuela del partido. Todo deseo de ver más allá de los muros de esa escuela fue proclamado perjudicial y contrarrevolucionario” (*ibíd.*: 75).³⁴

En fin, impensable para la imaginación del Poder Rojo, burgués y monarca, derrotado por la fuerza de reacción militar bolchevique en 1921, la Makhnovshchina es un movimiento insurreccional de liberación territorial para otras vidas y relaciones. Lejos del centro de poder y de la historia, ahora Moscú, y sin “intelligentsia, teóricamente instruida [...sino] con muy raras excepciones” (Volin *apud*. Archinov 2008: 9), generará entre los observadores externos diversos sentimientos: “comenzando por el odio y la hostilidad feroces, pasando por el asombro, por la desconfianza y la sospecha y acabando por la simpatía y la admiración más profunda” (*ibíd.*). Es acusado, añade Volin (*ibíd.*: 23-24), de fantasía idealista, pero en la realidad recuperamos con el mismo autor que (textualmente) en su *huracán* contra el “bolchevismo como la única [representación de la] realidad [y la revolución] posible [...] toda su amplitud la inmensa disputa, no sólo entre el trabajo y el capital, entre el mundo moribundo y el mundo naciente, sino también entre los partidarios de diferentes vías de lucha y de construcción”. Y recordándonos los sucesos mexicanos, es abandonado por los anarquistas rusos, como señala Archinov (*ibíd.*: 23), por somnolencia política, o por ese “deseo nefasto de [“ser una vanguardia la que debe”] guiar a las masas [...por] incapacidad para comprender los movimientos colectivos verdaderamente independientes, que nacen por propio impulso y no piden más que una asistencia ideológica, sincera y abnegada”, que les ofreció el *batko*-anarco-padre Makhno y sus asociados. Para Makhno (*apud*. Archinov 2008: 231) mismo, en caso que hayan aparecido los miembros de aquella intelligentsia urbana, “la masa campesina insurgente [la] estimaba mucho y tenía confianza en aquellos que estaban en sus filas, [pero] no solamente propagar la buena palabra, sino también con el fusil en la mano, capaces como ella de combatir y sufrir por la causa”.

Es más, así como los anarquistas españoles y estadounidenses racistas contra el zapatismo y otras fuerzas indígenas y autónomas de la Revolución mexicana que furiosamente defendió Flores Magón, explica Archinov (2008: 211) que los anarquistas rusos en cuestión “habían seguido la escuela teórica

³⁴ En sentido corporal, trabajo, y en verdad la vida como tal, explica Archinov (*ibíd.*: 71) adicionalmente que para la “intelligentsia comunista el capitalismo de Estado bolchevique significaba que no solamente la industria, los medios de transporte, la instrucción, los órganos de aprovisionamiento, etc., se convirtieron en propiedad del Estado: la clase obrera, cada obrero en particular; su trabajo y su energía, las organizaciones profesionales y cooperativas de campesinos y obreros, todo fue estatizado. El Estado es todo, el obrero no es nada; tal es el precepto fundamental del bolchevismo. Ahora bien, el Estado es representado por sus funcionarios, y ellos lo son todo, la clase obrera no es nada”.

del anarquismo” y no a la vida y las luchas desbordantes de aquella escuela de *Procusto*, como ya lo dijo Nettelau antes. Es un argumento, aunque ya nos repitamos, que el mismo comunista anarquista Makhno a partir de su experiencia combativa en cuestión prueba. A saber, entendiendo al anarquismo como “enseñanza tan revolucionaria como la vida, es igualmente variada y de gran alcance en sus manifestaciones que la vida creativa del hombre y, de hecho, se identifica con ella íntimamente” (1996d: 71). De esta manera, no es coincidencia que Archinov (2008: 31) argumente por un lado que Makhnovshchina, en verdad, durante su vida de tres años “intentó abrir en [la categoría de] revolución un camino por el cual los trabajadores de Rusia pudieran llegar a la realización de sus aspiraciones” anti-estatistas, anticapitalistas y autogestivos. Por otro lado, que pregunte “¿cuál será la lucha?” a la cual el Makhnovshchina para Archinov ha abierto el camino, y contesta fiel a la negatividad anarquista y ética de las formas de vida y lucha aún indescriptibles y sin modelo alguno, que, en efecto, “la vida misma decidirá las formas y el carácter que revestirá” (*ibíd.*). Tiene razón, cuando vemos desde aquel entonces hasta la insurrección griega de 2008 o las calles de París hoy en 2019 nuevamente insurrectas por los *Chalecos Amarillos*, las luchas parecen ser cada vez más difíciles de prever y predefinir; espacialmente y temporalmente qué calles o plazas y cuándo, y subjetivamente y de saberes que involucran, realmente una multiplicidad de fuerzas diferentes.

Como hasta ahora no ha habido ni habrá ninguna negación, destrucción ni creación sin una reflexión crítica sobre éstas y anarquismo y sus límites. Veamos entonces un diálogo entre Makhno y Archinov, Deleuze y Guattari y Malatesta en torno a anarquismo y máquina de guerra. En primer lugar, en sentido que afirma su existencia; en segundo lugar, develando posibles reservaciones frente al argumento de Colson de que Makhnovshchina o anarquismo de Makhno y Archinov influenciado por ésta, se pueden entender como una de las máquinas de guerra sin relación alguna con la forma-Estado y su aparato de captura.

En sentido afirmativo de la máquina de guerra, como Bakunin y Grubacic (espacios de exilio), Makhno (1996c: 1) se interesa en y teoriza para su anarquismo desde los márgenes de la dominación capitalista y estatal, sin que “la autocracia hubiera extirpado el espíritu de la libertad”. Observa y participa en la expropiación de haciendas y ganado, de armas de la burguesía y en el rechazo a pagar los impuestos a los *kulaks* y hacendados, además del establecimiento de comités locales para autogestionarse, cuidando también la coordinación entre las diversas aldeas y villas. Asimismo, subraya Makhno (*ibíd.*: 3) la importancia de impartir justicia propia (consuetudinaria), es decir los campesinos

misimos se encargan de juzgar y resolver todas las ofensas y disputas en asambleas vecinales o reuniones específicas, negando así todo derecho (positivo) jurisdiccional a los magistrados nombrados por las autoridades centrales. De esta manera, que también el anarquismo de Makhno va desde su afinidad con las vidas y prácticas, existentes y previas, que acabamos de señalar. De hacer antagónica su propia violencia frente la fuerza bruta bolchevique y otras que gobiernan y legislan (Makhno, 1996d: 86), vigilan y castigan, destruyendo y quemando sus leyes. Todo eso en busca de crear “federaciones y confederaciones” de “grupos de afinidad”, de relaciones sociales de convivencia con causa común, pero basándose en intereses o ideales particulares, una vida social de un modo más variado y adaptado a las necesidades y deseos de cada uno y de todos y todas (*ibíd.*: 82). En otras palabras, aunque las condiciones de dominación durante de Makhnovshchina no hayan permitido mucho de lo constructivo que puede incluir —predominaba la posición destructiva con mayor intensidad posible de lo que los destruía—, todo esto hace entender que Makhno llegue a formular un anarquismo sumamente afirmativo de la vida (posición abierta y pluralista), también su maestra. En este sentido, reitera Makhno se inspira de “el amor de la vida [y] la pasión por la creación de la belleza” (*ibíd.*), y que “cuando se desarrolla [...el anarquismo] no conoce de ataduras [...] no reconoce barreras a las cuales deba confinarse y ajustarse. Tal cual la existencia humana, no tiene fórmulas definitivas para sus aspiraciones y objetivos [...] anarquismo asume expresiones y formas multifacéticas, a la vez que retiene una perfecta integridad” (1996a: 61; 1996b: 65).

Y de ahí que el Makhnovshchina y anarquismo que posteriormente teoriza Makhno resuenan con la máquina de guerra formulada por Deleuze y Guattari (2004). Como decíamos, para Colson (2019: 267), “Makhnovshchina es sin duda uno de los mejores ejemplos de máquina de guerra de la historia reciente”. La afinidad, por principio de las cuentas, sostenemos que es debido a que para Deleuze y Guattari (2004: 360), en el caso de Makhnovshchina aquí, la máquina de guerra que no tiene la guerra como su objetivo como tal sino consecuencia y que el Estado, en este caso bolchevique, intenta apropiarse de Makhnovshchina para sus fines políticos de su guerra civil y contrarrevolucionaria. Makhnovshchina, a veces manifestando “crueldad incomprensible, pero a veces también de una piedad desconocida” (*ibíd.*); por ejemplo, en caso de los judíos en tiempos de la brutalización de antisemitismo (Skirda, 2004), ambas son “irreducible[s] al aparato de Estado, exterior a su soberanía, previa a su derecho” (Deleuze y Guattari 2004: 360). Iríamos tan lejos y decir que expresan “multiplicidad pura y sin medida”, los jinetes como “la manada, irrupción de lo efímero y potencia de la metamorfosis” (*ibíd.*), fuga frente al aparato de captura y aniquilamiento Rojo, llevando lo afuera hacia su interior donde se

concentraba y acumulaba el poder para máxima su propia vida. Todo contrario, la máquina de guerra Makhnovshchina es para destruir la forma-Estado, poniendo “frente a la medida esgrime un furor, frente a la gravedad una celeridad, frente a lo público un secreto, frente a la soberanía una potencia” (*ibíd.*), destituye su poder. Como en Deleuze y Guattari (*ibíd.*), ya dijimos que tanto el anarquismo de Makhno como la Makhnovshchina expresan otras justicias que las estatales, expresan los arriba mencionados mecanismos de inhibición de la cristalización del flujo de poder en una forma estable y terminal de dominación. Y sin descuidarnos de su manifestar “otras relaciones... puesto que todo lo vive en relaciones de devenir... del guerrero”, aquí de los jinetes guerrilleros (*ibíd.*: 360-361), así como otra concepción de espacio y poder: abierto y liso de pradera o mar, frente al estriado de la jerarquía estatista. Poder de abajo, autogestivo y soviético de libre hacer frente a lo orgánico y centralizante. Apareciendo y desapareciendo, enfrentando, y cuando es posible, ignorando a la vanguardia del Soberano-Leviatán leninista en busca de clasificar (insurrecto en sentido peyorativo), canalizar, someter, controlar, y sintetizar lo múltiple en su cuerpo único y el imperio de lo *Uno*. Es que es imposible una reconciliación dialéctica de las diferencias de estos opuestos, debido a que Makhnovshchina, reiteramos, expresa otro poder: ese huracán que refirió Volin, en palabras de Deleuze y Hawad (*apud.* Colson, 2019: 215) dejando “llevar por el poder de un cuerpo vertiginoso [*vortical*] en un espacio nómada”, extendiendo erosionando-destruyendo la forma-Estado y todo lo que se le oponía en territorios donde construir comuna de comunas de libre hacer, relacionar y desear.

Ahora bien, entrando en materia que hace a Malatesta argumentar a favor de la permanencia o que se le regresa a Makhnovshchina y al Makhno su negación, creación y destrucción como su propio tormento, en tanto algunos restos de mecanismos y relaciones de poder olvidados (también sus excesos); sus cabos sueltos y más contradicciones. Esta segunda versión de las cuentas tiene su raíz en Makhno y Archinov y su propuesta de conexión a dos aspectos de práctica y organización revolucionaria, para Malatesta opuestos: uno que ocurre de manera espontánea y otro que necesita una fusión unificante, disciplinante y colectivamente responsable, tanto de todas las fuerzas que componen la revolución, así como sus objetivos, voluntades, acciones y fines. Dado que el primer aspecto no es tan problemático, veamos cómo Makhno profundiza en el segundo.

“Unión construida sobre el principio de la disciplina general y de la orientación general de todas las fuerzas anarquistas. Todas las organizaciones, que integren esta unión general están vinculadas entre sí no sólo por el conjunto de objetivos sociales y revolucionarios sino por todos los medios para alcanzar esos fines. La acción de las

organizaciones locales puede adaptarse a las necesarias etapas y condiciones del lugar, pero ésta debe seguir firmemente la orientación concreta de todas las organizaciones del país, o sea de la Unión de los anarquistas” (1996a: 62; *cfr.* Archinov, 1921: 214).

Para Malatesta, reflexivo en su negatividad anarquista frente al poder, la Unión General y la responsabilidad colectiva reproducen autoritarismo de un cuerpo centralizador que excluye todo lo que no cabe en el mismo. Para demostrar este problema con el poder, cita un texto que le llega de Makhno (1995: 98), en que éste se le explica que el órgano ejecutivo “del movimiento libertario general —la Unión Anarquista— introduce en sus filas el principio de responsabilidad colectiva; toda la Unión será responsable de la actividad revolucionaria y política de sus miembros; y cada miembro será responsable de la actividad política y revolucionaria de la Unión”. An-arché, opina Malatesta (*ibíd.*: 99), ya que este principio haría surgir la necesidad de mecanismos de poder que monitoreen y ordenen a lo múltiple y la autonomía de las fuerzas rebeldes irreduciblemente diferentes. Se tendría que pedir permiso para llevar a cabo la acción de los individuos y grupos y decidir por la voluntad de la mayoría que representa a la minoría, como sucede con las instituciones parlamentarias burguesas. Y aunque Malatesta (*ibíd.*) no niegue la necesidad de llegar a acuerdos, y que a veces la minoría tenga que asumir la opinión de la mayoría en contextos donde la vida se vive en común; sin embargo, esto no puede ser impuesto como principio fijo ni norma perpetua. En otras palabras, Malatesta (1995b: 107) relaciona la idea de la responsabilidad colectiva con los gobiernos que siempre han “amenazado con, y aplicado, el sistema de la responsabilidad colectiva para poner freno a los rebeldes, para demandar impuestos, etc.”

Para Malatesta una organización de la anarquía, ya sea colectividad, grupo de afinidad o movimiento anarquistas, no tiene por qué volverse rígida ni durable; es decir, una forma estable de la multiplicidad de negaciones y creaciones en conexión que fije materia-sujeto (revolucionario) y finalice funciones, dándole la posibilidad al poder de reproducirse (acumular y concentrar). Su vida más bien dependía de su éxito. En sus palabras, Malatesta (1995b: 102) insiste en apertura y pluralidad, pues en “una organización anarquista, los miembros individuales pueden expresar cualquier opinión, o adoptar cualquier táctica que no contradiga los principios aceptados y que no dañen la actividad de otras personas. En cada caso, la organización dada dura por el tiempo en el cual las razones para la unidad son más que las razones para el disenso. De otra manera, se disuelve”. De modo que, en lugar de buscar permanencia definida de una institución, una organización (de la anarquía) tiene que estar viva o morir, como continúa Malatesta (*ibíd.*), “la duración de una organización libertaria debe ser la consecuencia de

la afinidad espiritual de sus miembros y de la adaptabilidad de su constitución a las circunstancias en continuo cambio. Donde ésta ya no es más capaz de cumplir una misión útil, es mejor que muera”.

Además, Malatesta (*ibíd.*: 96) duda que se pueda agrupar a todos y todas las fuerzas anarquistas y no anarquistas en un solo cuerpo (y su poder orgánico) o asociación activa y revolucionaria. Existen demasiadas diferencias irreducibles de entorno, contexto y condiciones de lucha —asociaciones públicas y secretas, educacionalistas y revolucionarios—, demasiadas posibles maneras de acción y perspectivas o interpretaciones de qué elegir, además de diferentes temperamentos e incompatibilidades personales (*ibíd.*). De ahí que advierte los efectos del poder que la Plataforma restrictiva y excluyente se le habrá presentado: el problema es “querer montar en una sola organización” (síntesis, que Makhnovshchina antes buscó evitar), por lo que dialécticamente resolver las diferencias entre “todos los elementos y fuerzas sólidos del movimiento libertario. Entonces, ¿qué hacen con los que no son tan sólidos?” ¿Cómo evitar el problema? pregunta Malatesta (*ibíd.*: 97), anticipando los problemas con el poder de clasificación que enfrentan también las y los anarquistas griegos abajo.

Por último, este tipo de institucionalización y exclusión lleva a Malatesta a una reflexión importante en torno al poder y la verdad, mejor dicho, de la política Makhnovshchina de la verdad, ésta que como en Foucault no se sitúa fuera del poder ni carece efectos de éste. Más específicamente, explica Foucault (1977) en este sentido, que si la condición de posibilidad de formación y desarrollo del capitalismo o bolchevismo mismo es un régimen de verdad específico e histórico, Malatesta y Foucault estarían acertadamente advirtiéndoles, tanto a Trotsky como al Makhno y el Makhnovshchina, de sus efectos posibles de dominación. Es decir, el problema político y de emancipación, cabe añadir no el de abolir la verdad y su régimen (que cada sociedad produce), sino “separar el poder de la verdad de las formas [estables] de hegemonía sociales, económicas, culturales dentro las cuales opera por el momento” (*ibíd.*: 133). Ante este tormento causado por un resto o exceso de poder olvidado o ejercido, Malatesta (1995b: 97) propone una concepción anarquista de verdad consistente con sus propuestas organizativas que acabamos de exponer: verdad que “ni debe convertirse en el monopolio de un individuo o comité, ni puede depender de las decisiones de mayorías reales o imaginarias. Es sólo necesario —y esto es suficiente— que a todos les sea permitida la más grande libertad de crítica, y que cada persona sea capaz de mantener sus propias ideas y escoger a sus propios camaradas. A fin de cuentas, sólo el tiempo dirá quien está en lo correcto”. Es decir, ante el triunfo de la verdad de la hegemonía y su monopolio de ésta, aquí volvemos a argumentamos a favor de una insurrección de saberes, de crítica libre, sin formas estables y centros del poder y verdades absolutas en luchas o en la historia.

En fin, Malatesta observa en la Unión General y la Plataforma más bien una iglesia, gobierno, cierre ideológico³⁵ y “mecanización de la vida” (1995b: 97-8), que niegan autonomía de las fuerzas que las componen, así como su libertad de pensamiento y acción. Para reiterar su crítica, vale la pena citar lo siguiente, aunque Malatesta (*ibíd.*: 102-103) se equivoque al identificar el anarquismo de Makhno y la Makhnovshchina con la experiencia estatista, partidista y vanguardista bolchevique.

“Los entiendo. Estos compañeros están obsesionados por el éxito que los Bolcheviques han tenido en su propio país, y quisieran, a la manera de los Bolcheviques, unir a los anarquistas en una especie de ejército disciplinado, el cual, bajo la dirección ideológica y práctica de unos pocos líderes, marche compacta al asalto del presente régimen y, entonces, alcanzada la victoria material, presida la constitución de la nueva sociedad. Y quizás sea cierto que, bajo este sistema, siempre que los anarquistas lo acepten, y que los líderes sean hombres de genio, nuestra eficiencia material sería enorme. ¿Pero con qué resultado?”

No obstante, como veremos en el caso español y el debate en torno a la dictadura anarquista, es de tomar muy en serio la pregunta de Malatesta (*ibíd.*: 103): “¿no ocurriría con el anarquismo lo que ha ocurrido en Rusia con el socialismo y el comunismo?”

3.2 La Comuna de Bavaria y evasión de la dialéctica

Bavaria es declarada República el 7 de noviembre 1918. Explica Gabriel Kuhn (2012) que por sus actitudes y prácticas federalistas anarquistas abrazadas por Gustav Landauer (1870-1919) y Erich Mühsam (1878-1934), hace que sea un capítulo único de la Revolución alemana. Aunque después, se verán desilusionados por la llamada a las elecciones Landtag por Kurt Eisner en enero de 1919, ganadas por el *Partido Socialdemócrata de Alemania* (SPD) pro-burgués. Debido a esto y los subsecuentes conflictos entre éste y los anarquistas, miembros del *Partido Socialdemócrata Independiente de Alemania* y hasta algunos del mismo SPD, deciden proclamar una república de consejos de Bavaria el 6 de abril del mismo año. Sufrirán inmediatamente ataques militares, que en principio las *Guardias Rojas* del *Partido Comunista Alemán*, creado por las y los fundadores de la *Liga Espartaquista* protagonizada

³⁵ “De hecho, la Unión General consistiría de varias organizaciones parciales, con sus secretarios, que dirigirían ideológicamente su actividad política y técnica; y para coordinar la actividad de todos los miembros de la organización, habría un Comité Ejecutivo de la Unión, encargado de llevar a cabo las decisiones tomadas por la Unión y de conducir ideológica y organizacionalmente a las agrupaciones conforme con la ideología y la política táctica general de la Unión” (Malatesta, 1995b: 98).

por Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, logra detener. No obstante, a la vez los comunistas ocupan la administración de la república consejista naciente. El segundo ataque, ahora sin apoyo de comunistas, resulta una masacre de miles de Consejistas, incluyendo el mismo Landauer el 1 de mayo de 1919. Este hecho sangriento más en la historia del anarquismo destruye la Comuna y la visión de una Alemania verdaderamente federalista, de comunas y consejista.

El antagonismo presente en el pasaje anterior entre anarquistas y comunistas autoritarios, en este caso las y los centralistas de Berlín, pueden propiciar la base para la argumentación que viene a continuación. Más específicamente, así como arriba (los casos de la Internacional y Makhnovshchina), debido a sus diferentes entendimientos de poder y dominación, y la revolución que éstos condicionan y posibilitan. En breve, en Berlín, la revolución todavía pensada a partir de dictadura del proletariado, que Luxemburgo (1918) describe como: “el poder concentrado, compacto y completamente desarrollado de la clase trabajadora” contra “el poder de la sociedad burguesa”, para la “institución de la clase obrera”; es decir, la “masa proletaria de un millón de cabezas se apodere de todo el poder del estado en su puño calloso” (*ibíd.*). Y decimos esto, aún cuando hayan planteado una relación más recíproca que en el bolchevismo entre (la espontaneidad de) las masas de trabajadores, soldados y sus consejos y el “poder legislador y ejecutivo” (*ibíd.*) de consejo central de dicha la dictadura y control de una clase sobre otra, para Luxemburgo altamente democrática. Para Landauer, no obstante, esto significa que aún piensan la revolución en términos de una “nueva forma de poder totalitario” (2010f: 159), por lo que forma estable en sentido proudhoniano y de Deleuze. Lo cual, en sus propias palabras ya anti-político en 1880 (*apud.* Miething, 2016: 1) y contra cualquier rol de mediador o mediación, Landauer desde Bavaria y a partir de lo que llama su “base [*ground*] radical [...] no sólo temería sino odiaría”, lo combatiría como si fuera plaga (2012a: 189; 2012b: 202). De ahí que la propuesta principal de esta sección es profundizar en su posición radical, cuya formulación Landauer se apropia creativa y críticamente de los planteamientos de Étienne de la Boétie, Stirner y Nietzsche.

En lo que concierne a La Boétie, es útil citar un pasaje sobre la experiencia de Landauer (2012b: 203) de hacer la comuna en Bavaria: “los puños no eran necesarios a menudo [...] la gente dejó de sostener a los parásitos y ya no trabajó contra su propio interés sino formó su propio [o auto] gobierno, mientras ignoraron a los que se creyeron gobernantes [y su poder, como textualmente también decía Archinov en relación a Makhnovshchina]”. De hecho, sobre este punto Landauer había reflexionado ya antes de la Comuna de Bavaria. A saber, que la tiranía, o la dominación como tal, “no es un fuego que

se tiene que extinguir. No es una maldad externa. Es una falla interna. El fuego de la tiranía [de la dominación] no puede ser combatido desde fuera con agua. Es la fuente que se tiene que eliminar: la gente que la alimenta tiene que dejar de hacerlo” (2010f: 159). Literalmente, habla de la teoría de la dominación que muestra a estilo Proudhon tanto nuestra complicidad en la misma como su dependencia a nosotros, por lo que posiblemente su fragilidad, como también insinuó Proudhon (este último punto sobre la fragilidad de la dominación se lo debo a Holloway 2011). Para Étienne de la Boétie, quien para Landauer (2010f: 155) ya en los 1560 “conceptualizó la revolución”, al pie de la letra:

“[...] la gente sólo tiene que dejar de aceptar la servidumbre. No tienen que quitársele [al Tirano de la dominación] nada, tiene que dejar de entregárselo [...] tienen que dejar de dificultar su propio desarrollo. Cuando el Tirano ya no recibe y ya no se le obedece, termina desnudo, sin fuerza ni poder. Termina siendo nada. Compartirá el destino de una raíz sin agua y alimento: se transformará en un pedazo de madera seco y muerto” (La Boétie *apud.* Landauer, 2010f: 159).

De ahí, que su lectura de La Boétie como argumenta Miething (2016), aunque añadamos que también se debe a Proudhon y su teoría del poder, pues éste también muestra el carácter relacional de poder y dominación, llevan a Landauer (2010m: 214) a su planteamiento más celebrado (que tener en mente desde aquí hasta las calles de Atenas): el Estado y capital “no son cosas que podemos aplastar para destruir”, sino “condiciones [...] manera[s] en que la gente se relaciona entre sí”. Los podemos “destruir creando nuevas relaciones, es decir, la gente relacionándose de manera diferente” (*ibíd.*). En otro momento es enfático al respecto, al reiterar su posición anterior y profundizar en la misma, pues el Estado, el Capital y la dominación como tal, así como su negación, dependen de nuestro comportamiento cambiante.

“El estado (y lo mismo ocurre con el capital) es una relación entre los seres humanos; es una forma de hacer (activa y pasiva) [...] Étienne de La Boétie ha explicado esto de una vez por todas. Me niego a dividir a las personas que son los amos del estado y las que son los servidores del estado. Las relaciones humanas dependen del comportamiento humano. La posibilidad de la anarquía depende de la creencia de que las personas siempre pueden cambiar su comportamiento” (Landauer *apud.* Miething, 2016: 7).

En otras palabras, dado que la dominación depende de nuestro hacer, relacionar y entregar de nuestra potencia, no es nada externo a nosotros, tiene razón Landauer (2010k: 249) al decir, en otras

palabras, que el estado o capital no son “una realidad que exista independientemente de las personas. No hay un Estado por un lado, y las personas que viven en él por el otro. El estado [y el capital] pertenece[n] más bien a lo que las personas hacen y entienden. La gente no vive en el estado. El estado [y el capital] vive[n] en la gente”. Y estarán presentes mientras no hagamos o “mientras no seamos algo distinto” (*ibíd.*).

Sin lugar a duda alguna debido a su lectura de Proudhon, Landauer (*apud.* Day, 2016: 173) añade que, si el Estado y capital se tienen que entender como relaciones sociales, también los interpreta como “nombres de las fuerzas entre los hombres” y las mujeres. Day (2016: 172) tiene razón en relacionar su planteamiento con los debates contemporáneos, pues entendiendo la dominación como conjunto de relaciones de fuerza cristalizadas o congeladas entre las personas, “Landauer intercepta el aspecto clave de la tesis foucaultiana de la gubernamentalidad, o sea que no estamos gobernados por instituciones separadas de nosotros mismos, por un Estado sobrepuesto a una sociedad civil, sino que todos nos gobernamos entre nosotros a través de una red compleja de relaciones capilares de poder”. De hecho, ya lo había planteado antes Reclus (1894/2013:95), al hablar del “sistema sacrosanto de dominación”. Que las “relaciones de dominación están por doquier” (Day 2016:187), aun así, Day refiere a Foucault, pues también para Reclus (2013a: 95) “encontramos en todos los lados, en todas las relaciones sociales, posiciones de superioridad y subordinación”. Dicho de otra manera, según este tipo de entendimiento tan contemporáneo como posible de poder y dominación:

“Somos todos agentes de regulación social, todos nos controlamos recíprocamente [...]. Y no es sorprendente que la población se adecue a este cambio, pues es coherente con los ideales más altos de la Ilustración europea: los individuos responsables, libres de tomar sus propias decisiones, contribuyendo a lo que se define hoy como el fin último del gobierno” (Day, 2016: 187). [El] bienestar de la población, la mejora de su condición, el aumento de su riqueza, longevidad, salud, etcétera” (Foucault *apud.* Day, 2016: 187).

Reiterando la posición radical de Landauer en desdoblamiento hasta ahora, entendida así la dominación y la emancipación, la transformación de vidas, relaciones y comportamiento que las primeras implican y del cual se nutren, se tiene que plantear de manera completamente diferente. Landauer (2010c: 293) lo dice, enfatizando primero tanto nuestra complacencia y pasividad como actividad de las personas como guardianes de la dominación que se les aparece como una dignidad deseada pero falsa, y concretando que el capital entendido como relación social implica “un mecanismo

[“de poder coercitivo”] que vincula su hambre con el trabajo” y su rechazo de lo que llama mediadores estatales en el proceso revolucionario. En breve, ya que es abajo donde profundizaremos en el entendimiento de Landauer y de otras anarquistas como Emma Goldman sobre poder, plantea “liberar el poder que yace dentro de ellos [y de nosotros] y que ambos parásitos [que nos habitan], tanto económicos como políticos, deben quedar atrás” (*ibíd.*).

Argumento con Stirner (2014) quien tampoco era un anarquista, y que como identidad éste lo hubiera seguramente odiado y combatido como una plaga mental fantasmática, la propuesta de Landauer de cambiar nuestro hacer y el desear las nuevas relaciones se dificulta, sobre todo debido a las fuerzas y mecanismos adicionales de dominación que en Stirner nos encadenan a la misma. Reiterando la posición anarquista en desdoblamiento y reflexión sobre ésta y su carácter sistemático y totalizante, hemos ido argumentando desde Proudhon, la dominación está conformada por formas irreducibles e interrelacionadas entre sí, y que se refuerzan mutuamente, siempre cambiantes y fugitivas de nuestras reflexiones, críticas, y las experiencias y procesos de su negación práctica.

Fieles al método de exposición del material recogido para esta tesis, veamos primeramente la negación, crítica y creación de Stirner en acción. Nos referimos a los anarquistas rusos de la *Federación de Grupos Anarquistas de Moscú* creada en 1917, que formularán un anarquismo asociativo basado en el manifiesto antiestatal de Stirner: *Ego y su Propiedad* (Antliff, 2011: 162). Así como Stirner se piensan como los vagabundos criminales del derecho y legalidad bolchevique, pues la Federación une grupos dispersos con base a su criminalidad compartida (*ibíd.*). Su oficina se llama la *Casa de la Anarquía*, que a través de formación de clubes la Federación se expande de manera espontánea contribuyendo al bienestar colectivo. Entre sus actividades llevadas a cabo por sus destacamentos de las *Guardias Negras* resaltan las expropiaciones y ocupaciones de edificios. Explica Antliff (*ibíd.*) que son estas actividades y su criminalización correspondiente que develarán la afirmación del poder del Estado Comunista sobre la acción directa anarquista. De modo que hacer cumplir la ley contra las llamadas bandas de ladrones, será a la par con su destrucción de oponentes al Estado Comunista más contundentes. En otras palabras, opuesto total del poder soviético estatal y burócrata, centralizado y totalizante como vimos antes, del mismo modo enfatiza Antliff (*ibíd.*: 164) su concepción alternativa del poder y práctica correspondientes a la Federación —la individualidad libre, autogobierno, federación voluntaria, y la extensión de poder de manera horizontal—, manteniéndolo fluido, suelto de autoridad central y en manifestaciones siempre creativas. No es de extrañar, como acabamos de observar en caso Makhnovshchina, que los comunistas

“enamorados por el Estado” se sientan llamados a erradicar desde su raíz este poder de la insurrección stirneriana en acción y expansión (*ibíd.*: 161).

John F. Welsh (2010) llama a la crítica de Stirner: dialéctica egoísta. Es egoísta en la medida en que gira alrededor de un ego o único, y dialéctica, en tanto Stirner se interesa sobre todo de ideologías o grandes formaciones sociales las cuales tanto niegan sus predecesores como llevan consigo conflictos, tensiones y contradicciones emergentes (*ibíd.*: 50). Además, es importante enfatizar que la crítica de Stirner incluye tanto la dimensión inmanente, mediante la cual contrasta lo que las ideologías o formaciones sociales pretenden ser y lo que son o en lo que devienen en el proceso histórico; así como trascendental, al oponer el contenido de éstas con una calidad o principio, a saber, el mismo ego o único (*ibíd.*). No obstante, cabe señalar inmediatamente que no estamos de acuerdo con Welsh de que el ego o el único, o sujeto librepensador, sean el meta fenomenológico de su sistema (*ibíd.*). Todo lo contrario, como el mismo Stirner (2014: 168) lo pone: “Cuando Fichte dice: ‘El Yo es todo’, parece estar en perfecta armonía con mi teoría. Pero no se trata de que el ego ‘sea’ todo, sino que ‘destruye’ todo, y sólo el Yo que se aniquila a sí mismo, el Yo que nunca ‘es’ [*never being*], el Yo ‘finito’, es realmente Yo. Fichte habla de un Yo absoluto, en tanto que Yo hablo de Mí, del Yo transitorio”. En otras palabras, el ego o único no tienen nada que ver con una esencia que a través de educación religiosa o política llegue a realizarse, por lo que mucho menos con un destino o telos de la historia o su fin (*ibíd.*: 226), que también Proudhon rechazó en Hegel. De hecho, este tipo de razonamiento resuena mucho con la dialéctica destructiva del joven Bakunin, en la medida en que el ego o el espíritu (este último que Stirner niega como fantasma), en su dependencia a la dominación que los despierta de su sueño o latencia y a fin de cuentas los define, por lo que ambos en su negación total (y peligrosa) de lo que los niega buscan una línea de fuga de tal dialelo de la dominación hacia algo totalmente diferente.

También caben dos observaciones interrelacionadas que pueden desestabilizar posibles malentendidos en torno al infame e inquietante, pero tan importante para el argumento de esta tesis, *Ego y su Propio*. En primer lugar, lejos de fantasma, el ego del que habla Stirner es tanto corpóreo y de “carne y hueso” (2014: 19), así como un *never being* tampoco totalmente hostil frente a lo social. Por ejemplo, sostiene (*ibíd.*: 226) que no opone a “ensayo de asociación [o “unión de egos”], cualquiera que este sea; pero hace falta oponerse tanto más enérgicamente a toda resurrección de la antigua cuidar de nosotros [*care for us*], de cultura dirigida hacia un fin, lo que es lo mismo, del principio que quiere que se haga de nosotros alguna cosa, ya sea cristianos, sujetos, liberados y hombres”. Dicho sea de paso, es una aclaración afín a Foucault (1984) y su idea del cuidado de sí o práctica de sí o de la libertad frente a “las

instituciones o prácticas de control”, a las cuales Foucault opone “un ejercicio de sí sobre sí por el cual uno intenta elaborarse, transformarse y acceder a un determinado modo de ser”.

Pero aún más importante es aclarar que, aunque Stirner con toda claridad y fuerza posibles enfatice la dimensión de dominación basada en las fantasmas, no significa que su obra carezca de otras dimensiones de ésta que juntos componen el antes mencionado sistema abierto de la dominación. Sobre todo, no descuida la explotación, cuya abolición a través de huelga general, Stirner (2014: 106) llega a sostener de manera importante que esto deviene en la destrucción del Estado.

“Los obreros disponen de un poder formidable y cuando lleguen a darse cuenta de él y se decidan a usarlo, nada podrá resistirlos. Bastará con que abandonen todo el trabajo, que se apropien de todos los productos de su trabajo y que los consideren y los gocen como propios. Éste es el sentido de los motines obreros que vemos estallar casi por todas partes. ¡El Estado está fundado sobre la esclavitud del trabajo! ¡Cuando el trabajo [“explotado, un botín del poseedor, el enemigo”] sea libre, se desmoronará el Estado!”

De igual importancia para la argumentación por venir es el hecho de que para Stirner (*ibíd.*: 103) el proletariado, para que no sea fantasma, consiste en “los individuos inestables, inquietos y cambiables”. Lo que de acuerdo con Antliff (2011: 163) hace que su liberación “no se debe a su conciencia de sí mismos como clase, como reivindicó Marx”, y de una manera u otra también Proudhon y Bakunin, sino desde el abrazo de la actitud egoísta y única, particular y libremente asociativa de arriba mencionado vagabundo-criminal. En otras palabras, en este momento, y lo reafirmaremos abajo, del desdoblamiento del anarquismo se empieza a cuestionar la idea de la clase en tanto nuestra posición en el proceso productivo (burgués, proletariado o burócrata); es decir, la idea fija de clasificación misma. Como lo ha puesto después Rudolf Rocker (1873-1958), “la palabra clase no constituye, en el mejor de los casos, sino un concepto de clasificación social” (1925). Imposible de definir, añade Rocker (*ibíd.*) en medida que “nadie ha sido capaz, hasta hoy día, de trazar un límite fijo para ese concepto, dándole una definición exacta. Sucede con las clases lo que con las razas: nunca se sabe dónde termina una y dónde empieza la otra [...] el mayor error es atribuir a una clase determinada ciertas tareas históricas y convertirla en representante de ciertas corrientes ideológicas” (*ibíd.*). Y como hemos dicho, Stirner entiende la emancipación como acto de “soltarse de las convenciones sociales y morales que lo ligan al orden explotador” (Antliff, 2011: 163).

Entonces, Stirner al hablar de fantasmas denomina una forma de dominación basada en la concepción de jerarquía como dominación de la mente por ideas fijas, pensamientos y espíritus (2014: 66). Los fantasmas que Stirner más reflexiona son: el Estado, el emperador, la iglesia, el Dios, la moralidad y el orden. En relación a la “moralidad es la idea de morales, su poder intelectual, su poder sobre la conciencia”, pues ésta y los demás que también llama conceptos, deciden todo, regulan y gobiernan la vida (*ibíd.*: 79 y 87). Al mismo tratamiento dialéctico y egoísta somete también al liberalismo que comienza con el tiempo de la burguesía (*ibíd.*: 96), y que además de la explotación, trae consigo otros fantasmas. A saber, “otros conceptos sobre la alfombra; humano en lugar de divino, político en lugar de eclesiástico, ‘científico’ en lugar de doctrinal o, más generalmente, conceptos reales y leyes eternas en lugar de ‘dogmas crudos’ y preceptos” (*ibíd.*: 87). En este sentido, también la idea fija y abstracta de libertad no la ve como suya, única y particular, sino estrictamente la libertad del Estado, de la religión, de la conciencia; es decir, el Estado, la religión y la conciencia se hacen libres, no él mismo que sea libre de ellos, o que los desharía por completo (*ibíd.*: 97). Por último, la revolución, que para Stirner tampoco se ha dirigido contra el establecimiento como tal, sino contra el establecimiento en cuestión, particular, en lugar de la idea fija misma. De ahí que para Landauer (2010i: 101) Stirner descubre que:

“[...] toda opresión actual proviene, finalmente, de los conceptos que se aceptan como sagrados. Con una mano audaz, fuerte y determinado, desmontó nociones como el Dios, lo sagrado, la moralidad, el Estado, la sociedad y el amor, demostrando con risa su falsedad. Según esta explicación maravillosa, las nociones abstractas eran sino nada [*nothingness*] hinchadas, y los conceptos eran nada más palabras para denominar un grupo de singularidades”.

Reiterando lo que hemos expuesto hasta ahora, Stirner es otro crítico audaz de la modernidad capitalista, supuestamente negadora de lo divino pero reproductora (en su negación de la antigüedad) de éste en tanto ideologías, causas y movimientos colectivos que demandan nuestra lealtad a sus valores, perspectivas e intereses (Welsh 2010: 52). Incluso lo mismo puede suceder con el anarquismo —que no escapa fácilmente del antes mencionado hilo teológico—, al interior del cual tenemos que, se supone, reducir o caber (sin el exceso o alteridad complementaria), que, no obstante, ha sido la vida, anarquía e insurrección que lo ha desbordado y desbordará. Pero antes de ver este último aspecto de su crítica que concierne al principio de la identidad, cabe reiterar que Stirner es un crítico audaz de la reificación; es decir, el proceso en el cual conferimos a “los productos culturales y sociales existencia autónoma y

adquieren poder de subordinar a los individuos” (*ibíd.*: 49) y grupos. En palabras de Stirner (2014: 190-191) la reificación nos priva de “nuestro poder creativo [...]”, haciendo que “la creación [sea] más que el creador [...]”.

Lo decimos por qué también Landauer (2010g: 191-192) la toma muy en serio, al reflexionar sobre “la dominación capitalista cada vez mayor [...] un terreno [“de fuego”] que queremos dejar” y lo que ésta hace a nuestras relaciones. Así lo escribe:

“En lugar de tener la vida entre nosotros, hemos puesto entre nosotros la muerte. Todo se ha convertido en cosa y en divinidad objetiva. La confianza y la reciprocidad se han convertido en capital. El interés común se convirtió en Estado. Nuestro comportamiento, nuestras relaciones se convirtieron en condiciones rígidas, y en terribles calambres y sacudimientos estalló de tanto en tanto aquí y allí una revolución que trajo a su vez nuevamente muerte e instituciones y realidades inmutables y firmes, murió en ello antes de vivir” (Landauer, 2010c).

Y de las creaciones, que abajo las y los anarquistas prefieren ver en llamas, el dinero es para Landauer un ejemplo por excelencia del proceso mediante el cual una creación se vuelve más poderosa que su creador. Como capital y Estado, también el dinero para Landauer (*ibíd.*) ha tragado nuestras relaciones. Considera el dinero como un organismo artificial (*ibíd.*) o fetiche, como dirá textualmente Goldman (2010b), que vive su propia vida independiente de nosotros y su creación humana; es decir, “crece, produce crías, multiplica donde se encuentra, y es inmortal” (Landauer, 2010b). Landauer, de esta manera extiende la crítica de Stirner al dominio de la economía política burguesa, de acuerdo con Goldman (2010b: 117), debido a que “nuestros fetiches tienen formas y sustancias diferentes, pero en su poder sobre la mente [y cuerpo] humana siguen siendo tan desastrosos como los de los viejos”. Reitera Landauer (2010c), el dinero (Dios y dinero como dios): “es un producto [y creación] hecho por hombres que cobra vida, atrae la vida [y su poder] de los hombres hacia sí mismo y finalmente se vuelve más poderoso que toda la humanidad”.

Para profundizar en el ataque total neohegeliano de Stirner contra el principio de identidad, es ilustrativa su discusión en torno al concepto-fantasma de la “sociedad humana”, el más alto (*highest*) para el Estado (2014: 163). Para Stirner, éste requiere que seamos todas y todos humanos, que no seamos no humanos (*un-man*), pues lo inhumano supera la tolerancia del Estado. Stirner (*ibíd.*) al contrario, se piensa a sí mismo, al ego y el único, también como lo no humano e inhumano, ambos que son humanos. Y recupera lo no humano como crítica y emancipación explicando que él se considera como “un hombre

que no se corresponde con el concepto hombre, ya que lo inhumano es algo humano que no se ajusta al concepto de lo humano” (*ibíd.*). Algo lo desborda o excede. Y si no se conforma ni deja someter uno/a frente a esta forma de dominación estatal, y en sintonía con la crítica ampliada de Landauer, porque no también dominación capitalista que nos imponen otros conceptos en que debemos caber y que abajo regresarán también a las y los insurrectos griegos a sus lugares de trabajo para producir plusvalía. Es decir, “lo excluye; lo encierra, o lo transforma de un compañero del Estado [y del capital] en un compañero de la prisión (compañero del manicomio u hospital, según el comunismo) (*ibíd.*)”. En otras palabras, como ya vimos en caso de Makhno, separando en sus sujetos lo humano e inhumano, *bios* y *zoe*, el Estado y el capital hacen posibles el estado de expresión permanente como la negación de sus derechos, y su muerte sin ser homicidio en el sentido dado por Agamben (*apud.* Newman 2017: 10).

De ahí que podemos entender la insistencia de Stirner de que “sólo la falta de pensamiento [*thoughtlessness*] o yo lo impensable, incomprensible, lo que me libera de la posesión” (*ibíd.*), así como devenir tanto humano como no humano —o vagabundo o criminal decíamos arriba—, para que no haya identidad entre, o no se confundan como decía Malatesta arriba, la cosa-persona y el concepto que nombra identidad-rol social impuestos que lo capte, capture, cuide (aumente su vida) y le imponga un destino. En palabras de Stirner (2014: 163-4, énfasis mío):

“Cada hombre real que no corresponde al concepto ‘hombre’, o porque no es un ‘hombre genérico’ [...]. Pero aún sigo siendo un no-hombre, incluso si traigo al Hombre (que se elevó sobre mí y permaneció como un ideal para mí solo como mi ideal, mi tarea, mi esencia o concepto) para que sea mi cualidad, la mía e inherente a mí; ¿de modo que el Hombre no es más que mi humanidad, mi existencia humana y todo lo que hago es humano precisamente porque lo hago, pero no porque corresponda al concepto de ‘hombre’? Realmente soy Hombre y el no-hombre en uno; *porque yo soy un hombre y al mismo tiempo más que un hombre*”.

Si no fuera así —recordando a Adorno y Zizek a quienes Clark acudió líneas atrás—, si los objetos no entran en sus conceptos sin dejar un resto o sin implicar un exceso de contingencia o alteridad complementaria; si vienen a contradecir la norma tradicional de adecuación e integración, que de esta manera la contradicción indica la falsedad de la identidad y su concepto, y si el hecho de que el concepto no agota lo concebido, o aquí la experiencia de ego de carne y hueso; tiene razón añadir Stirner (2014: 165) que “representamos [...] nada más que una proposición matemática: $A=C$ y $B=C$, por lo que $A=B$ —yo nada sino un humano y tú nada sino humano, consecuentemente yo y tu somos el mismo”; todo se

hace homogéneo, genérico o pluralidad en identidad (Proudhon) de ciudadanos humanos promedios y compañeros del Estado y el capital. En otras palabras, la dialéctica egoísta de Stirner (*ibíd.*: 228) posibilita pensar que siempre podemos devenir “más de lo que siempre se ha planteado, por lo que vamos a ser esto, además de que vamos a ser ese ‘más’ (*as well as that ‘more’*)”. Es decir, en permanente devenir, arriba en Clark las cosas, aquí nosotros, en la medida en que siempre no somos lo que somos, y siempre somos lo que no somos, además de que siempre podemos ser o devenir ese más y exceder. Lo que, por su parte, reiteramos, resuena con ese resto o alteridad complementaria ambivalentes que en caso de la dominación rehúsa su integración conceptual o identitaria, es decir, lo que la dominación saquea y suprime, pero no logra encerrar ni suprimir por completo (desintegración y fuga). Después de todo, si Stirner es un hombre y más que un hombre —nunca meramente *es*—, las Mujeres Libres abajo mujeres y más que mujeres, en Landauer (2012b: 193), nuevamente hablándonos desde la Comuna de Bavaria, los consejos “no son, sino devienen”, el razonamiento que acabamos de exponer tanto molecularmente agita como desborda cualquiera homogeneidad, concepto, identidad y rol social, modo de organización, o las mismas grandes formaciones históricas u otras formas supuestamente estables y terminales.

Stirner despliega contra todo esto tanto la autodeterminación y autoafirmación —identidad no fija, estable ni autocontenida— de la subjetividad única en su particularidad incondicional y propietaria de sí mismo, de sus actos, pensamientos, deseos y sueños, como una insurrección contra la revolución y el poder constituyente reproductor de nuevo orden, nuevos fantasmas. Es larga su reflexión (2014: 295-296) pero tan necesaria a la hora de profundizar en la insurrección.

“Revolución e insurrección no son sinónimos. La primera consiste en una transformación del orden establecido, del status del Estado o de la Sociedad; no tiene, pues, más que un alcance político o social. La segunda conduce inevitablemente a la transformación de las instituciones establecidas. Pero no surge con este propósito, sino del descontento de los hombres. No es un motín, sino el alzamiento de los individuos, una sublevación que prescinde de las instituciones que pueda engendrar. La revolución tiende a organizaciones nuevas, la insurrección conduce a no dejarnos organizar, sino a organizarnos por nosotros mismos, y no cifra sus esperanzas en las organizaciones futuras. Es una lucha contra lo que está establecido en el sentido de que, cuando triunfa, lo establecido se derrumba por sí solo. Es mi esfuerzo para desprenderme del presente que me oprime; y en cuanto lo he abandonado, ese presente ha muerto y, naturalmente, se descompone [...]. La revolución ordena organizarse; la insurrección reivindica la sublevación o el levantamiento. La elección de una constitución, tal era el problema que preocupaba a los cerebros revolucionarios; toda la historia política de la Revolución está llena de luchas y cuestiones constitucionales; igualmente, los genios del socialismo se han mostrado asombrosamente fecundos en instituciones sociales (falansterios, etc.). Por la insurrección ansía liberarse de toda constitución”.

Y esta concepción de insurrección es tan importante para entender el poder de manera original, debido a su rechazo en sentido tanto constituyente como constituido. Con Newman y Colectivo Situaciones relacionar dicha insurrección con el lema *¡que se vayan todos!* argentino de 2001 (*apud.* Newman, 2017: 5), y hablar de poder destituyente que éste implica. Es decir, “suspender la operación del poder [y soberanía], busca[r] mantener abierto un espacio de contingencia política en el que puedan surgir prácticas, discursos y relaciones nuevas y autónomas” (Newman, 2017: 5). En otras palabras, para Agamben (*apud.* Newman, 2017: 11) se trata del deseo de la potencialidad, *diname* —que también las y los griegos en el siguiente capítulo despliegan contra el *eksoisia* de imposición—, a saber “el potencial de hacer o ser es, por lo tanto, también el potencial ‘no ser’ o ‘no hacer’”. Alternativamente, lo describen como un éxodo (Newman, 2017: 6), que también Landauer plantea cuando vuelve a hablar de la dominación como el terreno de fuego que queremos dejar atrás. En fin, explica Comité Invisible (*apud.* Newman, 2017: 6, 15), al que debemos el nombre de esta tendencia más al interior de la categoría de poder; destituir el poder dominante es traerlo de vuelta a la tierra, es privarlo de su fundamento. Éste último que para La Boétie era nuestro poder, que en lugar de entregarlo de manera voluntario (servidumbre) a la tiranía de la dominación, planteó desarrollar; en Stirner (2014: 190) su propia y única plenitud de poder. No es coincidencia que de repente Stirner esté a finales de su reflexión y al finalizar el segundo momento (lo que podría ser) de su dialéctica destructiva sin síntesis que comparte con Bakunin, lleno de pensamientos nuevos.

El siguiente momento de desdoblar del anarquismo en este capítulo, que incluye la crítica de Landauer a Stirner que el lector y la lectura probablemente ya han sabido esperar, se basa en la lectura de Landauer y Emma Goldman (1869-1940) de Nietzsche, ampliamente leído en los círculos radicales del inicio de siglo veinte. En términos generales, a Goldman (1931) le impacta profundamente, poéticamente, “la magia de su lenguaje, la belleza de su visión, me transportaron a alturas insospechadas. Desea ¿qué era el esfuerzo físico comparado con el éxtasis que me provocaba Nietzsche? El fuego de su espíritu, el ritmo de su canción hacía que la vida fuera más rica, más plena, más maravillosa [...] el nuevo mundo”. Seguramente de acuerdo con Goldman, Landauer (2010l: 64) añade a partir de haber leído a *Zaratustra*, lo que influenciará posteriormente su anarquismo particular, que “no se descartaba la realidad: había actividad en la búsqueda espiritual de Nietzsche, había destrucción y creación permanente, colapso y reconstrucción”.

Como en caso de Stirner, es posible plantear el nutrimiento de las y los anarquistas de teorías de Nietzsche a partir de la realidad concreta de luchas y fuerzas que las compongan. Ahora a partir de la lectura de Colson (2014) del movimiento anarcosindicalista francés de los principios del mismo siglo XX, y la conexión que hace entre éste y algunos de los planteamientos de Nietzsche y Proudhon por supuesto, haciendo posible argumentar a favor de la evasión (de la ortodoxia) y/o resignificación, en lugar de una ruptura con la dialéctica. Resaltan tres aspectos, pero habiendo hablado ya suficientemente del federalismo (otra manera de decir la organización de anarquía positiva proudhoniana) y acción directa (no mediada por nada), me limitaré en abordar el separatismo y diferenciación obreros y de las fuerzas (*ibíd.*: 16). De hecho, también Landauer (2010b) parece referir a la primera idea, a saber, llegar a la comunidad a través de la separación de comunidades autoritarias, a final de cuentas también del capitalismo (éxodo). Aunque el movimiento anarcosindicalista en cuestión negocie con el Estado en el sentido de reclamar sus derechos, además de buscar mejoras de condiciones laborales, explica Colson (2014: 16) que jamás buscarían unión o fusión de estos contrarios (mucho menos resolver dialécticamente sus diferencias). Lo que rechazan rotundamente es su definición en relación a otras fuerzas, o sea las fuerzas reactivas que “separan de las fuerzas activas de lo que éstas son capaces, hacerlos impotentes” (*ibíd.*). En otras palabras, si no piden nada, “es porque no desean el viejo mundo, lo quieren abolir y lo desprecian e ignoran”. Lo cual para Colson, recordando su anarquismo profundamente afirmativo de lo múltiple y de la autonomía de las fuerzas, hace que “su revuelta es una afirmación pura de las fuerzas y el movimiento que las constituye, y solo de manera derivada están obligados a luchar contra las fuerzas reactivas y reaccionarias que se oponen a esta afirmación” (*ibíd.*).

Regresando a Landauer, entonces, Stirner aún reproduce lo que pretende negar. Suplanta “el Dios con el ser concreto y singular, el individuo; el Dios se hizo la propiedad del Ego y su Propio. Esto fue la obsesión de Stirner” (2010i: 101). En su lugar, Landauer quiere demostrar que “el individuo concreto y aislado, al igual que Dios, es un fantasma [y lo que] existe [son] sólo afinidades y comunidades” (*ibíd.*). En otras palabras, y aún en peligro de caer en misticismo, aunque nunca descuidará de su contraparte dialéctica el escepticismo (Landauer, 2015), continua que, “no es verdad que los nombres colectivos sean meramente una suma de singularidades o individuos; más bien, los individuos son meramente manifestaciones y puntos de pasaje, chispas eléctricas de algo mayor, algo que abarca todo” (2010i: 101). Lo importante es que, lo que realmente hay, son fuerzas; es decir, a diferencia de Stirner, Landauer rechaza la idea del ego en tanto crítica trascendental. Así o pone: “ya no hay más causas muertas o leyes

muertas de la naturaleza, ni principios [ni críticas] trascendentes [...] solo conocemos la vida [y crítica] inmanente, solo las fuerzas presentes” (*ibíd.*).

Más específicamente, en Landauer encontramos fuerzas activas, en tanto “la negación de las almas rebeldes está llena de amor; un amor que es fuerza, en el sentido formulado también por Bakunin: la alegría de la destrucción es una alegría creativa” (2010f: 160). Y en la rebelión de “la gente, los pensadores, los poetas [que] son un barril de pólvora, cargados de espíritu”, éste que para Landauer (*apud.* Kuhn, 2010: 12) es resultante de la unión de conocimiento y voluntad, cuando éstos dos “devienen una fuerza activa”, por lo que “el poder de la destrucción creativa” (Landauer, 2010f: 160). Mientras en el planteamiento de Stirner, diferenciando las fuerzas como Nietzsche ha propuesto, puede que se quede atrapado en un Yo puro y libre sin condición como la instancia reapropiadora de sus propiedades alienados (Deleuze, 2006: 227). Es decir, aunque Stirner sabía de la explotación, desestimaba la condición capitalista y dominante de su tiempo, que lo llevó a pensar y llevar a cabo la emancipación como fuerza reactiva. A saber, que “la acción de los ‘revolucionarios’ sea una [fuerza de] reacción, y mientras [...no] participe[n] en la transformación del individuo y la sociedad y en la creación de algo nuevo, todo empeorará y estos llamados socialistas y revolucionarios seguirán siendo cómplices del estatus quo” (Landauer, 2010e: 260). Ego en su negación destructiva que despliega, corre el peligro de reconciliar y preservar (en tanto sublación) nada menos que el individuo abstracto que es uno de los pilares del orden burgués.

Es evidente que Landauer llega a estas reflexiones y a la crítica de Stirner a partir de su lectura de Nietzsche y su método genealógico y lo que éste le permite develar. Es decir, las fuerzas mismas detrás de grandes formaciones históricas, en que podríamos incluir el Ego de Stirner; un principio, y base de su crítica, trascendentales. En este sentido, Deleuze (2006: 10) explica que, según el enfoque genealógico, la historia de una cosa, tanto del ego como del anarquismo, es una “sucesión [para Foucault (1977b) “erupción”] de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo. Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él. La historia es la variación de los sentidos”. Y como en la historia particular del anarquismo que aquí narramos, y lo que Stirner para Landauer descuida, es la importancia de tomar en cuenta los desacuerdos, conflictos, errores y disparidades y discontinuidades, así como sorpresas, sacudidas, victorias y derrotas detrás de las cosas, que se presentan en su esencia y origen perfectos (Foucault, 1977b: 143-145), lo que en el peor de los casos sucede con el Ego. En otras palabras, lo que siempre hay es en verdad una multiplicidad o constelación cualquiera —el punto de partida también para

Proudhon—, por un lado, y conjunto de sucesiones, pero también coexistencias, por el otro, reiteramos, que fuerzas en relación, por esta razón también poder, y sentidos y saberes que éste moviliza.

Sumergiéndonos plenamente en el mundo de los conocimientos y su producción, este tipo de razonamiento centrado en la misma multiplicidad y diferencia de las fuerzas que habitan las cosas, implica rechazar, como lo hace Goldman (*apud.* Bertalan, 2011: 2017), “el triunfo de cualquiera idea”. Landauer concuerda, negar una teoría completa y su autoridad que convenza “a la humanidad, o clase particular” (2010d: 191). Y llevando este argumento hacia sus últimas consecuencias, Landauer (*ibíd.*) no buscará necesariamente ni una “idea razonable de lo que queremos [...ni] entendimiento adecuado de lo que ésta bien y qué está mal” (coincidiendo con Deleuze y Guattari y su perspectiva de rizoma contra este tipo de dualismos). Explica Iliopoulos (2013: 60-61) que estamos tratando lo que Nietzsche ha llamado perspectivismo: una imagen flujo del mundo que permite opciones e interpretaciones alternativas en torno a éste, sin descubrir e imponer una realidad preconstruida. En palabras de Landauer (2010b: 97), el problema ha sido que:

“Desde Kant, el pensar conceptual ha meramente matado al mundo vivo. Ahora el mundo vivo, por fin sobrepone a, y mata el concepto muerto. Sí, a veces aún algo que está muerto se tiene que matar. Es el fin del tiempo de una manera absoluta de explicar al mundo, y los intentos tortuosos y fútiles para controlarlo. En vez de esto, abrazamos las diferentes perspectivas del mundo que no sólo existen entre sí, sino que se complementan —sabemos que no muestran al mundo como es; pero muestran lo que el mundo es para nosotros”.

Algo muerto que volver a matar puede desconcertar al lector y a la lectora. Pero sostengo que, además de la crítica de la razón pura desprovista de experiencia sensorial (González Gómez, 2019: 284-285), cuya cura para Landauer (1901-8/2010: 97-8) implica “saltarnos al mundo, para [re]encontrar vida [para dejar] que el mundo nos atravesase, para sentirlo, para experimentarlo [...] ser captados y detenidos por él [por ejemplo, para encontrar la comunidad] más que percibirla, es vivirla”, hace emerger una crítica importante de la violencia revolucionaria digamos convencional.³⁶ En particular, critica a los

³⁶ Por ejemplo, Malatesta (*apud.* Richards, 1965: 53) argumenta que: “los anarquistas están en contra de la violencia. Es sabido. La idea central del anarquismo es la eliminación de la violencia en la vida social, es la organización de las relaciones sociales fundadas en la libre voluntad de las individualidades sin la intervención de los gendarmes. Por esa razón somos enemigos del capitalismo que, respaldándose en la protección de los gendarmes, obliga a los trabajadores a dejarse explotar por los dueños de los medios de producción, también a estar ociosos o a pasar hambre, según los patrones estén o no interesados en explotarlos. Por eso somos enemigos del Estado que es la organización coercitiva, o sea, violenta, de la sociedad. Pero si un caballero dice que considera bárbaro y estúpido entenderse a golpes de bastón y que es injusto y malvado

asesinatos llevados a cabo por las y los anarquistas de su tiempo para Landauer violencia autoritaria (2010a: 81). Advierte a los y las de *propaganda por el hecho*, abajo violencia por violencia, y su propuesta de incitar a la revolución a través de matar reyes, gobernantes, curas o burgueses no con pocos daños colaterales; de los efectos destructivos —de las vidas y el movimiento anarquista debido a la represión cada vez más brutal que este tipo de destrucción despierta en las fuerzas de la reacción estatales— de “la personificación de las relaciones de poder” (Miething, 2016: 14). Landauer, también a partir de su lectura de Stirner, va en contra de la separación de nosotros tanto en clases como amigos y enemigos, en la medida que esto nuevamente incluye el mecanismo de poder que clasifica. Así Landauer (2010b: 91) observa que:

“[...] los anarquistas siempre han sido demasiado aficionados a los sistemas y apegados a los conceptos rígidos y estrechos. Esto, de hecho, es la respuesta final a la cuestión de cómo los anarquistas pueden encontrar valor en matar a sus compañeros humanos. Se han acostumbrado a ocuparse con los conceptos en lugar de la gente real. Han separado la humanidad en dos clases hostiles y estáticas. Cuando matan, no matan a los seres humanos sino conceptos —el de explotador, el opresor, el representante del Estado”.

Y de ahí que despliega tanto el mandamiento judío y cristiano de no matar, como con Nietzsche el “hombre que quiere morir” (*apud.* Deleuze, 2001: 81), contra conceptos, identidades y roles sociales que los primeros nombran y dentro de los cuales tendríamos que caber en lugar de devenir algo más o algo totalmente nuevo. Declara que: “no mates a los demás [clasificados enemigos], sólo a ti mismo [y tu concepto]; eso va a ser la máxima de los que aceptan desafiarse para crear en ellos mismos su propio caos, para descubrir su más auténtica y precioso ser interno, para hacerse uno con el mundo en una unión mística” (Landauer, 2010m: 89) y escéptica, recordemos.

Esto nos lleva a la última apropiación de Landauer del pensamiento de Nietzsche. Muerto la forma-hombre que ya quería morir, Landauer re-activa (lo que era reactivo) el modo de existencia-que-viene; es decir, un anuncio de lo que no existe todavía: el superhombre o la mujer diremos como el fin

obligar a alguien a cumplir la voluntad del otro bajo amenaza de pistola, ¿es acaso razonable deducir que ese caballero tenga la intención de hacerse apalear y de someterse a la voluntad ajena sin recurrir a los medios más extremos para defenderse? La violencia es justificable sólo cuando es necesaria para defenderse a uno mismo o a los demás de la violencia. Donde termina la necesidad empieza el delito [...]. El esclavo siempre está en un estado de legítima defensa, así que su violencia contra su patrón, contra el opresor, está siempre moralmente justificada y tiene que ser regulada solo con el criterio de su utilidad y de la economía del esfuerzo humano y de los sufrimientos humanos”.

de la historia de la forma-hombre o mujer nihilista, resentida y reaccionaria (fuerza que nos separa de todo lo que podemos y que se reconcilia con o deja identificarse por orden dominante). Si es que alguna historia adicional siguiera a la de ésta y la Modernidad (Landauer, 2010f: 123), pues es de enfatizar la duda presente también en Nietzsche, en tanto el peligro constante de recaída en el abismo. Más específicamente, es el momento en que el sujeto se dé cuenta de que su propia existencia no tiene ningún fundamento, naturaleza —dirá también Goldman (*apud.* Bertalan, 2011: 218), rechazando ésta como cualidad fija y planteando entenderla fluida y responsiva de nuevas condiciones—, esencia ni trascendencia como, y en contra de Ego stirneriano. Como esta tesis, Landauer (2010f: 123) busca:

“[...] anarquía (sin ningún apego especial a la palabra) es algo que resuena con cada hombre que reflexiona sobre el mundo y su alma. Todo hombre así tendrá la necesidad de darse a luz, recrear su ser y, en la medida de lo posible, su entorno y su mundo. Este momento extraordinario será experimentado por todos los que, en palabras de Nietzsche, pueden recrear el caos original en sí mismos y convertirse en espectadores del drama de sus propios deseos y secretos más profundos. Sólo una vez que lo hayamos logrado, podemos decidir cuál de nuestras muchas personalidades debería definir quiénes somos. Esto, a su vez, definirá nuestra singularidad y nos diferenciará de las tradiciones y los legados de nuestros antepasados. Entenderemos lo que el mundo debería ser para nosotros, y lo que deberíamos ser para el mundo. Los que yo llamo verdaderos anarquistas ya no se engañan a sí mismos; han podido remoldarse a través de la experiencia de una profunda crisis existencial; pueden actuar de la manera que su naturaleza más secreta exige”.

En otras palabras, detrás de tal máscara-apariencia como el Ego, así como de las interpretaciones falsas y superficiales de las cosas (Nietzsche *Más allá del bien y del mal*), identidades y roles sociales, Landauer busca y encuentra anarquía como su negación, vida como afirmación de, e insurrección para abrir, espacios, tiempos, saberes y subjetividades nuevos.

La concepción de fuerzas, activas y reactivas, en este momento de reflexión sobre el anarquismo, es esclarecedor de la evasión relativa de la dialéctica. Es decir, en la medida en que las y los anarquistas que leyeron a La Boétie, Proudhon y Nietzsche, “no piden nada a nadie, pero exigen todo de sí mismos, de su propia capacidad para expresar y desarrollar el poder que contienen” (Colson, 2004: 17), rechazan lo que Deleuze (2002: 70) nombra el arte dialéctico de “recuperar las propiedades alienadas”. Dicho sea de paso, para Colson (2004: 17) esta es parte de la razón por la que los anarcosindicalistas franceses rechazaron al marxismo de su tiempo, que tanto hizo —en todos los estudios de caso de este capítulo—

para suprimir esta fuerza anarquista, efectivamente la teoría anarquista de poder como tal, tan extraña y que ahora continuamos desarrollando.

En el caso de Goldman, este cambio de énfasis vemos en relación a la ambición de su anarquismo: la “expresión más libre posible de todos los poderes latentes del individuo”. Con respecto a la libertad, que para Goldman es más que libertad de la dominación, no es coincidencia que opte en su lugar la “libertad para algo (*to something*); es la libertad de ser, de hacer” (1940). Para Voltairine de Cleyre (1866-1912), en este sentido, el encarcelamiento de Goldman —la mujer más peligrosa en el mundo como la conoce la Autoridad de su tiempo— es debido a que:

“No hay duda de que el poder está de manera latente en ti; no hay dudas de que puede desarrollarse; no hay duda de que las autoridades lo saben y temen y están dispuestas a ejercer toda la fuerza necesaria para reprimir cualquier signo de su desarrollo. Y esta es la explicación del encarcelamiento de Emma Goldman. Las autoridades no te temen como eres; solo temen en lo que te puedes devenir” (Cleyre 2005: 155-156).

Landauer por su parte lo expresa en tanto poder como afectos (arriba afectar, ser afectado y resistir), pues “solo tengo poder si puedo afectar a otras personas por lo que soy. Tengo poder si puedo ayudar a otras personas a encontrar su propio ser [recreando su caos interno]; si puedo ayudarlos a desarrollar su propio poder inexpugnable” (Landauer, 2010k: 293). Y Foucault lo aceptaría, “poder es un conjunto de relaciones [...] ejerzo poder sobre ti: influyo en tu comportamiento o intento hacerlo. Intento guiarlo, conducirlo” (1980).

Hablando de una teoría del poder tan extraña para la imaginación comunista del tiempo de Landauer, en su versión proudhoniana —recordemos que, así como el taller o colectividad, toda manifestación de la vida era resultante de las relaciones que implicaban fuerzas y fuerzas que implicaban relaciones— así como nietzscheana, desborda los dominios de las relaciones humanas (para Foucault locura, sexualidad o gobierno). Es decir, lector tanto Proudhon como Nietzsche, no es coincidencia que Landauer (2010i: 100), diga en consecuencia que “lo que funciona, está presente; lo que funciona, empuja y ejerce un cierto poder [fuerzas en relación en fabrica recuperada o espacio ocupado]; y lo que ejerce un cierto poder, existe, es lo que está vivo”. Más específicamente, en el caso de Nietzsche, Landauer llega a decir esto al haber leído *Zarathustra*, donde Nietzsche (*apud*. Iliopoulos, 2013: 109) afirma que “preferiría perecer que renunciar a esta única cosa; y de verdad, donde hay perecer y caerse de las hojas, he aquí, ahí la vida se sacrifica a sí misma, ¡en aras el poder! [...]. Solamente donde hay

vida, también hay voluntad: ¡no voluntad para la vida, pero —así te enseñó— voluntad de poder!”. En breve, ésta para Nietzsche (1967: 332-333) implica el arriba mencionado punto diferencial de las fuerzas, activas o reactivas, y el hecho de que “el concepto victorioso de ‘fuerza’ [...] aún necesita ser completado: se le debe atribuir una voluntad interna, que designó como ‘voluntad de poder’; es decir, como un deseo insaciable a manifestar poder”.

De manera más inesperada también Kropotkin está de acuerdo tanto con las y los anarquistas nietzscheanos como Stirner, en cuanto a una forma o tendencia particular del poder lo que Antliff (2011: 161, y habla de Stirner) llama generativa, ya aquí añadimos, expansiva. Ahora bien, la razón para este tipo de coincidencia es que tanto Nietzsche como Kropotkin leen a Jean-Marie Guyau (1854-1888), para Kropotkin (1897), sin necesidad alguna de imponerle una identidad hemos dicho, el inconsciente anarquista. Explica Kropotkin (*ibíd.*) que se trata de “superabundancia de vida, que pide ejercitarse, darse es al mismo tiempo la conciencia de un poder”. Y es nuevamente la vida, para Guyau (*apud.* Kropotkin 1897), “el sentimiento de su propia fuerza, es la vida que se desborda, que busca esparcirse”, que le enseña a Kropotkin sobre este tipo de poder generativo y expansivo.

“Toda la fuerza acumulada ejerce presión sobre los obstáculos colocados ante ella. El poder de actuar es un deber de actuar. Y la obligación moral, de la que tanto se ha dicho o escrito se reduce a la concepción: la condición del mantenimiento de la vida es su expansión. ‘La planta no puede evitar florecer. A veces, florecer significa morir. ¡No importa, la savia se monta igual!’, concluye el joven filósofo anarquista [Guyau]. Lo mismo sucede al ser humano cuando está pletórico de fuerza y de energía. La fuerza se acumula en él; expande su vida. Da sin cálculo, de lo contrario no podría vivir; y si debe morir como la flor cuando florece, no importa; la savia sube, si es que hay savia. Sé fuerte. ¡Desborda energía emocional e intelectual, y difundirás tu inteligencia, tu amor, tu energía de acción transmitida entre otros! Esto es a lo que llega toda enseñanza moral” (*ibíd.*).

Cabe insistir con Colson (2019: 4 y 85), aunque Kropotkin hable de la moral, es sin vínculo alguno con las prescripciones morales, extrínsecas y a priori, que regulen nuestro hacer, ni un “tipo de cálculo utilitario en el que un objetivo ideal y último ubicado en el futuro justifica cualquier acción, sin importar cuán sórdida, en el presente”. Y puntualiza de manera más acertada el mismo Colson (*ibíd.*: 32 y 85-86) que en el sentido que aquí tiene la ética, también las luchas así como las críticas (a diferencia a Stirner), sin lugar a dudas también para Landauer y Proudhon, éstas emergen desde “dentro del mismo interior de las cosas, situaciones y [de la “totalidad” de las] relaciones experimentadas por diversos seres [por lo que fuerzas] colectivos [...]. Depende completamente de la calidad de estas situaciones y de estas

relaciones, de su capacidad o incapacidad para aumentar la fuerza [y el poder] y la autonomía de los seres [y en lo que pueden devenir] de que son la causa o el efecto”; es decir, resultantes. En fin, de acuerdo con Jun (2012: 108), el poder entendido a partir de lo que hemos expuesto en esta sección, “sobrepasa sus manifestaciones concretas, a la vez que esta inmanente en todas estas. El poder es vida misma; es movimiento, devenir y una capacidad creativa de cambio. Lejos de buscar abolir el poder, las y los anarquistas buscan liberarlo. Lejos de buscar la libertad de la opresión, buscaron libertad de devenir, ir a otro sitio, hacer de otra manera”, describiendo así la línea de fuga arriba propuesta por Deleuze y Guattari.

El anarquismo nutrido en, y cambiado su sentido por la fuerza de los insurrectos de Bavaria y Moscú, de los anarcosindicalistas franceses, y las posiciones de La Boétie, Stirner y Nietzsche, sin descuidar el origen judío de Landauer, deviene en un entendimiento original de transformación de las vidas negadas y de la revolución. Veamos éste en primer lugar en sentido de su temporalidad, después subjetivamente, y finalmente en relación con las prácticas, regresándonos en las calles y barricadas de la Comuna de Bavaria.

Así como en caso del movimiento anarcosindicalista francés según la lectura de Colson, tampoco para Landauer (2010b: 87) el cambio del mundo no tiene que ver con “hacer demandas [sino que] se trata de cómo uno vive”. Landauer continúa (*ibíd.*), es una falacia pensar que se “puede o tiene que traer el anarquismo al mundo, pues la anarquía no es un sistema de pensamientos listos y sin vida, sino la anarquía es vida [...] no es asunto de futuro, sino del presente”. Goldman (1996: 62) está de acuerdo, pues rechaza el anarquismo como “una teoría sobre el futuro que se logrará a través de la divina inspiración”. Todo lo contrario, deviene en una “fuerza viva [y activa]”, que sitúa “en los hechos de nuestra existencia, constantemente creando nuevas condiciones”. En otras palabras, rechazan cualquier modelación del futuro y las formas de vida que vienen, que para Landauer (*apud.* Kuhn, 2010: 35) es una razón más para separarse de los y las centralistas de Berlín (Luxemburgo y Liebknecht).

“La diferencia entre nosotros los socialistas en el *Bund Socialista* y los comunistas no es que tengamos un modelo diferente de una sociedad futura. La diferencia es que no tenemos ningún modelo. Aceptamos la apertura del futuro y nos negamos a determinarlo. Lo que queremos es realizar el socialismo, haciendo lo que podamos para su realización ahora”.

Asimismo, no sorprende que rechacen cualquier programatismo, como lo pone Goldman (siempre enfatizando el proceso en lugar de finalidad), “los métodos del anarquismo [...] no suponen un programa irrefutable que debe ser llevado a cabo bajo cualquier circunstancia. Los métodos deben surgir a partir de las necesidades económicas de cada lugar y clima, y de los requisitos intelectuales y temperamentales del individuo” (2010b: 28), y de la colectividad. Y nuevamente hay línea que conecta el anarquismo y Deleuze, pues también para éste (*apud.* Bertalan, 2011: 217) “la tarea en política es no seguir el programa. No es redactar la revolución o proclamar que ya ha sucedido [...] la tarea es preguntar y responder de nuevo, siempre una vez más porque nunca se concluye”.

Dicho de otra manera, dado que para Landauer en los procesos abiertos y pluralistas de cambio del mundo el fin que anticipamos en el aquí y ahora y a través de los medios que buscamos hacer coincidir con el mismo, no es coincidencia que plantee el fin en términos negativos. Para Marx con quien Landauer establece un diálogo sobre la temporalidad de la revolución, en cambio, todo lo que las y los anarquistas quieren ver en acción directa en el aquí y ahora viene después, planteando el fin del proceso revolucionario en términos positivos y separado de los medios (por ejemplo, partidos políticos obreros que tomen el poder). Así lo pone Marx (*apud.* Rubel y Janover, 1977: 57), en su caso dirigiendo la palabra a Bakunin y los delegados anarquistas de los países latinos de la Internacional:

“Todos los socialistas entienden por anarquía esto: el objetivo del movimiento proletario, la abolición de las clases, una vez alcanzado, desaparece el poder que sirve para mantener la gran mayoría productora bajo el yugo de una minoría explotadora poco numerosa, y las funciones de gobierno se transforman en simples funciones administrativas. La Alianza (de la democracia socialista) lo entiende al revés. Proclama la anarquía en las filas proletarias como el medio más infalible de romper la potente concentración de las fuerzas sociales y políticas en manos de los explotadores. Bajo tal pretexto, pide a la Internacional —en el momento en que el viejo mundo trata de aplastarla— que sustituya su organización por la anarquía”.

Es una posición diametralmente opuesta a la que hemos expuesto. Para Landauer (2010a: 70), Marx piensa “que la parte positiva debería constituir la meta, y lo negativo los medios que pueden apoyar a destruir lo que no nos permite alcanzarla. Esta gente fracasa en entender que anarquía no es meramente un concepto abstracto de la libertad, sino que nuestra noción de la vida libre y la actividad incluyen mucho lo que es concreto y positivo”. Y en este sentido que tiene razón Landauer (2010b: 252) que son personas como Marx y Benjamín Tucker (1854-1939) que han causada que la gente “mire fijamente al futuro”, en su caso así como en Japón antes, esperar que se haya cumplido cierto desarrollo, ambos

demorando así las cosas sin saber lo que hacer ahora.³⁷ Dicho sea de paso, Landauer (*apud.* Day, 2016: 173) no quería esperar nada ni a nadie, por ejemplo indica que “no debemos seguir más con la estúpida y vergonzosa adulación del proletariado... pues el socialismo quiere abolir el proletariado”. En otras palabras, encontramos en Landauer una crítica frontal del progreso, que reafirma también textualmente el rechazo anarquista de cualquier etapismo (por ejemplo, de la dictadura del proletariado). De esta manera, para Landauer (1911: 10), las palabras como progreso

“[...] suenan mal en los oídos de los profesores y de los autores de manuales [...] que difunden esas enseñanzas: los hombres, y también enteramente los animales, las plantas, el mundo entero están en progreso continuo, en un movimiento hacia adelante desde lo más bajo hasta lo más alto; cada vez más y más lejos, desde los abismos más profundos a los más altos cielos. Y así el absolutismo, la servidumbre, la venalidad, el capitalismo, la miseria y la depravación, todo eso deben ser etapas, escalas del progreso en el camino hacia el socialismo”.

Es muy similar que la preocupación de Walter Benjamín (1892-1940) que en su juventud era un amigo cercano de Scholem, ambos lectores de Landauer, es probablemente por la misma razón que Benjamin (1940) llega a afirmar, por un lado que “en realidad, no hay ningún momento que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria”. Por el otro lado, Marx, para Landauer haciéndonos mirar fijamente al futuro, para Benjamin mucho después (1940b), “dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez las cosas se presentan de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en tren aplica los frenos de emergencia”.

En resumen, para Landauer la organización de la misma anarquía —que acaba de afinar con la vida— en el aquí y ahora; es decir, al mismo tiempo y en el mismo movimiento negativo, destructivo y creativo: la organización revolucionaria de las negaciones en conexión, la afirmación de la multiplicidad de las fuerzas y los posicionamientos en diferentes intensidades que componen las luchas, y la crítica permanente de poder ante su probable o inevitable re-apariencia; para inhibir que la insurrección o la revolución devengan rigidizas y cristalicen las grandes y estables formaciones históricas en que el poder se reproduce como dominación.

³⁷ En otros términos (2010: 188): “les han dicho que el socialismo solo puede reemplazar la explotación, la proletarización y el capitalismo en un futuro lejano e incierto. Se te ha dicho que esperes a que las cosas se ‘desarrollen’. Nosotros decimos: ¡el socialismo [anarquía] nunca llegará si no lo creas!”.

A partir de estos razonamientos, no es extrañar que para Landauer la revolución tenga como su motor principal la utopía, no obstante, no en su sentido convencional y teleológico en su temporalidad sino presentista. En algún momento la describe como “la crítica, la negación, y la rebelión... y la creación” del espíritu (2010f: 145), recordemos, devenir en una fuerza activa de la interacción del conocimiento, emoción y voluntad. En otro momento y en términos más específicos, Landauer describe la utopía como el “conglomerado de aspiraciones y tendencias de la voluntad que se unen y organizan en un momento de crisis para formar una demanda apasionada de una nueva forma: una topía de funcionamiento impecable, que ya no encierre más lo nocivo o las injusticias”. Y si bien es creada por las personas y fuerzas activas (2010b: 254), que afirman que no “hay repetición de la historia; todo es único, original, esencial y vivo” a la vez “nunca hay un cumplimiento completo de las ideas; se necesita una lucha permanente y (re) creación”. Es decir, “la totalidad de aspiraciones, destilada al máximo, que en ningún caso alcanzan a su meta” (*ibíd.*), de modo que Landauer describe un proceso abierto sin formas estables ni terminales, que quizás podamos resumir en términos de “poder [formativo] de la creación destructiva” (2010f: 170). Así como con algunos personajes adicionales de Nietzsche: el Tigre y su anarqué o “No sagrado” y “afirmativo [...] que destruye todas las convenciones” para crear nuevos valores (transvalorización), y el Niño o Niña con “el arma de creación [...] que puede volver a girar la rueda de vida y hacer un nuevo y fresco comienzo” (Iliopoulos, 2013: 123-124). No obstante, sin ser bakuniniano (fresco comienzo a que lleva su dialéctica apocalíptica), aquí se trata de topías y formas, que también debido a la dialéctica de *Tikkun* o lo que Löwy (2019: 15) llama la concepción cíclica de la historia de Landauer, son destinadas a ser desbordadas por la utopía, y podríamos decir, por la agitación molecular de las relaciones de fuerza siempre fluidas e inestables que la forma-topía en su actualizar cristalizante integra, sin nunca lograr a suprimirlas por completo. De ahí podemos entender que para Landauer (2010f: 113 y 116) “la revolución es siempre viva, aún durante las topías [formas, grandes formaciones históricas o diagramas de poder] relativamente estables. Siempre manteniéndose viva subterránea [...] creando una unidad compleja de memorias, emociones, y deseos [...] que se convierte[n] en una revolución”. Ésta que, utópica en el aquí y ahora, y la estaba haciendo en este sentido en Bavaria, “cambiaría la vida [...] toda la vida” (2010f: 144-145), que “trae lo oculto a la superficie” (2012b: 194) y que hace desaparecer “el poder aparente como polvo en el viento porque nadie lo abraza ni defiende” (2012c: 199).

Continuemos. Landauer nos ha situado todo el tiempo en el terrero de la dominación capitalista y estatal cada vez mayor que queremos dejar atrás. De igual importancia es recordar que el fuego de

dominación no se podía combatir desde fuera con agua, no es falla externa, sino que la gente que la alimenta tenía que dejar de hacerlo, cambiar su comportamiento y relaciones, soltándose de todas las fantasmas las que le ata al orden dominante. De ahí que tiene razón Landauer (2010i: 80-89) en desplegar la grieta como lucha. A diferencia de Bakunin y joven Kropotkin, para Landauer “el socialismo [es decir, anarquía³⁸] no es un esfuerzo nuevo y glorioso que ascienda de las ruinas de la burguesía, sino algo que se desarrolla dentro del mundo capitalista mismo, empujando su camino adentro todas sus grietas”. Ocho años después vuelve a afirmarlas: “¡creamos el socialismo [anarquía]! Búsquemos las grietas en el capitalismo y encontremos maneras en que escapar la guerra económica [...] dilucidemos cómo ya no producir para el mercado de mercancías del capitalismo (2010b: 284). Y si las relacionamos con su experiencia de la Comuna de Bavaria, se trata de tanto “miles de pequeños comienzos descentralizados como energía y poder revolucionario concentrado en un punto” (2012d: 189). En otras palabras, de acuerdo con Miething (2016: 15), Landauer habla “la creación consciente de valores no autoritarios junto con una renovación moral [que] también comienza con unos pocos individuos que forman nuevas comunidades [abajo serán los espacios ocupados] que inicialmente coexisten, pero que en última instancia van más allá de la economía capitalista y su estado fetichizado”.

Subjetivamente hablando, con la grieta como lucha Landauer parece anticipar a un tal herrero o herrera que perfora espacios agujereados en el terreno del capitalismo (Day, 2016: 238). Sin externalidad alguna, por lo que es suya una posición contradictoria (*ibíd.*); es decir, “en lugar de intentar ‘dominar’, imponiendo normas a cada cosa, el herrero busca innovar, siguiendo los rastros de las oportunidades y aprovechándolas, dentro y alrededor de las estructuras [y relaciones sociales] existentes” (*ibíd.*: 236). Y se trata de la herrera y herrero que están de acuerdo con Proudhon, pues “por totalizador que un sistema pueda ser, nunca conseguirá su ambición de totalidad, en el sentido de que es imposible crear un sistema sin afuera, aunque parezca cubrir al planeta entero” (*ibíd.*). Confían que siempre se abrirá grietas o agujeros, incluso cuando estén ocupados todos los márgenes, además de que “salen a la luz sujetos de todo tipo” (*ibíd.*), pues como Goldman y Judith Butler (*apud.* Bertalan, 2011: 219), aquí se ha resistido fijar un materia-sujeto privilegiado (clase o vanguardia). Y en estos sentidos, el herrero cuestiona el relativismo posmoderno (*cfr.* Rousselle y Evren, 2010) que para Landauer atormenta a Nietzsche —

³⁸ En los 12 artículos de *Socialist Bund* explica (2010: 215) que “la anarquía es solo otra —debido a su negatividad y frecuente mala interpretación, menos útil— nombre para el socialismo. El verdadero socialismo es lo opuesto tanto al Estado como a la economía capitalista. El socialismo sólo puede surgir del espíritu de libertad y de unión voluntaria; sólo puede surgir dentro de los individuos y sus comunidades”.

también relativamente libre de la condición deshumanizante de la dominación capitalista de su tiempo—, en la medida en que:

“[...] su búsqueda del presente fue obnubilado porque de vez en cuando se refiere al comercio, entendido y realizado como una profesión noble, porque lo único que importa aquí es la confianza en sí mismo del ser humano individual. Mientras el comerciante sea una persona que se considere magnífico, que sea impulsado por una voluntad de poder, por un deseo de deleitar a un maestro y un árbitro, Nietzsche no lo ve realmente como justificable, sino que lo considera un ser humano superior a quien reverencia. Para Nietzsche [...] esto presenta simplemente un cambio en la autoconsciencia, un punto de vista modificado, no un cambio en las condiciones de la sociedad. Quien haya llegado a la cima y esté consciente de ello, es su hombre. Nietzsche desprecia al capitalismo moderno en general, pero no porque sea brutal, sino por el contrario, porque no es consciente de su brutalidad. Nietzsche también lucha contra el Estado [“el más frío de todos los monstruos fríos”], no por su poder opresivo que ejerce, sino porque este poder es impersonal y está envuelto” (Landauer *apud*. Miething, 2010).

Grietas o agujeros, para “salir de la economía capitalista tanto como las circunstancias [de dominación] permiten” (Landauer 2010h: 215), puede ser también a través de la huelga general activa o huelga de emergencia, que Landauer formulará a partir de su experiencia en las huelgas de los trabajadores de textil (recordemos a Proudhon en Lyon con la misma subjetividad tan innovadora). La actividad de los trabajadores siendo trabajar, en la huelga general activa o de emergencia “los obreros privan de comida [arriba de poder] a los capitalistas, porque trabajarán para ellos mismos” (2010b: 190). En otras palabras, “les vamos a comentar cómo dejar el capitalismo, cómo dejar de servirlo y cómo empezar a expandir el socialismo [anarquía] hasta que el capitalismo [...] tiene que rendir” (*ibíd.*). Arriba el Tirano, aquí en sentido de la crítica de la economía política burguesa: dejar de entregar nuestro trabajo y potencia de que la dominación totalmente depende. An-arché y decir (*ibíd.*):

“Ustedes capitalistas por supuesto aún tendrán dinero, documentos y máquinas. ¡Cómanselos! ¡Intercámbiense los! ¡Véndanselos! Hagan lo que quieran. Si no les apoya eso, no obstante ¡trabajen! Ya no van a recibir nuestro trabajo. Lo necesitamos para nosotros. Y lo hemos liberado de su dominación. Lo usaremos para la creación del socialismo”.

El punto es sencillo: anarquía o socialismo de emergencia, para Landauer alzando de la combinación de la acción libre y la necesidad desesperada (2012d: 185), por qué no un estado de

emergencia (Eisner, 2012: 224), propio y diremos con Benjamin (1940) que verdadero,³⁹ que el *Consejo Obrero Revolucionario* declarará durante la Comuna de Bavaria. En la práctica, significa proclamar huelga general activa, ocupar las oficinas de la prensa y armar a los obreros; la experiencia concreta de las luchas haciendo desvanecer el pacifismo a que Landauer en otros momentos apela. Como Makhnovshchina arriba, se abole el derecho burgués o comunista y sus leyes, tanto políticas como económicas, la nueva área comunista en proceso de construcción, y dentro de tan poco tiempo, como ya dijimos, en destrucción por las fuerzas de las guardias blancas de Reacción.

En fin, me animo citar algunos fragmentos más que resumen mucho de la apropiación creativa y crítica de Landauer de La Boétie, Stirner y Nietzsche. Por ejemplo, que “La Boétie ya dijo lo que Godwin, Stirner, Bakunin, Tolstoi dirían después. El mensaje está claro: ¡está en ti mismo! ¡No está fuera! ¡Eres tú! La humanidad no va a unirse por la dominación, sino como hermanos y hermanas sin dominación” (2010f: 160). O en sentido de que el “espíritu que en primer momento aparece exclusivamente negativo, pero pronto extrae suficiente poder de la negatividad para proclamar lo positivo [y afirmativo] que se tiene que venir aún si no lo podemos describir todavía” (*ibíd.*). Darnos cuenta de y desarrollar nuestra potencia destituyente que haga inoperativa de la tiranía estatal y capitalista, y creer en la fuerza acumulativa, aun cuando parece que sea imposible. Aunque para Landauer (*ibíd.*: 170) nunca sea realmente así, ya que “siempre ha sido lo imposible que ha creado las nuevas realidades de la humanidad”. Desde la Comuna de Bavaria y su vida corta, pero saturada por la magia (2012c: 203), observando y haciendo, para que todo —aquí nos ha interesado sobre todo el poder— lo oculto se precipite a la superficie, todo congelado comience a hervir y chisporrotear, todo endurecido se derrite, y todo suprimido explote (Landauer, 2010a: 81).

³⁹ Benjamin (1940): “la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mentes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo”.

3.3 Tres rebeliones contra una revolución anarquista

“Llevamos un mundo nuevo en nuestros corazones y ese mundo está creciendo en este instante”

Buenaventura Durruti

La revolución social española hace temblar a Poderes y Autoridades a nivel nacional e internacional. Al igual que en Ucrania, es resultado de una combinación de espontaneidad, memoria de las tradiciones colectivas llamadas precapitalistas y experiencia de luchas populares e ideas revolucionarias. Tres generaciones de movimiento libertario —algunas bombas, proyectos educativos, demandas de reformas y lucha por derechos laborales, huelgas generales e insurrecciones rurales y urbanas—, advocating la creación de colectividades, autogestión obrera de los medios de producción y comunismo anarquista; introducidos en parte por Giuseppe Fanelli (asociado de Bakunin) a partir de 1868 a un grupo de obreros e intelectuales en Madrid y Barcelona. De hecho, la sección española de la Internacional permanece cercana a las propuestas de Proudhon, Bakunin y Kropotkin (entre otros), en cambio, el marxismo no se hará importante en España antes del cambio de siglo, después de que asuma formas autoritarias (Bookchin 1994).

Expondré este penúltimo desdoblamiento y reflexión del anarquismo a través de tres rebeliones debidas a las contradicciones de esta Revolución, que nuevamente develan la problemática en torno al poder: 1) la experiencia de Quijotes del Ideal; 2) Amigos de Durruti y los sucesos de Mayo de 1937 y 3) Mujeres Libres. Terminaremos con un homenaje a las insurgentas de la Semana Trágica.

La primera rebelión dentro de la revolución anarquista en cuestión se basa en las memorias personales de Abel Paz (1921-2009), quinceañero en aquel entonces en las calles y barricadas de Barcelona. En cuanto a los momentos insurrectos y más intensos, Paz (2002: 17) describe la “fiesta revolucionaria” de 1936 como una explosión de las energías negativas, destructivas y creativas, cuando nuevamente y textualmente todo era posible (Ada, una de sus compañeras de lucha; *apud.* Paz 2002: 200). Contrariamente, es decir, su polo opuesto —sin clara diferenciación entre los extremos como decíamos arriba—, es más oscuro reflexionar sobre las circunstancias bélicas antifascistas, sobre todo el hecho de que la *Confederación Nacional de Trabajo* (CNT) entra en el gobierno republicano (frente popular); es decir, tendrá su flirteo incómodo con el poder centralizante. Todo lo que para el joven Paz

hace que el movimiento anarquista poco a poco se vaya congelando, despertando en Paz y las juventudes libertarias nueva negatividad radical, materializándose en las y los de Quijotes del Ideal.

La lucha popular callejera y barrial logra detener la sublevación militar golpista franquista del 17 de junio de 1936 contra la República restaurada y sus reformas incómodas para dicha fuerza conservadora de Reacción. Con armas de fortuna y bombas de mano de fabricación cacera, la hora de celebración ya viene, Paz (2002: 19), excitado y sin poder dormir. Barcelona, en la que ahora colocamos la atención, se encuentra en manos de las y los trabajadores. Obtenidas las armas de un cuartel y levantadas las barricadas como la de Paz en el barrio de *Clot* para su defensa, no obstante, han ganado sin disparar un sólo tiro, cosa que entristece a Abel. Cuenta de la manera parecida a Landauer que la “revolución lo transformaba todo: [temporalmente] el ritmo de la vida se había hecho solidario, y, por tanto, colectivo” (*ibíd.*: 23). Espacialmente, en tanto un laberinto de las barricadas, comedores populares que, brotando espontáneamente, así como los comités revolucionarios de barrios, lugares que se convertirán en los nuevos puntos de referencia (*ibíd.*). En otras palabras, un caos, no obstante, añade Paz (*ibíd.*: 24) que fértil, pues “todo funcionaba a ritmo [nuevo] de soluciones a los problemas que aquella situación ponía de relieve el tono de madurez de la gente en nuevas relaciones sociales”. Además, cabe resaltar un acontecimiento particular de quema de una Iglesia. Comenta Paz (*ibíd.*: 19-21) que al estar ya en las llamas el edificio, alguien empieza a gritar que el cura se cuelga en una ventana. Pero no es sino alguien que ha ido por el dinero guardado en las capillas. Habrá en este momento insurrecto, pues, generosidad y egoísmo, reflexiona Paz. El evento termina con la quema de la calderilla por una mujer declarando ese dinero maldito (*ibíd.*). Como en tantos otros lugares en que se quemarán o de otras maneras abolirán el dinero durante la revolución o guerra civil española (*cfr.* Leval, 1972; Willemse, 2002 y Mintz, 2008), como también se le conoce, argumento que manifiesta una transvalorización, por decirlo de alguna manera, *madre* de todo valor; es decir, destrucción del dinero como expresión del valor capitalista, como parto simbólico del comunismo anarquista para liberarse de la tiranía del capital.

A cada quien según sus necesidades y deseos, como en los comedores, pues ya para el día 20 de julio se han expropiado los medios de producción, grandes comercios y almacenes. Es más, en sintonía también con las maneras que he expuesto en esta tesis la vida de este anarquismo particular, el gobierno de la *Generalidad* queda “desbordado por los acontecimientos”, pretendiendo que el pueblo se mantenga apartado o actúe como simple comparsa en el enfrentamiento (Paz, 2002: 25). Todo contrario, la CNT desplegará su infraestructura sindical y revolucionaria, y de esta manera, queda disuelto o “diluidos los componentes de los órganos de [poder] coercitivos de la *Generalidad*” (*ibíd.*): las guardias de asalto,

civiles y militares. En su lugar, emerge y se crea un modo de organización de la anarquía ya arriba conocido que crea conexiones entre negaciones, destrucciones y creaciones, explica Paz (*ibíd.*), una “red de comités de fábrica, los comités de defensa, las barricadas y los controles obreros de la entrada y salida de la capital, constituían en su conjunto el tejido, las venas y las arterias vitales del mundo que estaba naciendo bajo el impulso de momento revolucionario”.

Abel Paz es un testigo del nacimiento de algo maravilloso e increíble escala más grande. En Barcelona el anarquismo, el “virus que contaminaba más de la mitad de la población” (*ibíd.*: 44), con posibilidad mucho mayor que en la Comuna de París, Ucrania o Bavaria de construir el nuevo mundo. En verdad, formas de vida que vinieron abarcando dimensiones desde los detalles particulares; es decir, lo que concierne alas subjetividades y las relaciones sociales, los que para Paz (*ibíd.*) le dará su personalidad a la Revolución española.

En cuanto al Abel mismo, comenta en torno a su fusil conquistado con mucho esfuerzo, con el que duerme, que pide prestado a su compañero Teruil. Pero gana “su lógica en aquel momento”, el egoísmo, al que responde el Teruil que “si empezamos ya con la cuenta de lo tuyo y lo mío, no vamos a cambiar nada, sino que vamos a repetir la misma historia [...] hasta ahora todas nuestras desgracias han provenido de la propiedad privada” (*ibíd.*: 35). De ahí que Paz, transvalorizando valores aprende, y termina dándoselo. Además, rescata la curación de los celos que un tal Antonio se había sentido por su esposa Lola, matrimonio que Abel conoce bien. Al estallar la insurrección revolucionaria, comenta, sorprenderá ver a ella en la barricada revuelta entre hombres. Pero esta vez sin que en la mirada de Antonio hacia Lola reproche ni gesto alguno que denunciaran sus celos. De modo que esta insurrección, además de expropiación y autogestión, traerá consigo la cura a esa enfermedad, había logrado hacer más humanas las relaciones entre Antonio y Lola.

A nivel de calle y barrio, en *Gracia*, con larga historia de organización anarquista y donde nacerán las Juventudes Libertarias (JJLL), Paz y sus compañeros ocupan un local de un centro católico. La calle en que se ubica, la *Magdalena* (esquina con *Trilla*), como otro acto simbólico de negación de lo viejo y podrido, la bautizan como calle *Rebeldes*. El nombre lo pintan con alquitrán, sabiendo que así se mantendrá siempre fresco, es decir, que la “virtud principal de buena pintura: es imborrable” (*ibíd.*: 56). Me resuena con las calles pintadas por completo en grafitis u otras expresiones de arte callejero de *Exarcheia* en Atenas, que analizaremos en el próximo capítulo. Como allá en seguida, aquí en barrio de *Clot*, Paz y sus camaradas tienen otro local ocupado, más pequeño que el de *Gracia*, pero cuenta con una sala de teatro. Y aun así referimos a los hechos anteriores a la Revolución, cabe rescatar la

descripción de Rovira (*apud*. Ackelsberg, 2006: 67) de lo que suele pasar, en aquel entonces como hoy —a mi observar participante en Atenas e isla de Canea—, en estos espacios de libertad, relaciones alternativas y poder-con generativo y expansivo.

“Estábamos en un grupo denominado Sol y Vida, con chicos y chicas. Montábamos obras de teatro, hacíamos gimnasia, íbamos de excursión a la montaña y al mar [...] siempre había después una especie de charla. De ese modo, se despertaba nuestra curiosidad por nuevas ideas y se creaba un sentimiento de compañerismo. Es verdad que íbamos también a las conferencias del sindicato u otras por el estilo, pero las relaciones dentro de nuestro grupo eran más estrechas, las explicaciones más completas. Y ahí es donde nos formamos, ideológicamente y en profundidad”.

A nivel de la capital de Cataluña, Barcelona, para Paz (2002: 47) en caos maravilloso, resalta el funcionamiento del sindicato de alimentación que colabora con la huerta del parque de *Llobregat*, por completo colectivizada, mientras el *Sindicato de Sanidad* atendía a los heridos de combate; espontáneamente organizada así la distribución y el cuidado no comerciales, es decir, sin “dinero [ni el Estado] por el medio [...dinero] que había perdido su razón de ser” (*ibíd.*: 48). Además, indica Paz también que la expropiación generalizada desde la base obrera y a partir de las decisiones tomadas en las asambleas abiertas, la colectivización subsecuente y experimental de los medios de producción son acciones de la CNT y sus comités creadas para radicalizar su postura (*ibíd.*: 51). En cuanto al poder como tal, explica (*ibíd.*: 47) que en esta “utopía hecha realidad [...] no había más autoridad que la autoridad de todos. La Revolución era una cosa viva, latente y expresiva en la calle. Aquel desorden me hizo pensar más tarde que era el lógico orden de una revolución brota desde abajo, que enraíza fuertemente en la tierra y que encuentra en sí misma energías para realizarse” (*ibíd.*: 47-48). En otras palabras, recordando a Proudhon y Deleuze, “el poder se había descentralizado de tal manera que no se podía hablar de un poder institucionalizado en un organismo determinado” (*ibíd.*); es decir, en formas estables. Y de ahí que Paz (*ibíd.*: 51) pregunta a principios de agosto: “¿lograría la revolución que se estaba desarrollando por la base desbordar la acción política de los comités y partidos políticos que maniobraban por la altura para controlar [y capturar] el desbordamiento de la base?” Es una cuestión, que sin lugar a duda ha resonado con los sucesos y las teorías de esta tesis, así como resonará también con los sucesos por venir.

No obstante, cuando se comience a observar “traspiés que la CNT y el anarquismo dieron en la guerra, ya desde principio” (*ibíd.*: 59), Abel Paz nos pinta ya un paisaje más contradictorio. Además de algunas de las consecuencias de la participación de la CNT en el gobierno que abordaré más abajo, es debido al regreso al trabajo anunciado ya el 27 de junio, por necesidades de guerra y comer tortilla; es decir, el fin de la huelga general activa, que Paz (*ibíd.*: 47) considera opuesto al antes mencionado caos maravilloso. Además, resalta la creación del *Comité Central de Milicias de Cataluña* el 21 de julio, que reproducirá algo del poder como representación. Actuando el Comité en nombre de la base obrera, no obstante, sin siempre consultar a ella, “el ejecutivismo desde arriba en perjuicio de anarquismo activo”, haciendo emerger un liderazgo, por lo que “la práctica federativa se había vulnerado” (*ibíd.*: 59). Es esto, lo que lleva a Liberto a proponer a Abel la creación de un grupo de oposición, Los Quijotes de Ideal, con el fin de hacer frente y desenmascarar al reformismo y defender “a ultranza el ideario anarquista” (*ibíd.*: 60). De la misma manera que los anarquistas rusos stirnerianos arriba, auto-declarándose ilegales de la percibida legalidad de Revolución, al darse cuanto de no caber en ella, los Quijotes deciden mantenerse siempre en la oposición. Y organizarse de manera autónoma como la “única vía que puede impulsar siempre [...] la poesía de la vida [...] del anarquismo más lejos” (*ibíd.*: 62, 106), más allá de sí mismo y sus límites, como he ido argumentando desde que Déjacque rompió con Proudhon. En otras palabras, la idea de la revolución para Quijotes del Ideal, resultado de reflexiones sobre su ir congelándose, llegan a proponerla como un “un río salido de la madre que arrasa e invade todo lo que encuentra en su paso” (*ibíd.*: 84), de esta manera anticipándose a Deleuze y Guattari, en tanto el agua erosionando espacio estriado en uno más liso sin nada que lo detenga en su destrucción de todo lo que se le opone. Para el mismo Paz, será “un largo proceso de constante destrucción del sistema político-social y de los valores morales que ese sistema había inoculado en las gentes” (*ibíd.*: 81).

De hecho, Paz y sus compañeras y compañeros de lucha al afinar la revolución con un río, sabemos que este razonamiento hecho práctica se puede extender para abarcar el anarquismo mismo, como insinuó Makhno anteriormente. Descrito por Heráclito, en tanto cambiándose de manera constante, con diferentes fuentes, remolinos y corrientes de desdoblamiento a veces caótico, a veces filtrándose bajo la superficie en modo de reflexiones, a veces reventándose en torrentes insurrectos y revolucionarios, pero por lo general siempre moviéndose entre orillas de ciertos principios unificadores (Woodcock *apud.* Graham, 2013: 475). Para Juvé de Quijotes de Ideal, inspirándose en Landauer (a quien refiere) y en Proudhon, la revolución entendida como el brote inesperado y caos fértil de “todo cuanto de una manera espontánea los obreros [y obreras], anarquistas o no habían realizado en los

primeros momentos, pero que tan pronto se quisieron canalizar y dar forma a sus creaciones el poder político las corrompió” (*apud.* Paz, 2006: 81). Es decir, retomando la teoría anarquista del poder, plantean canalizar el río de la creación y su poder formativo de creación destructiva, recordando aún a Landauer, en una forma o topia propias en desborde utópico y permanente; siempre ir y hacer más allá. Y reiteramos con Deleuze, sin que el arriba descrito proceso de actualizar por integración las relaciones de fuerzas en la descripción de Paz arriba aún fluidos y libres de la agitación molecular, callejera e insurreccional, se canalicen en una forma (de organización de negaciones y creaciones) o topia estables, las relaciones de fuerza cristalizadas, en este caso el poder político de gobierno de *Generalidad*, que dé al poder la posibilidad de reproducir, acumular, concentrar, centralizar, controlar, por lo que dominar.

La segunda rebelión al interior de la Revolución española se trata de los famosos y contradictorios sucesos de mayo de 1937. Concretamente, la ocupación de la *Telefónica* por parte de las guardias por indicaciones del *Consejo de Orden Público de la Generalidad* de Barcelona el día 3 de mayo, hará emerger grupos armados de obreros y luchas callejeras, no con pocos fallecidos. Para Paz (2002: 174), los trabajadores de Barcelona habían dicho literalmente: *¡ya basta!*, el anarquismo “liberándose del virus autoritario que por su contacto con poderes dominantes había penetrado en su cuerpo”. Cabe mencionar también que se está haciendo cada vez más visible el papel calumniador de la fuerza de la Reacción y aparato de captura estalinistas.

A primera vista, sostenemos que resaltan dos versiones de los sucesos señaladas por Mintz y Peciña (1978), aun así, en ambos casos son vistos como provocación: “para los comunistas, los culpables son los trotskistas y anarquistas incontrolables”. Para los anarquistas *oficialistas* como Diego Abad Santillán (1897-1983) y Federica Montseny (1905-1994), “los culpables son los comunistas y algunos sectores anarquistas ‘nerviosos’ e indisciplinados” (*ibíd.*: 9). No obstante, para Mintz y Peciña (*ibíd.*: 35-36), más que provocación, implica acción contrarrevolucionaria de ambos: “una serie de improvisaciones de tira y afloja [...] que culminó con la explosión espontánea, por saturación y asco, de los trabajadores anarcosindicalistas”. Así, frente al “canto del cisne de la revolución” (Paz, 2002: 194), parte de las fuerzas anarquistas formando parte del gobierno de la *Generalidad* y contrarrevolucionarias, enfatizan Mintz y Peciña —para mí todavía a primera vista— la traición de las aspiraciones de la base revolucionaria y los postulados originales de la CNT del 19 de julio del año anterior. De esta manera, para la CNT, como Trotsky ilegalizando a Makhnovshchina,

“Nos vemos sorprendidos por una octavilla que circula por la ciudad avalada por ‘Los Amigos de Durruti’. Su contenido absolutamente intolerable nos obliga a desautorizar plenamente su contenido [...]. Los comités regionales de la CNT y de la FAI no estamos dispuestos a que nadie especule con nuestras organizaciones, ni puede nadie hacer el juego de las posiciones dudosas, o tal vez que las maniobras de auténticos agentes provocadores. Ya constituido el Consejo de la Generalidad, debe cada cual aceptar sus decisiones, puesto que en él estamos representados. Fuera las armas de la calle” (*apud.* Mintz y Peciña 1978: 53).

Para los Amigos de Durruti (*ibíd.* 47-8), ni un paso ni principio atrás para alzarse contra las ansias contrarrevolucionarias reproducidas en la misma CNT:

“[...] porque ésta representaba el ariete que, a la cabeza de la revolución, había de abatir y aniquilar a todas las fuerzas e instituciones que se opusieron a la plasmación de un mundo nuevo [...]. Trabajadores, exigid con nosotros: Junta revolucionaria. Fusilamiento de los culpables. Desarme de todos los cuerpos armados que participación de la agresión. Socialización de la economía. Disolución de partidos políticos que han agredido a la clase trabajadora. No cedemos la calle. La revolución, ante todo. Saludamos a los compañeros del POUM por haber confraternizado con nosotros en la calle. ¡Viva la revolución social!”

Como si hubieran estado Marx y Bakunin en las calles de Barcelona y el anarquismo olvidándose de su posición negativa y destructiva frente a la representación.

No obstante, a segunda vista, argumento que como si hubieran estado en las calles de Barcelona también Makhno y Malatesta, pues nos encontramos con problemas parecidos con el poder. Al estallar la guerra civil, explica Vadillo (2019b) en tal sentido, que la CNT entiende que hay sólo dos salidas: “o se lanzan a tomar el poder en las zonas donde tienen influencia, y establecen lo que García Oliver [1901-1980] llamaba ‘la dictadura anarquista’, o plantean una alianza con el resto de fuerzas antifascistas”. Además, cabe recordar que en la historia de la CNT hay otros momentos de colaboración con diferentes fuerzas, como la *Unión General de Trabajadores* (UGT).

En cuanto a la opción de tomar el poder —cabe decir que esto no tiene nada que ver con tomar o conquistar el poder político y estatal—, de mayor interés es la propuesta de organización y teorización particular de las negaciones y creaciones en la *Junta Revolucionaria* de los Amigos de Durruti y sus aspectos que centralizan el poder. Literalmente, la Junta, explica Guillamón (2020), buscaba la capacidad de:

“[...] coordinar, centralizar y fortalecer el poder de los múltiples comités obreros, locales, de defensa, de empresa, milicianos, etcétera, que fueron los únicos detentadores del poder entre el 19 de julio y el 26 de setiembre. Un poder atomizado en múltiples comités, que detentaban localmente todo el poder, pero que, al no federarse, centralizarse y fortalecerse entre sí, fueron canalizados, debilitados y transformados por el CCMA en ayuntamientos frente populistas, direcciones de empresas sindicalizadas y batallones de un ejército republicano. Sin la destrucción total del Estado capitalista, las jornadas revolucionarias de julio del 36 no podían dar paso a una nueva estructura de poder obrero”.

De modo que anarquistas flirteando con el poder gubernamental, por un lado, y otros oponiéndolo con otra manera que también concentraría el poder, en peor de los casos una dictadura anarquista.

Para mayor claridad de argumentación es útil retroceder en el tiempo y examinar el *Manifiesto de los Treinta* redactado en agosto de 1931. Es una advertencia a las y los de la vertiente del anarquismo español llamada: *Gimnasia Revolucionaria*; es decir, una “estrategia de acción insurreccional” (Vadillo, 2019: 209), digamos en sentido convencional de la palabra, que incitaría la Revolución. En concreto, para los y las treintistas esta estrategia implica la práctica de *violencia por violencia* y cultivar el mito de la revolución (*apud.* Vadillo, 2019: 204). Es una crítica que se tornará importante en las calles de Atenas que posteriormente analizaremos, en tanto para los primeros la revolución no se puede traer al mundo por una minoría (en Japón creativamente violenta) de unos cuantos, en lugar de hondo sentir del pueblo, pues la minoría “llámese como quieran, fatalmente se convertirían en dictadores al día siguiente de su triunfo” (*ibíd.*). En otras palabras, ya antes de los sucesos de 1936 y de mayo de 1937, en el anarquismo español existe la negación de que éste se vuelva en una dictadura, para Federica Montseny (*apud.* García Oliver 1978: 13), “por ser dictadura no podría ser jamás anarquista”. Además, como abajo por otras razones, explica Vadillo (2019: 213), que el corto ciclo insurreccional anterior a la Guerra Civil, más que incitar la revolución, hace que la CNT termine perdiendo su peso ganado entre las y los obreros. Tanto por la misma división interna y expulsión de los treintistas detrás del manifiesto como la represión estatal que la violencia por violencia alimenta, en aquel entonces, así como hoy. Debido a esto, a la CNT le tocará repensar y rehacer la estrategia (*ibíd.*), la cual, dada la sombra del totalitarismo en Europa (*ibíd.*: 218), en el caso de España la derecha fascista en 1933, lleva a la CNT a pactar con la fuerza socialista UGT para formular una plataforma reivindicativa a corto plazo y dejar de hacer una campaña anti-electoral (*ibíd.*: 221, 224).

Argumento que esta breve descripción de acontecimientos y posicionamientos anteriores a la Revolución estallada en 1936 posibilita una lectura alternativa. A saber, parafraseando al defensor de

los Amigos de Durruti, Guillamón (2017: 12-13), las y los anarquistas que participan en el gobierno para formar un frente amplio antifascista contra el enemigo común más bien “supieron qué hacer con el poder” —Guillamón argumenta todo lo contrario—, aún “cuando no tomarlo significaba dejarlo en manos de la burguesía”. No obstante, únicamente en sentido aparente como decía Landauer, ya que realmente tenían todo en sus manos, incluso gran parte de los medios de producción. Más fieles a la negatividad anarquista vigilante del poder que los Amigos de Durruti y contra el tormento de que padecía Makhnovshchina según Malatesta, las y los que participaron en el gobierno, no crearon un nuevo poder central, pues éste al tomarlo por asalto hubiera terminado en el fusilamiento de los enemigos de la revolución o no suficientemente revolucionarios. Es decir, “no sólo no coordinaron y centralizaron [...el] poder de los comités, sino que sintieron cierta desconfianza hacia un tipo de organización que desbordaba los sindicatos y que no había sido prevista por la ideología anarcosindicalista” (*ibíd.*).

Por último, un aspecto que con toda fuerza posible desbordar en las teorías y prácticas de la CNT es el patriarcado sindicalista y el entendimiento correspondiente de dominación y emancipación. La subjetividad rebelde que opone esta forma de dominación es la agrupación Mujeres Libres creada en modo de federación nacional en 1937, no obstante, su revista aparece ya en mayo de 1936. Así exponen su propósito en el primer número de su periódico:

“Encauzar la acción social de la mujer, dándole una visión nueva de las cosas, evitando que su sensibilidad y cerebro se contaminen de los errores masculinos. Y entendemos por errores masculinos todos los conceptos actuales de relación y convivencia, errores masculinos porque rechazamos energéticamente toda responsabilidad en el devenir histórico, en el que la mujer no ha sido nunca actora, sino testigo obligada e inerte” (*apud.* Ackelsberg, 2006: 168).⁴⁰

Cabe señalar inmediatamente que un ejemplo de las relaciones y convivencias que los conceptos que aceptamos como sagrados e inmutables nombran, las Mujeres Libres toman la forma (recordando a Proudhon y Deleuze, de organizar las relaciones humanas) sindicato mismo, que llegan a rechazar como base prefigurativa de la sociedad futura. En este sentido, Soledad Gustavo (*apud.* Ackelsberg, 2006: 54) sostiene de manera que termina las dudas que “hay trabajadores porque hay patrones. El obrerismo ha

⁴⁰ Es de aclarar con Ackelsberg (*ibíd.*: 162) que lejos de “culpar a nadie por el pasado”, las editoras de la revista “insistían en que más se interesaban por el futuro”. En sus palabras (*ibíd.*), sin “declaración de guerra [entre sexos...] no, no. Compenetración de intereses, fusión de ansiedades, afán de cordialidad en la búsqueda del destino común”.

de desaparecer con el capitalismo, y el sindicato con el salario”, además de que el sindicato para ellas ofrece al poder el entorno para dominar.

Explica Ackelsberg (*ibíd.*: 57) que las Mujeres Libres van contra de tanto seguidores de Proudhon, que ven a las mujeres como meras reproductoras que contribuirían a la sociedad a través de su papel en el hogar, lo que buscarán reevaluar; pero lo que siempre va a ser secundario frente a lo productivo. Así como los que se consideran más afines a Bakunin e insisten más bien que las mujeres son iguales a los hombres y que su emancipación depende de su incorporación a la fuerza laboral y organización sindical. Esta segunda perspectiva que incluso llega a ser la posición oficial de la CNT, no obstante, rara vez se cumple (*ibíd.*). En otras palabras, reducidas a “nacer, gestar y morir” (*apud.* Ackelsberg, 2006: 162), por un lado, y trabajar y sindicalizarse, por el otro, crucialmente ambas opciones implican que las mujeres tienen que esperar que la revolución social las proclame iguales en todo. En este sentido, es ilustrativo un diálogo en la revista *Solidaridad Obrera* entre Lucía Sánchez Saornil (1895-1970) y Mariano R. Vázquez (1909-1939), secretario general de la CNT. Si bien este último reconoce que las mujeres son “elementos activos de la historia [...] aunque olvidadas”, para la primera “no bastaba con decir que la revolución [ésta] detrás de cada esquina [...] es demasiado tarde para emprender este camino [de la emancipación de las mujeres]. Esperar por la revolución puede estar bien, pero mejor aún si se busca, forjándola minuto a minuto en las mentes y en los corazones [...] preparar a las mujeres para la revolución social es parte del hacer la revolución” (*ibíd.*: 163).

Más específicamente, lo que despierta en las Mujeres Libres su negatividad teórica y práctica frente al patriarcado sindical, y lo que las lleva a optar por emanciparse por sí mismas a partir de organización autónoma y en medio de la revolución, tiene sus raíces en su experiencia particular de “triple opresión: la de ignorancia, la de explotación económica de que son objeto y la de la opresión que sufren tan sólo por ser mujeres” (Ackelsberg *apud.* Willemse, 2002: 265). De esta manera, llegan a agregar al entendimiento del sistema de dominación (totalidad abierta) una dimensión cultural (*ibíd.*), llevándolas a reflexionar, criticar y cambiar las relaciones de fuerza cristalizadas tanto en el dominio sindical y callejero, como doméstico de la familia, corporal y sexual, incluyendo el amor que también propondrán a liberar. Así lo expresa Enriqueta Fernández Rovira desde su ocupa-ateneo:

“Siempre creía que las mujeres tenían que emanciparse. Que nuestra lucha era, y todavía es, algo más que la simple lucha contra el capitalismo [...]. Solíamos hablar mucho sobre esto (en el ateneo), insistíamos en que la lucha no sólo se hacía en las fábricas, en las calles o incluso en los ateneos: tenía que llegar al hogar. A veces los chicos se

reían y se burlaban de nosotras cuando decíamos tales cosas. Decían que era la lucha de todos, y que debíamos luchar juntos. Necesitábamos expresarnos por nosotras mismas, ser quiénes somos y lo que somos. Que no estábamos intentando quitarles nada, que necesitábamos desarrollar y exigir nuestros propios derechos” (*apud.* Ackelsberg, 2006: 110).

En otras palabras, desde su experiencia particular y diversa de opresión, “las características propias [...] femeninas”, dos ángulos de visión (*ibíd.*: 181); es decir, las perspectivas que proliferan, además de afinidades, inspiraciones y anticipaciones teóricas que van desde Proudhon hasta Deleuze que ahora también mostraremos, las Mujeres Libres proponen y llevan a cabo otra manera de entender la dominación y cambiar el mundo.

Por principio de cuentas, las Mujeres libres, como nadie, insisten de manera stirneriana que el concepto de mujer (materia fijada), que nombra identidad, relación y convivencia que el orden dominante toma por sentado y sagrado pero que confunde y que no coincide con la propia autoafirmación de las Mujeres Libres de la misma; es decir, ser y devenir más que nacer, gestar y morir (función formalizada). Así lo dice con toda lucidez Sánchez Saornil (*apud.* Ackelsberg, 2006: 197), en tanto “el concepto de madre está absorbiendo al de mujeres, la función, anulando al individuo [...lo que no es algo que] pasa de forma natural”. Pero es más que la idea fija de *ser* mujer como madre, pues recordemos su rechazo de trabajo ajeno, el obrerismo correspondiente a éste, salario como tal, así como la forma-sindicato como prefiguración, pues el mismo tratamiento crítico recibe de esta manera el concepto de proletariado, por lo que clase misma como hecho social clasificado que arriba ya desestabilizamos como emancipación. De acuerdo con Bookchin (1994: 45) y su lectura de la Revolución española, las Mujeres Libres como nadie se ven como “seres humanos, no como seres de clase [*class beings*]”; es decir:

“[...] como personalidades creativas, no como ‘proletarios’, como individuos auto-afirmantes, no como ‘masas’ [...] el componente económico debe humanizarse precisamente al aportar una ‘afinidad de amistad’ al proceso de trabajo, al disminuir el papel del trabajo oneroso en la vida de los productores, de hecho, una ‘transvaloración de los valores’ total (para usar la frase de Nietzsche) según se aplique a la producción y al consumo, así como a la vida social y personal” (*ibíd.*).

Hablando de esta subjetividad crítica y auto-afirmante, en segundo lugar, más que desarrollar y exigir sus derechos o reducir la emancipación en (la política de) el reconocimiento de ellas por sus amos

sindicalistas (*cfr.* sobre el rechazo anarquista de dialéctica amo-esclavo como emancipación en Colson, 2016), a que refirió Fernández Rovira arriba, pues más bien se dedican a abrir espacios y tiempos autónomos, viven y desarrollan tanto “relaciones plenas de sentido... en una comunidad de personas que creían poder cambiar el mundo” (Ackelsberg, 2006: 107-109). Así como re-activar y desarrollar su potencia personal, colectiva, generativa y expansiva frente al machismo que permanece como su tormento (resto y exceso) olvidado de poder en los espacios que se cree emancipatorios. De esta manera, nos hace recordar al entendimiento del poder como polos extremos de celda eléctrica y sus tendencias opuestas en pugna, y dicho machismo develando el poder-con ejercido de manera abusiva, sus concentraciones y exclusiones, en estos espacios de supuesta libertad de hacer, relacionar y desear de manera no capitalista, estatal y patriarcal. Explica Ackelsberg (*ibíd.*) en este sentido que “se las animará a desarrollar su propia potencia, y se las ayudará a reconocer sus propias fuerzas, aparte de ser madres” o seres de clase (*ibíd.*). Para ellas mismas, por supuesto nietzscheanas en sentido de poder, cuando todo es nuevamente posible; es decir, por un lado, la sensación de que “el mundo estaba en nuestras manos [...] las energías creativas encontraron salida para todos los gustos” (*apud.* Ackelsberg, 2006: 107-109). Por el otro, si para Nietzsche esto implicaría una intoxicación y sentimiento exaltado de poder (*cfr.* Colson, 2019), para las Mujeres Libres, como lo pone Fernández Rovira (*apud.* Ackelsberg, 2006: 25), “lo que sentíamos era algo muy especial. Era algo precioso. Teníamos un sentimiento [...] ¿Cómo lo diría? De poder. No en el sentido de dominación, sino en el sentido de que las cosas estaban bajo nuestro control. De posibilidad. Un sentimiento de que realmente podíamos hacer algo juntos”.

En tercer lugar, de igual importancia es profundizar en su insistencia en poner “atención en las relaciones entre la subordinación económica, cultural y sexual” (Ackelsberg, 2006: 180). Es decir, sostenemos que las Mujeres Libres muestran en la teoría y práctica con aún mayor fuerza que arriba la manera en que las diferentes formas de dominación, irreducibles pero que en relación entre sí se refuerzan mutuamente sin forma o antagonismo central. Explica Ackelsberg (2006: 180-181) que este tipo de vivir y oponer a la dominación (negatividad) significa que “las mujeres que se dedicaban al trabajo de casa eran económicamente [...] dependientes de los hombres. Esta dependencia contribuía a, y estaba reforzada por, sus carencias educativas que, a su vez, contribuían a su infravaloración social y a una falta de amor propio por parte de ellas mismas”. Continúa la misma autora (*ibíd.*) que “la situación era escasamente diferente para las que realizaban un trabajo asalariado, ya fuera en el servicio doméstico o en las fábricas. Sus bajos salarios estaban ‘justificados’; es decir, no mantenían familias. Los bajos salarios a su vez, contribuían al estatus de subordinación de las mujeres y a su falta de autoestima”. En

cuando al trabajo como tal, cabe agregar que si bien para las Mujeres Libres (*ibíd.*: 187) “era esencial que las mujeres salieran de la casa”, y que se formaran grupos de Mujeres Libres en todas las fábricas como parte del autodesarrollo de las mujeres, a la vez llegan a negar el trabajo en el capitalismo. Éste, que se olvidó del hombre y la mujer, aquel trabajo que maldice su entorno y que es punitivo, proponiendo en su lugar trabajo como “la expresión de la capacidad y la creatividad humanas [...] el trabajo es creación o no es nada” (*apud.* Ackelsberg, 2006: 189).

Es más, “la mezcla de subordinación económica y relativo atraso cultural hacía que las mujeres fueran especialmente vulnerables a la explotación sexual, dentro del matrimonio y fuera de él” (Ackelsberg, 2006: 181). De hecho, en su búsqueda de liberar la sexualidad, proponen abolir tanto el matrimonio civil y religioso, contraer y terminar las relaciones amorosas de manera voluntaria (*ibíd.*: 203), además de uso libre de contracepción, así como atacar a la prostitución, que veían como “emblemática de las relaciones humanas bajo el capitalismo” (*ibíd.*: 206). Contrario a la CNT que buscará sindicalizar a las prostitutas, las Mujeres Libres prestan la atención a las causas de la misma, insistiendo en que la eliminación de la prostitución debe hacer frente a la vez la explotación económica (*ibíd.*: 206-207). De modo que la explotación del cuerpo en el ámbito del mercado capitalista, en que opera también la dominación patriarcal van reforzándose con ello una y la otra.

En este sentido, por último, la línea prometida desde Mujeres Libres hasta Foucault y Deleuze. Es posible, por un lado, debido al ataque de las Mujeres Libres a las dimensiones micro, en verdad el cuerpo social entero como ha dicho Foucault (1976: 98), en que el poder se manifiesta y se ejerce a la vez “a través de organización tipo red” y a través de relaciones y mecanismos infinitesimales y sus vehículos que el poder tiene como son los miembros de la familia represivos y sus militantes compañeros sindicalistas. Además de que para las Mujeres Libres estos dominios, así como el sindicato llegan a significar puntos de poder y resistencia adicionales en aquella red. Por otro lado, como si volviéramos a encontrar el antagonismo entre rizoma y árbol, las Mujeres Libres rebelando contra el árbol sembrado dentro de la CNT y las cabezas de sus compañeros de lucha. Parafraseando a Deleuze y Guattari, las Mujeres Libres y su entender particular de cómo opera el poder, no siembran un árbol al interior de su lucha y en el pensar y actuar para hacerla ir en una línea recta y las idas supuestamente correctas de la CNT. Así concebida la subordinación y la emancipación, así como la historia misma, hayan tenido un punto de origen, semilla o centro de poder. Es decir, un antagonismo central o fundamental —la lucha simple contra el capital, decían arriba—, en que la CNT (no todos) quieren que se subordine la lucha contra el patriarcado y el sexismo. El árbol, de su raíz así echando, la supuesta emancipación concebida

y derivada de ésta, sus ramas y sus puntos de arborescencia, obligándolas a esperar y esperar que crezcan para que florezca la emancipación, reproduciendo dominación al interior de la Revolución anarquista. En otras palabras, pensadoras dialécticas de la multiplicidad frente a la dialectica del imperio de lo *Uno* y drama única de sus compañeros, las Mujeres Libres, mucho más fieles al entendimiento anarquista del poder y dominación, ya desde Proudhon —pero el planteamiento de Mujeres Libres a la vez va, de manera más destructiva, contra el Proudhon patriarcal—, nunca atribuyen a “la subordinación de las mujeres un factor único”, punto o eje de poder únicos, sino que “las actividades tendrían que dirigirse hacia muchos frentes a la vez” (Ackelsberg, 2006: 181). Reiteramos, al darse cuenta de que la línea de fuga revolucionaria española en cuestión resulta estar rota, esta posibilidad que advirtieron también Deleuze y Guattari; alternativamente, siguiendo la lógica antes planteada de metamorfosis, la emancipación, llega a existir como la dominación de las mujeres; despertando nueva negatividad, empujándolas a perforar agujero en el terreno del aparato sindical de captura e (re) integración.

En fin, me parece que la experiencia de las Mujeres Libres, en lo concreto de su insurrección al interior de la Revolución anarquista en cuestión, implica una posibilidad de advertir que tanto la emancipación como dominación pueden asumir y manifestarse a través de formaciones rizomáticas. Arriba de manera equivocada identificada con una red y sus nodos autónomos sin fronteras fijas, o puntos de poder y líneas que los conectan, como en Foucault, pues el rizoma no los tiene. Es más cercana a la idea de sistema de dominación y sus formas irreducibles entre sí, pero mutuamente reforzantes, en tanto ambas se basan en conexión, heterogeneidad, multiplicidad y linealidad y no-linealidad, que otros se equivocaron en pensar únicamente en sentido de emancipación. Aquí tanto emancipación como dominación entendidas de manera rizomática no tienen centro rector, vértice ni decisorio, mando central ni jerarquía entre las fuerzas que componen las luchas o formas que componen el sistema abierto de dominación, sino permiten multiplicidades de éstas y muchos procesos y posiciones singulares y simultáneos, con diferentes intensidades, rupturas y reconexiones. Parafraseando nuevamente a Deleuze y Guattari, imposibles de acabar por completo—como mostró también Proudhon—; es decir, aunque la emancipación o la dominación destruyan en su mayor parte, no tienen por qué no cesar en reconstituirse. Hemos visto que ambos comprenden líneas de segmentaridad según las cuales están estratificados, territorializados, organizados, significados y atribuidos, pero también líneas de desterritorialización según las cuales se escapan sin cesar de nuestras certezas; emancipación de dominación y viceversa. Es decir, hay ruptura en el rizoma de emancipación o dominación, cada vez que de las líneas segmentarias surge bruscamente una línea de fuga, que también forma parte del rizoma, esas líneas remitiendo

constantemente unas a otras, sin una clara y concisa diferenciación. Las líneas de segmentaridad y fuga, tanto en caso de emancipación como dominación, de esta manera, pueden resultar rotas, haciendo reaparecer en ellas organizaciones que re-estratifican el conjunto y recrean una cuadrícula de control; formaciones que devuelven el poder o la libertad a un signifiante, concepto o forma rígidos, y atribuciones que reconstituyen sujetos y funciones con carácter autoritario y jerárquico.

Antes de concluir, cabe una ruptura temporal más en esta historia particular del anarquismo, hacer un homenaje a un acontecimiento insurreccional más. Como arriba, también barcelonense, barrial y callejero, con amplia participación de mujeres, fértilmente inesperado y digamos no lineal en sentido espacial y subjetivo (tiempos y saberes), con dimensión clasista binaria pero también otra que desborda ésta. Tiene carácter antimilitar y lo que hoy podríamos llamar una lucha por la reproducción de la vida, lo común y público, una insurrección a la cual, sin embargo, tristemente se le dará el nombre de Semana Trágica, del 26 de julio al 1 de agosto de 1909. Además, cabe decir que acontece en el contexto de la búsqueda por parte de *Federación de Barcelona de Solidaridad Obrera* en 1907 por federar y conectar las fuerzas obreras, que sin descuidar los intereses y necesidades inmediatos y lo que concierne al trabajo cotidiano, no obstante, “desatendió casi por completo la tendencia del activismo popular de inspiración más comunalista y más comprometida con la acción directa y las mujeres” (Ackelsberg, 2006: 93).

Entrando directamente en las calles, plazas y sus barricadas, así describe Cristina Piero (*apud*. Ackelsberg, 2006: 93-94), una adolescente en aquel entonces, su experiencia:

“Estábamos en Badalona cuando dijeron: ‘Hoy es fiesta’. Yo me sentía contenta; pensaba: ¡‘Un día de fiesta’! Y empezaron a disparar [...]. Aquella revolución fue porque llevaban muchos soldados a Melilla, donde había guerra, y entonces el pueblo se revolucionó y empezó a tirar el puente, el puente que hay en Badalona, le dicen Botifarreta. Lo tomaron y arrancaron las vías para que el tren no pasara y no pudieron pasar los soldados. Y el tiroteo duró la semana, que es conocida como la Semana Trágica”.

Lola Iturbe, otra participante joven de esta fiesta callejera popular insurrecta de la fuerza fuera de la convención de la emancipación; es decir, en fuga de su captura estatal o sindical (siguiendo el temático que acabo de exponer), testimonia que las mujeres tanto incitan al activismo a nivel de la vecindad, así como asumen roles de liderazgo de la revuelta: “ahí hay una gran intervención de mujeres. En la cosa de tranvías, de incendios, de manifestaciones, de mujeres que se pusieron en los rieles del

tren para impedir a las tropas que fueran a Marruecos” (*ibíd.*: 94). Y dado el carácter sumamente anticlerical de la revuelta, mencionemos el famoso “psíquico Clemente García, acusado de haber bailado en la calle con una momia que se había profanado” (Vadillo, 2019: 105).

Aunque paradójicamente parezca, otra fiesta de los incendios inesperada y desbordante también de sus propios organizadores (Ackelsberg, 2006: 104), no hemos llegado aún a las calles de Atenas de diciembre de 2008, los símbolos de dominación nuevamente en flamas. O si la lectora y lector quieren, podemos hacer una escala en la Oaxaca insurrecta de 2006, pues aquí como allá en México, se combina una iniciativa sindical y popular barrial. Aquí la segunda, en Oaxaca la primera, es decir, la sección 22 de la *Coordinadora Nacional de Trabajadores de Educación* como la fuerza desencadenante de los sucesos, seguido con una explosión descentralizada de miles de comienzos descentralizados de fuerza insurrecta desbordante de la lucha de clase entendida como guerra de trinchera de sujetos delimitados; ritualizado, rutinario, previsible, por lo que capturable (recordando a Hatto Shuzo). Regresando a Barcelona, tiene razón Ackelsberg (2006: 104) en este sentido es “precisamente la mezcla de estos motivos en el recuerdo y en la acción lo que constituyó la particular fuerza de las manifestaciones: había aspectos que atraían, de modos concretos, a una variedad de personas, cada una de las cuales podía encontrar su lugar en respuesta a sus condiciones de vida, lo que constituye un ejemplo de acción directa”. Generativa de una comunidad amplia de rebeldía, esperando su expansión, es decir, así como en Grecia de 2008, aquí se pretende que el resto del país se las haya imitado y que de tal manera insurrección haya extendido en todo el país para lograr su generalización. Pero que no se logra, ni aquí ni en Grecia, no se escuchan las ideas de los revolucionarios, a la vez que el gobierno las acusa de separatismo, imponiendo así su verdad de las cosas (Dolores Marín, 2010).

En otras palabras, la lectura de la Semana Trágica que aquí proponemos, es de suma importancia aún hoy en 2020, debido que logra la federación y conexión de una multiplicidad de negaciones: “trabajadores asalariados, parados y mujeres que se percibían a sí mismas como ancladas en el terreno doméstico”; es decir, tanto las dimensiones productivas, así como reproductivas, fábrica, barrio y hogar. No obstante, como arriba en caso de las Mujeres Libres esta novedad y desborde de “los límites del centro de trabajo” (Ackelsberg, 2006: 97) y los planes y programas preestablecidos, no se reflejará de manera inmediata en la política del creciente movimiento anarcosindicalista (*ibíd.*: 104). Pero no les va a importar en absoluto tampoco a aquellas mujeres tal falta de reconocimiento (por sus amos sindicalistas) de su resistencia y rebelión descentralizada y popular, más bien llegan a repetir y desarrollar este otro modo original para cambiar el mundo sin tomar el poder. Por ejemplo, declara una

insurgenta (*apud*. Ackelsberg, 2006: 97), no con poca ironía insurreccional, que “si los hombres se acobardan, que se retiren, que las mujeres [de las que muchas ni eran sindicalizadas] continuarían la huelga”. De manera similar que en Grecia 2008, rebelan desde los barrios, auto-organizándose a partir de asambleas vecinales, así como las luchas contra la austeridad en la Grecia de 2011, terminan muchas veces en ocupar las plazas, aquí en el centro de Barcelona, otra vez en 1913 (y en otras ciudades españolas). Y de manera afín a lo que hemos visto arriba en torno al modo de organización que crean conexiones (y rupturas), que más difícilmente se capturan o cooptan, explica Kaplan (*ibíd.*) que esta huelga —en Grecia de 2008 no se declarará, lo que en parte significa la muerte tan temprana de su revuelta—, “fue un ejemplo del poder de las redes de mujeres para erosionar los supuestos límites existentes entre el lugar de trabajo y la comunidad y para, gracias precisamente a los múltiples papeles que desempeñaron, darle nuevas fuerzas a la comunidad”.

Y hablando de ir siempre más allá de la insurrección dada, este modo de acción directa a clave femenina y popular, cabe rescatar también la *guerra de las mujeres* en Barcelona 1918. Es decir, más que repetir más de lo mismo, llegan a invertir la direccionalidad de la insurrección por completo. Se despliegan la fuerza de miles de comienzos descentralizados sin una coordinación ni concentración de poder revolucionario en un punto, diremos con toda confianza que, de poder alguno e identificable, como el barrio de *Exarcheia* de Atenas, de que la insurrección griega de 2008 dispersará. Y aún siguiendo teniendo presente la propuesta de Landauer, que no obstante lo expresa un año después de ésta acción de esas mujeres rebeldes —redirigiendo los flujos de los conocimientos—, tiene razón Ackelsberg (2006: 98) en indicar en torno a esta originalidad combativa que “en contraste con las huelgas generales antes citadas, que habían comenzado en los centros de trabajo y se habían extendido desde allí a las comunidades, la guerra de las mujeres de 1918 empezó y fue realizada por mujeres de los diferentes barrios con fines comunitarios”. Y por lo común y público, debido a como recientemente en muchos lugares por el alza de tarifa de los combustibles, aquí las mujeres de Barcelona también reaccionaron frente al aumento del coste de vida y su reproducción provocado por la I Guerra Mundial. Otra crisis que despierta esta negatividad contra toda autoridad; nuevamente toman las calles y plazas, “asaltando camiones de carbón y exigiendo el control sobre los precios de este producto” (*ibíd.*: 99). Sólo después a esta manera aún más impensable de hacer la revuelta, añade la autora, que recorren las áreas textiles, llamando a las obreras a la huelga (*ibíd.*). Asimismo se sabrá ya esperar que la CNT, cuya creación es en verdad el fruto de la insurrección de la Semana Trágica y su represión violenta que hace necesario organizar-federar las fuerzas de la negatividad y creatividad obreras; tratándose estos acontecimientos

insurrectas también de la vida y su negación, la CNT no tiene categorías suficientemente abiertas para captar y reforzar los modos de organización fugitivas en cuestión, como vimos en caso de las Mujeres Libres dominadas, ni pone atención a las simultáneas y mutuamente reforzantes formas de “jerarquía en los sindicatos y en la familia y el apoyo de la Iglesia al trabajo a destajo” (*ibíd.*).

En fin, de las Mujeres Libres y otras insurrectas de la Revolución española y luchas anteriores a ésta aprendimos: nada de plataformas disciplinarias y patriarcales, sólo posibilidades explosivas de autodeterminación y subjetividad auto-afirmante y desde su perspectiva propia y reflexiva, lo que hoy se llamaría interseccional en sus prioridades u objetivos (contra el reduccionismo de clase). Ligados a reorganizar y desarrollar su acción, sin descuidar sus orígenes de insurrección callejera como lucha amplia más allá de la clase obrera sindicalizada y clasificada, así como una visión prefigurativa desde la particularidad femenina y alerta al peligro que implica la lucha y la sociedad del porvenir que pueda repetir sus formas de dominación. La insistencia de las Mujeres Libres de unidad extraña de fuerzas en diversidad, “distintos pero iguales” (*apud.* Ackelsberg, 2006: 217) para llegar después a constituir la cuarta rama del movimiento libertario español en 1939. Posteriormente a esto siguieron masacres, exilios y campos de concentración; al estar cerca los fascistas, fugar o resistir hasta la muerte...

“El mismo día en que evacuamos Barcelona [24 de enero del 1939], estaban los fascistas ya casi entrando, fuimos llamadas a una reunión del Movimiento Libertario: FAI, CNT, JLL y Mujeres Libres [...]. Era una reunión de mucha importancia al encontrarnos en un momento crucial, pues teníamos que resistir o abandonar. Nosotras nos pusimos a disposición del movimiento. El movimiento nos dijo que nos lo agradecía mucho pero que era un sacrificio inútil puesto que no tenían fuerza ninguna y que debíamos marcharnos todos lo más rápido posible” (*ibíd.*: 241).

3.4 Conclusiones

En este capítulo hemos abordado las aventuras anarquistas con el poder y contra la dominación a partir de cinco —aunque los sucesos de la Semana Trágica y posteriores hacen que sean más— rebeliones anarquistas dentro, contra y más allá de tres Revoluciones de la primera mitad del siglo XXI: rusa, alemana y española. Narramos los momentos más agudos y creativos de las insurrecciones y sus modos de organización que abrieron tiempos, espacios, subjetividades y saberes para otras formas de vida antagónicas a las dominadas. A la vez que, como antes, colocamos la atención en posibilidades críticas y reflexivas que las mismas insurrecciones abrieron, en tanto sus desafíos con el poder, para pensar y repensar tanto éste, como el anarquismo en desdoblamiento.

Además de que las insurrecciones fueron develando lo escondido o la alteridad complementaria que desbordaban a las Revoluciones o que éstas no podían (re) integrar, capturar o contener por completo, de igual importancia llegó a ser la apropiación crítica y libre de dogmatismo de tres escritores no anarquistas: La Boétie, Stirner y Nietzsche, añadiendo mucho a los entendimientos anarquistas de poder y dominación, así como la posibilidad de emancipación. Con ellos entender la dominación, como ya vimos en Proudhon, como procesos relacionales, su negación y destrucción teniendo que ver con nuestras relaciones y haceres cambiables, como nos enseñó La Boétie. No obstante, con Stirner dicha emancipación se dificultó por los mecanismos reificantes de poder que hacen que nuestras creaciones como el dinero se vuelvan más importantes que nosotros, haciendo que la emancipación, más que nuestra, ha sido del Estado o del capital. Así como Kropotkin antes al romper con el trabajo ajeno y explotado y sus resultantes como la plusvalía, aquí las y los anarquistas buscaron una ruptura en los círculos viciosos y reproductores de dominación, por ejemplo, haciéndola inoperativa por destitución implícitamente teorizada por Stirner, que la desprovee ya sea Estado o capital, de su alimento; es decir, nuestro poder, que vimos en acción por ejemplo en la Comuna de Bavaria. Más específicamente, es una potencia que para algunos y algunas era mejor de plantear desde perspectiva nietzscheana y evasiva de la dialéctica. Darse cuenta o re-activar lo que las fuerzas reactivas habían separado de nosotros como posibilidad, haciéndonos anhelarla como falsa propiedad o cualidad perdidas, que para tanto Landauer como el movimiento anarcosindicalista francés era lo mismo que demandar algo, y definirse a partir de la dominación. En otras palabras, dejar manifestar de manera intoxicante la superabundancia de la vida y las fuerzas extrañas, inquietantes, profusas, desbordantes de las convenciones capitalistas y anticapitalistas. No obstante, también advertimos los efectos peligrosos de descuidar las contradicciones y fuerzas reactivas, que por nuestra recaptura hacia al interior del sistema de dominación y sus formas en relación y mutuo refuerzo, hacen que nos conformemos con el *status quo*. Como más claramente insistió Landauer, estado y Capital no son parásitos externos, sino que nos habitan, que nos llevó a proponer la subjetividad herrera perforador de agujeros en el terreno de fuego de la dominación.

En lo concreto de las insurrecciones, aventuras y desafíos que volvieron a presentar el poder y su negación como dominación, en primer lugar, resaltó la crítica de Malatesta a Makhnovshchina y Makhno. Es decir, su máquina de guerra y el poder vortical de los jinetes expandiendo hacia todos los lados y frentes de negación destructiva de todo lo que les oponía, con pocos momentos para poner su sueño de comuna de comunas en la práctica, no obstante, a segunda vista, más bien estaba en peligro de devenir algo más afín a la forma-Estado y su escuela de Partido bolchevique. En lugar de destituyente,

aunque en momentos así era, llegó a centralizar poder y excluir fuerzas y subjetivadas diferentes y extrañas, llevándolas hacia el interior de una síntesis y el correspondiente régimen de verdad objetiva y representación única de la revolución. A lo que Malatesta, desde una posición abierta y pluralista opuso la verdad anarquista y la libertad de crítica y organización de la anarquía sin monopolio ni hegemonía. En cuanto a las Mujeres libres y la CNT, observamos que el sindicato patriarcal como otro concepto de relación y convivencia resultó ser mejor entendido como una de las grandes formaciones históricas, que como también el río de la creación de los Quijotes de Ideal, fue canalizándose en otra de estas formas forma estables, el poder político de gobierno de *Generalitat* de Barcelona. En ambos casos, dándole al poder la posibilidad de reproducción y dominación, aunque decíamos también a favor de las y los anarquistas que participaron en el gobierno les resultó menester hacerlo ante la otra opción igualmente destructiva de su movimiento: toma de poder por asalto, centralización de poder, fusilamiento y exclusión de enemigos internos de la revolución, como implicaba el entendimiento de ésta en los Amigos de Durruti.

La lucha de las Mujeres Libres, además de la negación stirneriana del concepto burgués, católico, patriarcal y sindicalista de mujer y obrera, y atacar simultáneamente las formas diversas de dominación y puntos de poder que atravesaron en su camino hacia la emancipación de la mujer, frente al simple lucha contra el capitalismo de sus compañeros-vehículos de poder. Preguntaron prácticamente y contra su propia revolución sobre la posibilidad de que tanto la emancipación como la dominación asumen formaciones rizomáticas. Ambos recomenzando según esta o aquella de sus líneas de desterritorialización y desintegración según las cuales queremos que se escapen sin cesar de la dominación, a la vez que la emancipación puede re-territorializar, recapturar y reintegrarnos, en su caso, hacia el interior del antagonismo central-imperio del *Uno* y correspondiente dialéctica cerrada. Finalmente, en sintonía con las Mujeres Libres, las mujeres de la Semana Trágica de 1919 y después, de la misma manera desbordaron los centros de poder sindicales y patriarcales tanto en sentido espacial como subjetivo, haciendo de las luchas menos previsibles y captables.

Capítulo 4. Insurrección y tormentos en Atenas

En Barcelona y toda la España los fascistas entraron y ganaron la guerra, después de que trataron de exterminar el movimiento libertario, pero no pudieron hacerlo. ¿Por qué? Por las insurrecciones, vidas y anarquía, hemos aprendido, no se diseñan, no tienen forma estable ni se finalizan, sino continúan como el río desbordándose, llegando a diferentes afluentes. En Atenas en la primavera 2018, tanto fascistas como uno de esos ríos de emancipación estarán en sus calles. Inicio con una nota de campo.

Lelas Karagionni N° 37 es un edificio antiguo de cinco pisos con amplios espacios para organizar eventos político-culturales, concretamente para charlas y fiestas a las que asistiría en mi estancia en Atenas. Es un lugar ocupado de un grupo de afinidad de lucha de clase, tal como me lo dijeron. Es la más antigua edificación ocupada sobreviviente de los ataques estatales con el fin de desalojar a quienes están ahí. Para el lector poco familiarizado, el término ocupa lo uso específicamente para asentamientos de hombres, mujeres y queer que han tomado posición de un inmueble y en éste promueven prácticas de autoayuda, autogestionarias, anarquistas, comunizantes y evasivas de la forma-mercancía. Al acercarme a la ocupa, observo a dos hombres robustos en un scooter, que al estar en la altura de la ocupa disminuyen la velocidad y fijan su mirada hacia la entrada, que a excepción de eventos públicos el colectivo mantiene cerrado con candado. En este momento y cuando la moto empieza a alejarse de la cercanía inmediata del portón, llegan dos hombres de la ocupa con banderas hechas con palos gruesos en manos para repeler a posibles hostigadores. Me acerco a la entrada y permanezco ahí, por cualquiera cosa, pienso, por lo que veo, que va a ser exitosa la defensa del espacio. Ya bajada la intensidad de este encuentro de fuerzas opuestas, por supuesto tenso, empiezo a hablar con dos mujeres que se han quedado en el portillo de la ocupa durante el hostigamiento. Me comentan que se lleva a cabo un evento de cuentacuentos para niños y niñas, se trata de una acción común por parte de los fascistas, o policías, pues no saben exactamente quiénes son. O bien son los dos en colusión, pues como bien se sabe, éstos cooperan para reprimir al movimiento anarquista, autónomo y/o antiautoritario griego (AAA en adelante). Me cuentan también que, durante uno de los ataques contra el movimiento y sus espacios ocupados, la policía había estado escuchando a los celulares de los fascistas conversando sobre la planificación para destrozarse una ocupa con bomba molotov, sin haber intentado detener el ataque ni a nadie involucrado en él mismo.

Este pequeño episodio algo áspero de inmersión propia en el comienzo de una observación participante en la cotidianidad de las y los militantes del movimiento AAA —si se lo puede llamar de tal manera—,⁴¹ es para introducir al lector/a al último viaje anarquista de esta tesis doctoral. Me resuena

⁴¹ Void Network (2010: 338) lo describe de esta manera: “la fragmentación total es muy útil durante los períodos de ‘paz social’, ya que produce una gran variedad de opiniones, análisis e iniciativas. La policía no puede infiltrarse en el movimiento, ya que tal cosa no existe. Cientos y cientos de grupos, personas que se conocen desde hace muchos años y comparten total confianza y empatía, se encuentran, aparecen como de la nada y regresan a ninguna parte”.

mucho el contenido de la charla de las mujeres sobre el posible atentado fascista contra modos de lucha contra la dominación y por la emancipación, y la libertad en equidad, pues el viaje se sitúa generalmente en un contexto que se puede describir como de austeridad, así como *depresión y represión*, como me dirán algunas de esas personas con las que conversaré. Para Hara Kouki (2011: 168), “represión policial y trato brutal a los inmigrantes, un sistema educativo deficiente y el aumento del desempleo, las instituciones degeneradas, injusticia y corrupción, seguridad social inexistente y aumento de la crisis económica. Vivir la experiencia democrática —todos ellos estaban perfectamente legitimados, presentados como ‘sentido común’, los pilares de nuestra experiencia democrática”. Una académica que conocí reflexiona en torno al mismo: se sentía rara, quizá esperando una tormenta después de un periodo de calma que prosiguió después de triunfo de *Syriza* y la esperanza institucional frente al ataque de *Troika* (Unión Europea, su banco central y Fondo Monetario Internacional), del capital contra la vida y su reproducción. Ella tiene la idea de que esa tormenta —que hemos entendido en sentido doble— puede bien devenir tanto de la izquierda insurrecta, como de la derecha extrema del fascismo. En torno a esto, me queda claro que no hay garantías para las luchas emancipatorias.

Recordando a Proudhon y las luchas que cobran vida durante la crisis de civilización—el principio de libertad anárquico, rebelde contra toda autoridad, humana y divina—, cierto es que Grecia después de la crisis económica mundial de 2008 es un experimento para la ejecución de la austeridad neoliberal, resistirá: con la demostración de marchas multitudinarias y violentas (2010 y 2012), el movimiento de la plaza de *Sintagma* (a partir de Mayo de 2011), y la misma insurrección de Diciembre de 2008 que se profundizará en seguida. No obstante, esta fuerza callejera, barrial y asambleísta, en 2015, nuevamente se canalizará en una forma estable de política institucional de la Izquierda en espera de cambiar el mundo conquistando el poder político y desde el Estado. De esta manera, dada el fracaso de esta esperanza cristalizada en poder dominante del Partido que medie y controle el agravio, resistencia y rebelión de las fuerzas de lo múltiple y de la negatividad despertada de su sueño, me encuentro en una situación tanto represiva (a que ya nos referimos) así como en que la “esperanza ha cedido el paso a la resignación y la banalidad de la austeridad [...había] sido aceptada como un hecho de la vida por la mayoría de la población” (Karyotis, 2017: 47).

Hay una sensación que penetra también al movimiento AAA, por ejemplo la *Federación Anarquista Griega* al responder a lo que pasa en aquel entonces en Grecia, tanto de lo que viene desde arriba y sus repercusiones cuando se enfrentan a esas políticas violentas desde abajo: si bien parece cierto que “en las circunstancias actuales, donde el asalto del estado y el capital contra los explotados y los

oprimidos continúa sin disminuir la intensidad, donde las nubes de guerra se están espesando, donde los movimientos no parecen —por el momento— ser capaces de influir significativamente”. Pero a la vez es posible percibir, y lo que he propuesto observar, la necesidad de ir más allá de sí mismo del movimiento AAA, pues concretamente continúan que, “en el curso de las cosas, todos debemos superarnos, organizarnos y caminar juntos, ya que esta es la única ruta si realmente queremos deshacernos del viejo mundo de poder y autoridad y crear el nuevo mundo de libertad e igualdad”. Asimismo, reflexionan las y los militantes de un grupo de afinidad *Rouvikonas* (que publican en YouTube y que pertenecen a la Federación), que ocupan un espacio en el corazón del barrio aparentemente ingobernable de *Exarcheia*, *Vox*, en busca de obtener mayor *relevancia social* (como me decían): como en España revolucionario para Abel Paz, en Grecia “el movimiento comenzó a perder movimiento, a congelarse”. En verdad, para *Rouvikonas* es la razón por la que se formó aquel tipo de “grupo más pequeño para la acción directa”, altamente mediática, para “mantener la luz encendida, para mostrar al Estado y a nuestros compañeros que la anarquía aún vive [...] lo que está sucediendo ahora es crítico, lo que nosotros, como *Rouvikonas*, buscamos es reavivar el movimiento anarquista”.

De ahí que, en este capítulo, así como antes, es mejor aventar al anarquismo a una insurrección más. Para ver, por un lado, su manera de entender y llevar a la práctica u organizar la negación y/o destrucción y creación, incluyendo nuevamente la relación ambivalente de los y las insurgentes con el otro/a no anarquista, antiautoritaria y/o autónoma, con que de manera inesperada se encuentran en la revuelta (cuestión de subjetividades). Por el otro, su entendimiento particular de poder y el tormento de éste que se les nuevamente permanece o regresa como su propia negación y destrucción, sobre todo en caso de la muerte de los tres trabajadores de banco *Marfin*. Lo cual, una vez más empuja al anarquismo al movimiento reflexivo y crítico sobre sí mismo (cuestión de saberes), en que involucraré los sucesos de pasado, la historia misma de anarquismo tomado como potencia tanto crítica como creativa. Por último, la reavivación de anarquismo abordaré a partir de mi encuentro más asombroso (más que sorpresa) en las calles de Atenas con los y las anarcosindicalistas de Rocinante. Fugitiva de las convenciones anarquistas, así como desde su relación dinámica y no con pocas tensiones con lo que encierra la palabra arriba señalada ocupa o insurreccionalismo como modos mucho más conocidos de negar, crear y reorganizar las vidas más allá del estado y el capital. De esta manera, no es coincidencia que la etnografía —participación observante, revisión de documentos y charlas informales durante mi estancia corta en Grecia—, y la primacía que da necesariamente a la vida, y al llamado campo en que se lleva a cabo la investigación, coincida con el método dialéctico. Concretamente, en la medida en que

develo lo escondido, en este caso el sindicalismo para casi todos y todas predestinado al olvido, que sin embargo aquí más bien es destinado a desbordar cualquier planteamiento de problema de una tesis, así como las maneras en que organizamos y teorizamos la anarquía, en el peor de los casos definidos y cerrados antemano.

4.1 Negación anti-dialéctica y *diname*

Para exponer la vida del anarquismo en esta última insurrección, es útil narrar brevemente un día más típico en la escena radical ateniense, concretamente, un día durante el que *nada era posible*; es decir, el opuesto o tendencia contraria a lo que en seguida viene.

El 30 de marzo 2018 me reuno con las y los anarcosindicalistas de Rocinante —que como ya dije sin esperar en absoluto había conocido hace unas semanas— en una manifestación frente de la embajada de Francia en Atenas para mostrar solidaridad a las y los estudiantes franceses en su lucha contra la privatización y recortes presupuestales de educación. Después de la breve demostración, nos vamos para la Academia, donde un par de millares de personas de varios sindicatos magisteriales y organizaciones estudiantiles están agrupándose para marchar. Empezamos a caminar hacia la plaza de Syntagma con las y los estudiantes, los de Rocinante (hombres) formando lo que se podría llamar un bloque roji-negro, listo para un enfrentamiento, pues traen las mismas banderas-garrote para atacar, y cascos para motos para protegerse. También me dan una, que, no obstante, después de un rato, decido devolver. Después me comentarán otros militantes del movimiento AAA que vienen a Atenas muchos anarco-turistas extranjeros con el fin de (nada más) meterse en los enfrentamientos con la policía. Sea como sea, el plan del contingente estudiantil es hacer “una visita” al primer ministro Alexis Tsipras para expresar el rechazo de los planes de austeridad que hacen la vida cada vez más miserable irreproducible. “¡El terrorismo verdadero es tener que buscar trabajo!”, se gritan entre otras consignas. En relativa cercanía a la residencia de Tsipras, nos metemos en una calle estrecha bloqueada por dos autobuses de policía que hacen imposible que avancemos. Los antimotines han dejado nada más un pequeño espacio entre unos de los autobuses y un muro, en el que han subido algunos periodistas. Intentamos avanzar, algunos del bloque roji-negro enfrentando a golpes a los antimotines, pero éstos lanzando bombas de gas lacrimógeno nos obligan a retirar, también a los estudiantes inconformes y a los periodistas. Pero los contingentes nos volvemos a agrupar y acercar al bloque policial de la calle, utilizando además de garrotes-banderas, una lluvia de piedras y escombros posibles a agarrar, pero, así como la primera vez, con más gas lacrimógeno en los ojos es necesario que nos retiremos. Al mismo momento que empezamos a irnos hacia Syntagma, llega el contingente de los maestros/as comunistas estalinistas, que como en España revolucionaria, me hace pensar, llegan siempre tarde, con otros intereses. De regreso en la casa, cansado y sintiendo aún el efecto del gas lacrimógeno, recuerdo que no se me ocurre nada que escribir; ¿por qué? porque no pasó nada, nada era posible.

Al día siguiente, superado ya el cansancio y el gas, caminando hacia Exarcheia, algo volverá a tener sentido; es decir, en tanto lo que había pasado, pero sobre todo lo que no había pasado el día anterior con las y los anarcosindicalistas. Me acuerdo de que un militante de Rocinante me había comentado lo que iba a pasar mucho antes de que llegáramos al bloque policial: que sufriríamos un ataque de gas lacrimógeno y que después regresaríamos. Agravio, marcha, enfrentamiento y regreso, tanto o todo para una comida gratis en el famoso Politécnico, así como a la normalidad brutal del capital y el Estado. Como si exista un concepto, espejo o lente que usar para fines reflexivos críticos, de un ritual de la cultura política ateniense, esta vez estudiantil, sindicalista y anarcosindicalista. De hecho, siempre les preguntaba a los sindicalistas de Rocinante de los otros grupos AAA, pues nunca llegaron a estas marchas digamos más populares. Entonces, si un *evento* tiene su fuerza en lo inesperado, tanto para aquellos que están en poder como para el milieu política radical AAA griego mismo, una ruptura y desconexión del sujeto de las experiencias del pasado basados en código (*patterned*) [...] un exceso/surplus en tiempo” (Kallianos, 2011: 153, con quien platiqué al día siguiente sobre la marcha), la marcha del 30 de marzo fue un *no-evento*, pero uno que tiene una historia de larga duración. Es algo esperado, que además del movimiento de ocupas, los enfrentamientos con la política, y el insurreccionalismo, su destrucción de propiedad y bombas de molotov para incitar rebelión generalizada, las y los de AAA, siempre han llevado a cabo. Es ritualizado en tanto acción repetida, sin desborde ni un más allá, lo que hizo su detención, contención y captura extremadamente fácil para los mecanismos de poder estatales, que, si bien con Syriza se presentan más sutilmente, siguen igualmente efectivos. El no-evento también es totalmente circular, como me expresó el militante de Rocinante: “¡mira aquí estamos otra vez!”, al volver a estar en la embajada de Francia, además de que sabían que la policía nos iba a potencialmente atacar al entrar a Exarcheia. Pero esta vez nos salvamos.

Diría Stirner que todo era totalmente pensable y pensado, y Landauer que la historia se repitió, sin nada nuevo, único ni utópico en el aquí y ahora. No obstante, además de la interpretación cuasi cínica del no-evento: de repetición, circularidad y el fracaso predeterminado de la marcha (me resonaba mucho con Hatto Shuzo), y recordando que la conmemoración anual de los sucesos de 2008 incluyen mapas de barricadas preparados para la *represalia* de 6 de diciembre del año pasado por parte del movimiento AAA en Exarcheia, lo que también implica un plan y modelo, lo que hace que también en su caso la represión sea demasiado fácil por parte del estado reaccionario; existe la posibilidad para otro tipo de reflexión. Los ejercicios calisténicos de James Scott (2013: 4-5), me sugirió el mismo Kallianos; es decir, entender este tipo de acción ritual como una preparación para la próxima expansión del anarquismo fuera de sus límites, su desborde. En palabras de Scott (*ibíd.*), “sabes, tú y especialmente tus abuelos podrían haber usado más un espíritu de infracción de la ley. Un día serás llamado a violar una gran ley en nombre de la justicia y la racionalidad. Todo dependerá de ello. Tienes que estar listo. ¿Cómo te vas a preparar para ese día cuando realmente importa? Tienes que mantenerte en forma para que cuando llegue el gran día estés listo. Lo que necesitas es “calistenia anarquista”. Cada día, más o menos, se rompe una ley trivial que no tiene sentido, incluso si sólo se trata de jaywalking. Use su propia cabeza para juzgar si una ley es justa o razonable. De esa manera, lo recordarás; y cuando llegue el gran día, estarás listo”.

Y el seis de diciembre de 2008 llegó ese día, al matar la policía a Alexandros Grigoropoulos, de 15 años en *Exarcheia*, la insurrección nuevamente arribó. Entrando directamente en materia, en términos generales y lo que concierne a su temporalidad, para Hara Kouki (2011: 167) la insurrección en cuestión implica “un breve viaje a la tierra de nosotros”, como nombra su reflexión, “un momento largo— extremadamente largo— de ruptura que de manera profunda hizo pedazos nuestra normalidad”. En concreto, cuando “miles de personas salen a la calle todos los días, escriben cientos de cartas para protestar, ocupan edificios públicos e interrumpen espectáculos de teatro y música, participan en graves actos de disturbios civiles y disturbios violentos que destruyeron espacios y símbolos que se habían tomado como realidades firmes y eternas”. Por ejemplo, la quema del árbol de navidad, símbolo de sociedad de consumo sin fin, en llamas el 8 de diciembre, que la policía protege, pero no “como el árbol de navidad más alto y bello”, sino a nosotros mismos “de enfrentarse la imagen de la realidad desnaturalizada” (*ibíd.*). De esta manera, la insurrección griega confirma la propuesta de Landauer de que trae lo oculto a la superficie, continua Kouki, “durante unos días vimos nuestra vida tal como es e incluso nos vimos participar en ella” (*ibíd.*), en el drama de sus propios deseos y secretos más profundos, diría Landauer. En otras palabras, atacar la única y falsa representación de la realidad, sin deseo alguno de imponerle otra; es decir, sin plan ni modelo para el futuro y sus formas de vida otra vez en prefiguración; sin definir antemano y decir dónde ir, qué hacer y qué desear, como muestra la descripción de Kouki (*ibíd.*: 168) del caso de la interrupción de una transmisión de noticias de televisión en vivo.

“[...] levantamos en silencio una pancarta para silenciar esta representación de la realidad. Hacemos un llamado a las personas para que dejen de ser espectadores, salgan de sus hogares, salgan a las calles, se resistan. La pancarta en blanco y negro que algunos de nosotros sostuvimos durante ochenta segundos no articuló ningún reclamo, ningún plan y ninguna certeza. No hay indicación a dónde ir, qué hacer, a qué hora, con quién y para qué. Contra la ansiedad por explicar, contra la culpa de no predecir, planificar y racionalizar y encajar, resumir y narrar bien la violencia, nos oponemos a nuestra emoción viva de acción colectiva y directa contra una realidad absurda pero segura, y no decimos nada, en serio”.

Subjetivamente hablando, cuando en la historia del anarquismo que narramos otra vez “todo era posible” (*ibíd.*: 170), resalta la emergencia de una “comunidad de lucha” (TPTG, 2011: 119). Todxs diferentes, todxs juntos, continua Kouki su relato, “no se preguntaron entre sí quien era toda esa gente a la par de nosotros” (2011: 170): estudiantes desde secundaria hasta graduados pero desempleados, las y los de la llamada generación de 600 € o 400 € o menos (salario mínimo reducido), así como gente de

mediana edad y pensionados. Migrantes, que por primera vez participan en este tipo de lucha callejera y barrial y destructiva en sus negaciones y asambleísta en tanto sus creaciones, a la par de las y los del movimiento AAA y otros/as. En verdad, lo que llega a desbordar también su propia normalidad, como me comenta un participante de la revuelta. A saber, que, al encontrarse en una asamblea en la *Politécnica*, esperando una calma en medio de la tormenta de la revuelta, pero a su asombro, la insurrección seguía sin ellas y ellos, las y los de siempre, los sujetos esperados, pensables y pensados tanto por la AAA como por las fuerzas de la Reacción. En este sentido, tiene razón TPTG (2011: 118) que la insurrección “temporalmente reemplazó sus identidades separadas y roles impuestos por la sociedad capitalista ya que no se conocieron como trabajadores, estudiantes universitarios o escolares, o inmigrantes, sino como rebeldes”.⁴² Dicho de otra manera, en esta apertura de un “horizonte de posibilidades, tanto en términos de negación como de afirmación”, de acuerdo con Landauer, la subjetividad en comunidad de rebeldía implica el derretimiento de las identidades (Violence *apud*. Doulos 2019: 55). Para Kouki, ya sin necesidad alguna de:

“[...] incluirnos en ningún grupo, de acercarnos a los que se parecían a nosotros en términos de color de piel, ingresos, código de vestimenta o ideología, no necesitamos explicar, ni siquiera implicar, quiénes somos. Nadie era representativo de ningún grupo, pero todos estaban representados; nada de lo que pedimos podía articularse en el lenguaje de las demandas políticas, pero todo estaba dicho. Nuestra necesidad de pertenecer a un lugar que nos había hecho parte de un todo se disolvió en unos pocos segundos e inmediatamente dejamos de sentirnos dispersos y solos. Formamos asambleas de barrio, sindicatos de base, grupos de solidaridad con personas que nunca hubiéramos imaginado parados a nuestro lado. Ser diferente no era una razón para permanecer separados, sino para montar un colectivo múltiple no reducible a los hilos que nos unieron. Al vivir un momento igualitario, cambiamos en una noche los términos de inclusión y exclusión. Nos transformamos de figuras solitarias invisibles que deambulaban en nuestra miseria urbana en sujetos políticos que lograron desafiar, no las soluciones que debían aplicarse a una situación, sino la situación misma” (Kouki, 2011: 169).

Afín a cómo lo querían los y las de Quijotes de Ideal, ya sea el anarquismo o la correspondiente subjetividad afirmante de su fuerza de lo múltiple, creación permanente y la apertura, en una unidad tan

⁴² En otras palabras, antes del Diciembre insurrecto, “[...] en lo permisible y lo impensable, donde las propiedades, responsabilidades, opiniones y disputas se atribuyen a identidades socioeconómicas específicas o grupos de edad. Esta forma de contar al mismo tiempo implicaba las formas disponibles de ser, hacer y hablar y sus límites apropiados” (Kouki, 2011: 169).

extraña; ver en las calles una “ola de personas fluidas”, sus negaciones y creaciones conectadas en “sincronía violenta”, actuando siempre “más allá de sí mismos/as” (Kouki, 2011: 170-171).

Lo que concierne a sus posiciones frente a la dominación así como la posibilidad de la emancipación, también es innegable la resonancia con algunas de las alusiones dialécticas que hemos expuesto arriba, tanto evasivas del mismo, como sus versiones anarquistas que celebran lo múltiple de las fuerzas que componen las luchas, que mantienen éstas y el futuro abiertos, y que niegan la preservación mediada, fusión y síntesis con las fuerzas que les oponen. En otras palabras, antes Proudhon, Bakunin y Stirner, no obstante, con énfasis diferentes lo que concierne a la destrucción, allá las y los insurgentes de diciembre 2008, de acuerdo con Iliopoulos (2013: 171) rechazan tanto “la dialéctica de la Izquierda [que] codifica la guerra social con la síntesis de los opuestos, construyendo así una condición pacífica en la que todo encuentra su lugar”. Así como la hegeliana, en tanto su negación dialéctica “suplanta de tal manera que preserva y mantiene lo que se reemplaza, y en consecuencia sobrevive a su propia superación” (Hegel *apud.* Hardt, 1993: XII).

Está claro que el colectivo Desierto de lo Real (*apud.* Iliopoulos, 2013: 153-154) coincide con lo que acabamos de decir, al pronunciar en medio de dicha insurrección que “sí, señoras y señores, no pedimos nada porque queremos todo [...]. No tiene sentido buscar solicitudes porque no tenemos ninguna, pero buscamos cosas que no pedimos, pero tratamos de hacerlas realidad [...]. Nosotros sabemos muy bien que para hacer que este mundo sea absolutamente cierto, primero tenemos que demoler, de una vez por todas, el matadero que llaman Estado, democracia y libre mercado”. Nos recuerdan a Bakunin y su sed de destrucción total, convencido de que construir con unos materiales podridos sobre una carroña es trabajo perdido, y de que tan sólo a partir de una gran destrucción pueden aparecer de nuevo elementos vivientes, y junto a ellos, elementos nuevos. Así como nos recuerda del movimiento anarcosindicalista francés, 100 años antes, allá, así como acá las fuerzas activas y auto-determinantes, creadoras de sus propios valores, sin dejar definirse en relación a otras fuerzas, reactivas que separaran de las fuerzas activas de lo que éstas son capaces, que las haga impotentes. En la medida en que no piden nada, demandan nada, es porque no desean el viejo mundo, lo que quieren abolir y lo que desprecian e ignoran totalmente. Y están de acuerdo con Proudhon, Bakunin y Stirner (con diferentes intensidades) las y los insurgentes de Ego te Provoco (2010: 167), en tanto “el destino del choque no es una síntesis; y el destino de la guerra no es la paz. La revuelta social es la concentración y explosión de miles de negaciones, pero no contiene ni en una molécula ni en un momento su propia negación, su

propio fin”. Es decir, las diferencias entre múltiples fuerzas y negaciones callejeras contra la dominación, no tienen que resolverse, ni dialécticamente ni de ninguna otra manera, sino abrir tiempo y espacio para algo totalmente diferente. Por último, para la reflexión en la siguiente sección, resulta importante el hecho de que el colectivo Violence (*apud.* Doulos, 2019: 111) describa su negación como un “puro Acontecimiento-Ahora”, careciendo cualquiera “deuda con el pasado, tampoco una súplica al futuro” (*ibíd.*). Además, que textualmente describen “un ataque total anti-dialéctica”, pues como las demás fuentes que aquí hemos citado, rechazan cualquier negociación o reconciliación con la forma estable o “la relación-Estado y la excepción permanente de soberanía” (*ibid.*).

Lo que concierne a los entendimientos de poder, las notas de campo muestran que también aquí los y las insurgentes exigen todo de sí mismos, de su propia capacidad para expresar y desarrollar el poder que contienen (en lugar de su anhelo dialéctico como propiedad perdida). Por ejemplo, Void Network (2010: 340, 344, 345 y 360), al referir a *diname* de capacidad, posibilidad y potencia, concretamente, al poder interno, “sentimiento de poder masivo”, haciéndonos recordar a las Mujeres Libres. En este sentido, es también ilustrativa una pregunta que se le hace a Void Network después de los sucesos internacionalmente famosos de diciembre de 2008: “¿Qué es lo que están haciendo los anarquistas ahora —resultado de la insurrección de 2008— que nunca hicieron?” Responde: “intentando conectar dos poderes a través de la actividad de la misma gente”. Es decir, “así como Destruyes, puedes también Crear, destrozando y quemando mientras haciendo alternativas vivas y funcionales” (2010: 344).⁴³ Es casi innecesario hacerle al lector o la lectora recordar del poder de destrucción creativa formulado por Landauer, y lo que Goldman veía en las calles de Barcelona en 1936. A saber, que “por primera vez, nuestros compañeros no están sólo luchando contra el enemigo común, están construyendo. Están expresando de modo concretos el pensamiento de nuestro gran maestro Bakunin, que el espíritu de destrucción es al mismo tiempo el espíritu de construcción” (Goldman *apud.* Ackelsberg, 2006: 126). Lo que para Void Network (2010: 344), reiterando su punto, también implica “el fin de la separación entre violencia y no-violencia, para siempre, ya que de lo violento deviene lo no-violento y lo no-violento deviene el monstruo que puede confrontar todos los tipos de poder”, es decir *eksoisia* de poder-sobre y que impone. En otras palabras (*ibíd.*), una “la metodología con la que las mismas personas expresan

⁴³ También uno de los informantes de Apoifis (2017: 91), refiriéndose a la Void Network, habla de este tipo de praxis en términos afines a lo que se está expresando aquí: “No es difícil destruir esos [...] cajeros automáticos, eso es fácil [...] romper las cosas es fácil, pero es difícil, muy difícil crear. Deberíamos regocijarnos en las cosas que creamos”.

ambas identidades en un experimento abierto e inclusivo produce una nueva realidad social explosiva”, como quería Osugi que sea la revolución en Japón.

Hemos dicho que los posicionamientos frente a la dominación, así como la posibilidad de emancipación, informan la concepción de la revolución. Para Sissy Doutsiou (2010: 258) de la Void Network, “un proceso constante de mutación y una decisión consciente para definir las condiciones en las que vivimos. Cada uno de nosotros, como individuo con sus amigos o su amante, necesita dar el primer salto más allá de esta realidad dada”. Proceso abierto, en que para el mismo Void Network (2011: 350) las insurrecciones forman una parte crucial, en tanto la revolución entienden como “mil insurrecciones, nada más, nada menos que abre caminos, libera espacio y tiempo, reprograma la vida diaria, cambian las relaciones, inventan nuevas palabras, rompen jerarquías, destruyen tabúes y temores y limitaciones, logran la mayor participación pública posible en proyectos e infraestructura que nos brinden la oportunidad de expandirnos y compartir nuestras habilidades sin límites”. Describen, reiteramos, una lucha irreversible, de miles de negaciones sin su propia negación, “una lucha constante entre la desesperación y el autocontrol, la apatía y la acción, el miedo y la decisión, las necesidades y las pasiones, las obligaciones y los deseos, los obstáculos y las rupturas” (*ibíd.*). Imposible, decía Landauer, como preguntan también las y los de Void Network: “¿Es posible imaginar tal cosa?” Y responden —¡sí! “la experiencia de insurrección nos mostró que esos sueños salvajes de los que estábamos demasiado avergonzados para admitir que realmente pueden convertirse en realidad” (*ibíd.*). Más específicamente:

“Si queremos un mundo sin dinero, esto significa que tenemos que transformar el trabajo en creatividad de código abierto, para convertir los lugares de trabajo en hermosos parques de participación creativa y voluntaria en una red global que distribuya libremente toda la producción material y mental. La vida tiene que organizarse en torno a la producción de deseos y el disfrute de necesidades. Si queremos un mundo sin fronteras, eso significa un mundo sin ‘extranjeros’, por lo que no será un ‘extraño’ en ningún lugar del mundo en ningún momento de su vida. Tenemos que transformar las ‘sociedades’ en comunidades abiertas e inclusivas que estarán completamente conectadas en una red global [...] para que no [estemos] divididos en grupos aislados, autosuficientes y xenófobos. Tenemos que abrirnos ‘a nosotros mismos’ a la diferencia de todos los ‘otros’” (Sagris, 2018).

Está claro que Void Network anticipa y prefigura el viejo conocido comunismo anarquista, el mundo sin dinero y sin fronteras, no obstante, adaptado y cambiado debido a las exigencias contemporáneas de la dominación y su contraparte la emancipación.

Entonces, después de días intensos de lo que Hara Kouki (2011) nombra posibilidades salvajes, ¿ahora qué? ¿Qué decir, qué hacer? reflexiona. Void Network (2010: 335) opina en este sentido que, si bien la insurrección llegó rápidamente a su fin, y la gente “no estaba lista para un cambio social”,⁴⁴ su manera de pensar insurreccional les permite afirmar que “después de la insurrección la conciencia de millones ha dado un paso adelante. Es su logro principal”. Tasos Sagris del mismo Void Network (2010: 360) rescata la “explosión de 100 mil células [de negatividad] en las venas del cuerpo social; cientos de miles que odian al sistema, otros más que no encuentran satisfacción como productores y consumidores, viviendo una vida que ofrece nada”. Toda esa gente que encontró, a la vez reiterando su idea de poder, “su dignidad durante la insurrección, experimentando su poder personal y colectivo de explotar, mientras las ciudades y los pueblos se encendieron”, abriendo, como la insurrección definida arriba, “horizontes más allá de la nube blanco de gas lacrimógeno”. Estos que “permanecieron abiertos noche tras noche, y aún permanecen abiertos mientras el recuerdo de la insurrección sea una herida en su cuerpo y en el cuerpo de la sociedad” (*ibíd.*). De esta manera, la gente sin confianza en el gobierno, odia a los bancos, y ya no cree en ninguna verdad con pretensión universal, es lo que la insurrección posibilitó develar, es decir, ver sus vidas con toda claridad (*ibíd.*).

Dicho sea de otro modo, ¿nada cambió? a que responde Sagris (*apud.* Void Network, 2010: 361) — todo lo contrario, “todos saben que el capitalismo está destruyendo el planeta, convirtiendo la vida, la humanidad en un mecanismo destructivo, suprimiendo la creatividad, el amor, la fantasía, convirtiendo las necesidades básicas en un problema constante [...]. El neoliberalismo está muriendo. Todo es diferente”. A fin de cuentas, lo que hace que en cualquier momento se volverá a despertar de sueño nueva negatividad más radical, como en Bakunin, pues continua Sagris (*ibíd.*: 362), que “en el fondo de su corazón, saben que todo tiene que cambiar, que muchas cosas deben reducirse a cenizas para que la humanidad continúe su camino en el espacio y en el tiempo”.⁴⁵

⁴⁴ Hara Kouki (2010: 178) está de acuerdo, “después de todo, todas las personas que nos rodeaban no eran lo suficientemente críticas, no tenían la experiencia y el radicalismo requeridos para persistir y el coraje y el compromiso de seguir adelante, algunos de ellos habían hecho compromisos que detestamos y optaron por formas de vida que habíamos sido luchando, la mayoría de ellos son participantes, después de todo, en el sistema que queremos demoler”.

⁴⁵ “Alrededor de nosotros, millones de personas continúan durmiendo, pero los sueños se están convirtiendo en pesadillas que los hacen dormir. Sudan mientras sus corazones corren y lloran lágrimas silenciosas que podrían despertarlas en cualquier momento” (*ibíd.*: 360).

4.2 El pasado como crítica y *eksoisia*

Esperanza, pero también desilusión. De hecho, tal era la magnitud de la decepción causada por la temprana muerte de la insurrección que Void Network puede decir que “nunca Confíes en los Trabajadores” (2010: 335). A primera vista una afirmación que demuestra sectarismo (de que me advirtieron antes de ir a Grecia) del movimiento AAA, cabe agregar que en lo que realmente refieren es “la jerarquía sindicalista” y su rol en la derrota de la insurrección: la cancelación de la huelga general nacional programada ya antes del asesinato de Alexis para el 10 de Diciembre que en su perspectiva impidió que se generalizara la insurrección.⁴⁶ Es decir, nuevamente fracasa su encuentro histórico con la clase obrera (*ibíd.*). No obstante, este tipo de reflexión para Void Network se dirige también como crítica hacia su propio movimiento. Por un lado, en sentido de que la normalidad de la dominación “también se escondía dentro de nosotros, no sólo a nuestro alrededor” (*ibíd.*). En lo concreto, la recaptura y reintegración de su agujero insurrecto hacia el interior del sistema de dominación, vemos en la necesidad de regresar a la escuela/universidad por parte de las y los estudiantes, al trabajo por parte de las y los trabajadores, de modo que “el trabajo era limitación antes, durante, y después de la insurrección” (Void Network, 2010: 335). Y en caso de los y las migrantes, sobre todo sin papeles, la captura se efectúa hacia el interior de la prisión (o hacia la clandestinidad) debido al contragolpe policial con múltiples arrestos.

Por el otro lado, si bien el movimiento AAA se había acercado a la sociedad para escucharla y evitar la actitud antisocial y participar en los movimientos, reiterando su posición arriba señalada frente a la dominación y la emancipación arriba vista, “no pudieron llevar a la mayoría de la gente con ellos en una negación total [anti-dialéctica] de las raíces del régimen y en contra de las causas reales de este y todos los otros asesinatos llevados a cabo por el Estado y el capitalismo” (*ibíd.*: 337). En otras palabras, ha faltado relación y diálogo, tanto durante los tiempos anteriores,⁴⁷ como en medio de la insurrección, me decían también otros informantes; en las asambleas ofrecer explicación política e inspiradora que

⁴⁶ “[...] siguieron a sus líderes, sus partidos políticos, sus propias instituciones sindicalistas, sindicatos y organizaciones, sus propios ídolos y fantasmas. Los trabajadores, los agricultores, la pequeña burguesía hicieron todo lo que estaba en su mano para ayudar al régimen a sobrevivir y hacer que todo vuelva a la normalidad” (*ibíd.*).

⁴⁷ “Durante años habíamos estado hablando y gritando, actuando de manera irracional y creyendo apasionadamente en las comunidades auto-organizadas de personas y la creatividad imaginativa en las relaciones humanas, en la participación inmediata y la acción comprometida en la vida cotidiana, en la descentralización y la reocupación de espacios urbanos vitales, en emancipación y solidaridad, en resistencia violenta y revuelta interminable. Fue debido a nuestra crítica radical de la vida cotidiana que habíamos sido cruelmente criticados, marginados y perseguidos durante mucho tiempo y en todo momento, fue debido a nuestras acciones radicales que nos dejaron en paz” (2011: 177).

difunda el entusiasmo y el contenido político de sus maneras en que cambiar el mundo a los y las nuevos; ofrecer soluciones a los problemas cotidianos y visiones de un mundo por venir frente a la crisis del capital (*ibíd.*). Y ha carecido reavivar del movimiento AAA, explica Kouki (2011:178), refiriendo ya a los tiempos posteriores a la insurrección de 2008:

“...seguimos montando luchas individualizadas que no lograron tocar las condiciones políticas y económicas generales, cuando tuvimos que relacionarnos con nuevas realidades y reinventar nuestras tácticas. Incluso seguimos creyendo en los manifiestos: para la reorganización de la sociedad que no se relacionó con la sociedad misma, cuando tuvimos que comunicar nuestros principios y relacionarnos con las personas que nos rodeaban, nunca terminamos formando relaciones. Continuamos redescubriendo las desigualdades y nunca dejamos de hablar de un presente omnipotente que no contenga ninguna positividad más que una negación imaginada, y no pudimos convencernos a nosotros mismos ni a otros de que podemos hacer algo más que ser derrotados”.

Pero antes de ver lo que realmente le atormentará al movimiento AAA, en este momento de narrar esta última parte de la historia del anarquismo en desdoblamiento y reflexión sobre sí mismo, cabe otra nota de campo para profundizar en una de las tres principales tendencias y fuerzas organizativas de las negaciones y creaciones múltiples al interior del dicho movimiento: la ocupa.

Antes de toparme de manera más inesperada con los y las anarcosindicalistas de Rocinante —la segunda tendencia y fuerza—, el movimiento AAA griego se presenta como una multiplicidad de diferentes espacios ocupados, en la mayoría de casos abiertos para una visita. Se las suele considerar como espacios hogareños, lugares de reunión y organización comunitaria que crean relaciones de solidaridad y libertad tanto entre las y los de AAA como de modo expansivo con la sociedad que les rodea.

Más famosa y probablemente más grande a nivel internacional de las ocupas que centran su actividad en la solidaridad con las y los refugiados es el *Hotel City Plaza*, cerca del centro de Atenas. Aun así, más socialdemócrata, “socialdemócratas más decentes que tenemos acá”, me dice uno de los anarcosindicalistas de Rocinante, que es uno de los grupos ocupantes del espacio no estatal para el uso totalmente diferente al de su pasado al servicio, únicamente, del capital, que, por supuesto hoy se impone cada vez más en el ámbito de la reproducción de la vida, en este caso de las y los refugiados. En una sesión introductoria organizada por el Hotel a sus prospectivos voluntarios, dicen que fue creado durante la Junta militar, pero que hoy es un espacio auto-organizativo donde viven unos 300 residentes, que por lo general buscan ir hacia el norte, por ejemplo, Alemania. Al estallar la crisis migratoria en 2015, la plaza *Victoria* cercana al hotel había estado llena de refugiados, y fue de ahí que se propuso ocupar el hotel quedado vacío por problemas económicos relacionados a la crisis financiera mundial de 2008. Hasta hoy, tiempo del trabajo de campo (en 2020 ya desocupado), sigue siendo propiedad de las y los viejos trabajadores que

no recibieron su salario, y los ocupantes les entregan el dinero recaudado en el aniversario de la ocupa. Me recuerda lo que me comentó un militante de *Rouvikonas* sobre su activismo socialmente relevante contra corrupción que en entre otras cosas han elegido atacar, también la ocupa presenta un problema para el Estado. Es una alternativa que auto-organiza de manera asambleísta y autónoma, con campañas de financiamiento internacionales y donaciones individuales han logrado producir el servicio a mucho menor costo y mayor comodidad que las instancias del Estado u organizaciones no-gubernamentales en sus muchas veces nombrados campos de concentración cercanos a Atenas o en las Islas. Quieren que los y las residentes se involucren en la autoorganización asambleísta de la ocupa, no obstante, sin imponérsela, pues no todos y todas tienen esa costumbre. Algunas de las contradicciones al interior este espacio liberado que resaltar es la jerarquía y autoridad justificables que se tolera a estilo Proudhon. Me comenta un delegado que si existieran unas estrictas o estables ya se hubiera ido. Por ejemplo, una que se debe al *volunturismo*, pues un grupo de 10 que viene (y luego se va) puede imponerse y tomar la asamblea por votación. En caso de los residentes, han enfrentado violencia de género u otras formas de la misma, y tenido que expulsar a algunos, primero por 30 días después para siempre, además de que algunos por iniciativa individual han alquilado cuartos, que según dicen pasa más en los campos de concentración de refugiados.

Otra expresión del movimiento ocupa griego que llegué a conocer más a fondo es el espacio-teatro *Embros* de la arriba mencionada Void Network en el centro de Atenas. Paredes pintadas como en Exarcheia, es una pequeña isla de libertad en medio del mundo dominado por la mercancía, turismo sobre todo pues no está muy lejos de cerro de *Acrópolis*. Sissy Doutsiou y la Void Network sitúan al *Embros* como parte de “su deseo de crear espacios de emancipación, situaciones de revuelta, eventos de entusiasmo personal y colectivo para que las personas se sientan empoderadas para cuestionar colectivamente sus vidas personales y luchar para cambiar las relaciones sociales”. Así como todos los colectivos, es asambleísta. Explica Sagris que: “cuando participo en la asamblea de Void Network, debo tener en cuenta las necesidades y los intereses de todos mis compañeros, y nuestro grupo debe tener en cuenta las necesidades y los deseos del mayor número posible de personas en este mundo. Si no nos cuidamos unos a otros, no puede haber Void Network, y si no cuidamos a las personas fuera de nuestro grupo, no habrá conexión entre nosotros y el mundo. No hay una asamblea general que sepa mejor que nosotros cómo podemos aprovechar al máximo nuestras capacidades para beneficiar a las personas que nos rodean. Esta es la diferencia entre un grupo de afinidad, que produce un poder colectivo y expansivo, y una asamblea democrática, que concentra el poder fuera de nuestras vidas y relaciones, alejándonos de nosotros mismos y de los demás”. Es una manera más que expresa el *diname* relacional y expansiva más allá de la ocupa, una prefiguración por parte de este grupo autodeterminado de revolucionarios comprometidos e inteligentes fuera de las estructuras de poder establecidas.

En su modo de cambiar el mundo crean “asambleas horizontales donde ponemos en práctica la revolución. Es en las calles y contra la policía, y contra el estado y contra el capitalismo, que luchamos contra el mundo como está ahora. Pero dentro de los espacios ocupados, dentro de los centros sociales, en las asambleas vecinales, en las asambleas de los centros sociales, tenemos la experiencia existencial de la revolución, de la sociedad anarquista como soñamos que sea”. Es decir, no es que esperen al futuro, a que aparezca la sociedad anarquista, sino que crean “las condiciones de la experiencia existencial de la sociedad anarquista ahora, y los centros sociales están abiertos a todos, para compartir esta experiencia existencial con nosotros. Así que este es un experimento de la sociedad

anarquista revolucionaria aquí y ahora, y esto crea más poder para las luchas en las calles y la lucha contra la policía”. En otras palabras, tiene que ver con lo que llaman poder existencial, es decir, poder generativo, “poder capaz de cultivar y expandir nuestros pensamientos y prácticas, un proceso en el que la única base sólida es la vida humana cotidiana”. Esta latencia presente en todas y todos nosotros que lleva a Sissy a reflejar que “el deseo de libertad está escondido en todas partes en la mente y en el cuerpo humano”. Y al preguntar “¿cómo podemos energizar este deseo y transformarlo en una máquina de guerra?” En fin, tienen visiones para el futuro: “podemos imaginar un futuro horizontal y feliz para todos. Pero no podemos imponer esto a la sociedad. La sociedad debe venir hacia nosotros, hablar de ello, preparar la revolución y manifestar la revolución como una sociedad, no como una organización política anarquista. La sociedad hará la revolución, no los anarquistas. Los anarquistas estarán allí para ayudar y ofrecer su poder y sus cuerpos para la lucha. Pero la sociedad tiene que decidir: ¿queremos el totalitarismo o queremos el anarquismo?”

Es que no todas y todos están de acuerdo con este tipo de razonamiento y práctica, sobre todo la que tiene que ver con la temporalidad y subjetividad de los procesos del cambio radical de las vidas negadas. Por un lado, el tipo de camino largo y procesual (gradual para Malatesta); es decir, “construyendo [“de manera incremental”] anarquismo tangible pieza por pieza” (Colectivo AK *apud*. Apoifis, 2017: 118), que para *Rouvikonas*, me decían, no implica esperar y esperar (algún desarrollo de las cosas). Pero responden algunos de los y las insurreccionalistas del tercer posicionamiento y fuerza al interior del movimiento AAA: “viejos, que se chinguen. Estoy harto de eso. Siempre contándonos sus opiniones de una hora. En las asambleas se tropieza con la forma correcta de hacer las cosas. Que debemos seguir los métodos establecidos. Que su camino es el mejor. Mira, estoy harto de la puta muerte de esta constante conducta fariseísta. ¡No soy sólo yo tampoco [...] vamos, puedo ver los puercos [policías]!” (*apud*. Apoifis, 2017: 108-109). Más específicamente, (re) emerge una manera insurreccionalista de cambiar el mundo, en este contexto, está compuesta por redes informales de grupos de afinidad a favor de un ataque constante a los símbolos capitalistas, estatales y de consumismo. De esta manera, temporalmente es una estrategia más urgente. Concretamente una de “ofensa: no esperamos [...] atacamos”, diferenciándose de las y “los anarquistas de la corriente principal [*mainstream* como AK o *Rouvikonas*, entre otros], contentos con sus pequeñas organizaciones y espacios sociales y sus letárgicos ataques al capitalismo” (*ibíd.*: 118). En otras palabras, estamos refiriéndonos a acciones violentas que inciten la insurrección —en la historia del anarquismo la infame propaganda por el hecho—, como lo expresa un informante de Apoifis (2017: 98): “estábamos vivos. Teníamos mucho qué decir y sabíamos cómo decirlo [...] en voz alta y directamente [...]. Nos obsesionamos con ser más violentos, más agresivos y, por lo tanto, más revolucionarios. Estuvimos actuando una y otra vez, porque así es

como comienzan las revoluciones”. Justo lo que sucede en diciembre de 2008, por primera vez en Grecia me dice un insurgente; es decir, que se extienda por imitación la revuelta incitada por una minoría, por decirlo nuevamente con Hatto Shuzo, creativamente violenta.

Después de la insurrección en 2008, explican Anna y Deme (*apud.* Apoifis, 2017: 103-104), “más de lo mismo, con intensidad mayor [...] “Leche, miel, sangre y fuego [...] de asambleas y [bombas] molotovs! El mismo Apoifis, un etnógrafo que llega en Atenas a principios de 2011, encontrando con la “acción directa violenta y militante verdaderamente ritualizada” (*ibíd.*). En palabras de Kouki (2011: 178), haciendo ya más explícito tanto la permanencia como el regreso de la negación destructiva (exceso de *diname*) por parte del AAA como su propia negación y destrucción.

“Comenzamos nuevamente a dirigir toda nuestra energía en la lucha contra la policía y el Estado, volviendo a ocupar el papel de los marginados y excluidos socialmente que el sistema mismo nos ha preparado, un espacio reservado también para los extremistas y fascistas que trabajan junto al estado. Destruimos y actuamos en simetría con nuestros represores, cuando tuvimos que ir más allá del marco establecido por ellos. Seguimos proclamando la auto-organización y la descentralización como nuestros objetivos, cuando teníamos que hacerlos nuestra presuposición. Pensamos que no nos vieron, cuando ya estaban absorbiendo nuestra crítica y borroneando nuestra agencia política. Gritamos enérgicamente que estábamos en contra del sistema, cuando tuvimos que crear y reforzar relaciones no capitalistas, no jerárquicas, libres e iguales, y multiplicar nuestros espacios y prácticas sin estado. Desconfiamos de todos, cuando tuvimos que estar en solidaridad con todos”.

Reiteramos, sin abrirse hacia el otro/a no tan insurrecto o revolucionario, tanto hacia fuera como hacia el interior del movimiento AAA, sin adaptar y cambiarse de las negaciones y creaciones en relación a contexto siempre voluble, y sin ir constantemente más allá de sí mismo en sentido de Abel Paz o Kouki, sino obsesionarse con la vieja y conocida estrategia de violencia por violencia similar a *Gimnasia Revolucionaria* española, excluyendo a las y los *treintistas*, aquí a las y los de *mainstream* con sus prácticas gradualistas y letárgicas. Una guerra de clases, como comúnmente se suele escuchar en las calles griegas —diferenciándose de la lucha de clases de las y los estalinistas—, negando y destruyendo en simetría con sus opuestos, vuelta en una guerra de trincheras fácilmente ubicables, ritualizada en tanto la repetición de las acciones, definido antemano y previsible en cuanto a lo temporal, espacial, subjetivo y de saberes de la insurrección. De esta manera, sin presentar problema mayor para los mecanismos de poder estatal de captura y contención (reintegración), causándome un *flashback* de la marcha del día 30

de marzo de 2018 con las y los anarcosindicalistas de Rocinante, estudiantes y los gremios del magistrado descrito arriba, pues *ya nada es posible*.

Congelados de esta manera tanto la ola de la revuelta como la ola del movimiento AAA, como se lo suele describir,⁴⁸ rota la comunidad de la negatividad (multiplicidad de negaciones conectadas en la barricada), pero cuando “anarquía finalmente mata” (Boukalas, 2011: 281), como en los sucesos trágicos de otro Mayo (arriba de 1871 y 1937), ahora en 2010, es evidente que la negación destructiva y anti-dialéctica y *diname* (y su exceso) devienen, fugan y metamorfosean en la propia destrucción del AAA y *eksoisia*. Concretamente, el día 6 de mayo, cuando cientos de miles de personas vuelvan a tomar las calles de Atenas manifestando contra los programas de la austeridad impuestos por la *Troika*. Cuando en medio de formación común de bloques y destrucción de símbolos de dominación por parte de los llamados bloques negros, lo que se espera del movimiento AAA, se quema el banco *Marfin* y mueren atrapados en las flamas tres trabajadores, obligados por el patrón a no participar en la huelga general declarada. Y de ahí que también es cuando, como me decían, un acontecimiento lleva al movimiento AAA a una crisis de la que aún está por recuperarse, por lo que también a la última reflexión de esta tesis sobre el anarquismo y sus límites, en la que seguimos activando la historia del mismo como la crítica del presente.

Hablando de la historia, la primera reflexión y crítica es en relación a la temporalidad de la insurrección. Por principio de cuentas, recordemos que para Ego te provocho la temporalidad de la Insurrección de 2008 implicó un *puro acontecimiento Ahora* sin deuda con el pasado ni súplica al futuro, además de manera consciente separan los momentos de destrucción y creación (2010: 167) —en Bakunin a la vez en mismo movimiento—, explicable a través de la negación y ataque anti-dialécticos, irreversibles y totales. Esto durante la insurrección de 2008. No obstante, argumento que es problemático si podemos establecer un vínculo entre este tipo de razonamiento y práctica insurrectos con los sucesos posteriores a ésta. Descritos por las y los informantes de Apoifis, podemos recordar, llenos de leche, miel, sangre y fuego de los molotovs, debido a su obsesionar con agresión y la violencia por violencia con mayor urgencia posible, haciéndose pensar más revolucionarios que sus compañeros viejos y soporíferos en momento que la negatividad destructiva debía estar más despierta y dispuesto a quemar

⁴⁸ Void Network (2010: 340) lo describe de esta manera: “es como una ola. Cuando está arriba, puedes verlo en las noticias, en la televisión, en las calles, en todas partes. Cuando está abajo, no lo ves, pero lo sientes. Te encuentras con la ola porque está llegando a ti y se mueve imparable a través de las iniciativas de miles de personas diferentes”.

los símbolos de dominación y confrontar a la policía. De modo que no puede ser coincidencia que compartan con el Ego te Provoco u otros un posicionamiento similar frente al pasado, a saber, ni más ni menos que anunciar su muerte como tal: “¡a la mierda el mayo 68, combate ahora!”, a lo que añade Sofía que “Bakunin y Kropotkin están muertos, nosotros avanzamos. Creamos nuestra propia historia” (*apud.* Apoifis, 2017: 66). Y lo confirma Kornetis (2010: 177), en tanto la “resistencia de canibalización de la tradición histórica” en el movimiento AAA, sobre todo en relación al levantamiento antidictatorial y masacre de la *Politécnica* de 1973, de acuerdo con Bakunin, pues también en caso griego es considerado textualmente como materia podrido sobre lo que no volver a negar ni crear nada.

De ahí que propongo uno de los restos olvidados, sus cabos sueltos y fugitivos de nuestras certezas de pensar y llevar a cabo la emancipación, y contradicciones que muestran su falsedad, que en este caso la negación total del pasado vela, concierne al hilo teológico establecido arriba. Recordemos que lo evidenciamos desde el joven Bakunin, pasando por Stirner su más audaz negador, pero para Landauer reproductor (ego como crítica trascendente descuidando fuerzas contextualmente específicas), aun pensando en Dios como la fuerza insurrecta que abra espacio y tiempo para algo totalmente diferente y nuevo. Esto que, poco después en su dialéctica destructiva preservó (sin querer), que demostramos a partir de su afinidad con al pensamiento judío y la palabra *Tikkun*: el camino al fin de todas las cosas, es también un camino al comienzo, abierto por la fuerza de negación catastrófica con arrancamiento colosal, es decir, una destrucción total del orden presente para abrir el camino a una redención mesiánica.

Por si fuera poco, añadamos a esto el anhelo y nostalgia que los y las insurgentes sienten en relación a la insurrección de 2008, que percibo durante el trabajo de campo, así como la esperanza de su segunda llegada presente en las reflexiones, que hacen que no estamos lejos de su reificación mitificante. En cuanto al anhelo, nostalgia y esperanza de nuevas posibilidades salvajes, para Hara Kouki (*ibíd.*: 179) “queda de todo un recuerdo, una posibilidad para el futuro, de descubrir formas de implicar, desconcertar y ser parte de un todo; no poner en palabras, no encajar en palabras, formas de elegir el margen y actuar en el centro, no de catequizar u ofrecer un paradigma, sino de (re) abrir el área de posibilidades eternamente abierta y viviente, ser igual y sentirse libre”. Sobre su segunda llegada, lo expresa Void Network, cuando afirma que “nosotros estamos aquí esperando” de la insurrección que “continúa viajando en espacio y tiempo” (2010: 336). Esperando que vuelva a las calles, si me permiten seguir (im) poniendo la cara tanto a su tormento de *eksoisia* como la esperanza de emancipación (sin clara diferencia), con ellos y toda claridad Bakunin, en tanto “espíritu activo de negación, el fuego del cambio radical, la esperanza de un levantamiento social general” (Sagris *apud.* Void Network, 2010: 361).

No sólo es la presencia de Bakunin, que en lugar de argumentar a favor de un *puro acontecimiento Ahora* nos regresa a los comienzos de esta historia y crítica del anarquismo; sino que, Rhodakanaty —y la revista la *Comuna* y Bosteels lo confirmó—, antes en México esperando el segundo y universal advenimiento del pájaro *Fénix* de la Comuna de París, para cantarle el himno de la muerte purificador y devorador de la tiranía de la dominación. Tanto aquí como allá, ya sea la insurrección de 2008 o Comuna de París, se los piensan como geográficamente expansivos y capaces de levantar una y otra vez de sus propias cenizas, sobre las cuales volver a construir para las formas de vida que vivir, la propia historia que crear. Para Lynteris (2011: 213), de esta manera, la acción directa de las y los insurgentes después de la insurrección de 2008 es “cegado por los rituales de invocar el regreso del evento-Dios por medio de actos cada vez más grotescos y violentos”. Asimismo tiene razón Trocchi (2011: 326), aunque insista en la destrucción de la identidad anarquista por completo (sin importar si fija, estable e impuesta o autoafirmada, viva, fluida, y responsiva a contexto), en el momento de estallar una insurrección como la de 2008 —nos parece una exageración reproductora de ahistoricidad contra la que hemos argumentado aquí— que “la insurrección futura en Grecia debe ir más allá de los límites de 2008: en lugar de simplemente destruir escaparates en algún tipo de apocalipsis ardiente, la insurrección señala la difícil transición a una nueva forma de vida más allá del capitalismo y el estado”. Estamos muy lejos de *Tikkun* de recordar, restaurar y renovar; adaptar y cambiar en relación al contexto igualmente voluble; reflexionar sobre el anarquismo e insurrección, su pasado y sus límites; reavivarlos e ir siempre ir más allá.

Otro de los restos olvidados, sus cabos sueltos y más contradicciones —si uno quiere, en lo más concreto hablaríamos de los restos mortales y excesos de poder destructivos de vidas, pues seguimos reflexionando sobre los trabajadores de banco *Marfin*, si es que las llamas destructivas del mismo, de los cuerpos, así como del movimiento AAA dejarán algunos—, tiene que ver con subjetividad de la insurrección. Además de reafirmar la separación de Ego te Provoco de los momentos de destrucción y de creación, la advertencia de Void Network (2010: 345) de “la separación entre el insurreccionalismo y la creación de alternativas [...] la transformación de la insurrección en una nueva identidad o estilo de vida” se hace realidad. El problema que nos concierne es que además de destruir apocalípticamente en sincronía con su opuesto (fuerzas de dominación), aparentemente sin preservar nada ni implicar su propia negación ni fin alguno, el *acontecimiento Ahora* en su libertad y pureza frente al pasado, parece que esta subjetividad es igualmente pura y libre en relación a las condiciones de dominación capitalista. Es decir, la identidad insurreccionalista, fija y autocontenida en cuestión y nuevamente en clara simetría

con su opuesto (arriba en sentido de la destrucción), explica Boukalas (2011: 283), haciendo referencia de la *Autonomía* italiana como su fuente, “clasifica clases de personas según su posición relevante en el marco de la configuración contemporánea de las relaciones de producción capitalistas”. Aunque cabe decir que la historia de anarquismo está repleta de desafíos, advertencias y debates afines en torno al poder clasificante y excluyente de amigos y enemigos de clase u otras (cfr. Bayer, 2009; Makhno, Malatesta y Landauer anteriormente). En otras palabras, emerge una subjetividad pura y libre de dichas relaciones de dominación y las contradicciones que implican, que, salvaguardando la autonomía del sujeto revolucionario, termina excluyendo “todas las demás clases y fuerzas sociales se consideran integrales al sistema... para que no sea corrompido y no cooptado por el capitalismo, y por lo tanto retiene y avanza su potencial revolucionario” (*ibíd.*). Más específicamente, para Boukalas (*ibíd.*: 283), en la mayoría de los relatos anarquistas posteriores a la rebelión de 2008 resaltan tres aspectos:

“[...] a) estas diferencias fueron elevadas al estado de categorías ontológicas, en que las posiciones de los sujetos son fijas, no hay posibilidad de que se crucen y/o se superpongan, no hay espacio para las reversiones; b) el poder para hacer esta categorización está reservado exclusivamente para los ‘insurgentes’ y con ello la capacidad de llamar subjetividades y atribuirles cualidades (fijas), independientemente de su autopercepción o potencialidad; y c) el empleo de la ‘violencia revolucionaria’ se convirtió, con tiempo y gracia, en el único criterio que informa esta clasificación. En el momento crucial en que una apertura histórica estaba al alcance, Anarquía se cerró para fortalecer su pureza”.

Siguiendo con Boukalas (2011: 286) esto trae consigo una consecuencia doble: por un lado, deja a la “Anarquía boquiabierta ante la realidad de los dueños de tiendas y los taxistas destrozando bancos en las marchas de diciembre [2008]”; es decir, el arriba mencionado desborde de la propia normalidad del movimiento AAA. Por el otro lado, y mucho más oscuro de las cosas, “ignora las contradicciones internas, las dinámicas y los choques que resultan de la colocación de cada subjetividad en la estructura capitalista; ignora la diferenciación interna y la lucha dentro de cada subjetividad” (*ibíd.*). Como consecuencia, así como el propagandista por el hecho de las bombas no con pocos daños colaterales, y asesino (se cree) incluso de uno de sus propios (ex) compañeros anarquistas que rechazaron su estrategia (Emilio López Arango), Severino Di Giovanni (1901-1931) en la Argentina vuelta fascista a principios del siglo XX, considerando a su manera en que personifica la dominación, la clase media como “la gran masa carente de espíritu crítico para penetrar en las bajas pasiones que impulsan los acontecimientos” (*apud.* Bayer, 2009: 257), por lo que cómplice con el *status quo* de dominación; aquí en Grecia cien

años después, continua Boukalas (2011: 286), “el enemigo no son únicamente las entidades abstractas del estado y el capital, sino que está ubicado en la sociedad, especialmente en las clases medias ‘neo-rich’”, en el peor de los casos, “en una vena similar, los trabajadores muertos del banco Marfin son bautizados post mortem ‘ejecutivos bancarios’”.

En fin, las y los que realmente corren el peligro de devenir cómplices con el *status quo* dominante, que nos impone conceptos que aceptamos como la falsa libertad y dignidad pero que nombran las identidades y roles sociales de clase u otras como la mujer en caso de las Mujeres Libres, son de esta manera más bien Di Giovanni, las y los insurreccionalistas griegos en cuestión, o Emma Goldman con su subjetividad eternamente creativa que baila la danza de la insurrección personal y colectiva contra la dominación hasta la muerte (*cfr.* Rosedale, 2015). Reiteramos, es debido a este tipo de subjetividad actuando en sintonía con la dominación, ejerciendo poder que clasifica y excluye, libre de contradicciones del pasado y presente que la habitan y que habita, que descuida y reproduce, es decir, su modo de negación y destrucción ha permanecido en las barricadas o las insurrecciones del presente, así como posiblemente regresa en las que vienen en el futuro, como su propio tormento.

Ni la posición de Izquierda y partidista en busca de síntesis de las fuerzas diferentes y opuestas ni la bakuniniana de catástrofe revolucionaria de nuevo comienzo prometido; terminare con un breve homenaje a los y las anarcosindicalistas de Rocinante. Abierta y pluralista, es uno de esos herreros que en un posicionamiento contradictorio perforan agujeros en el terreno de fuego del Estado y el capital. Sin idealización de la insurrección ni espera de su segunda llegada, sino que negar y crear de manera auto-organizada en y desde los lugares de trabajo y los vecindarios. Inesperado para un investigador, impensable para la mayoría de los otros u otras del AAA, es decir, es predestinado al olvido, pero permanece, está vivo y excede. Descentra los centros del movimiento AAA de negación y creación, por lo que tanto *Exarcheia*, así como las ocupas aisladas. Aunque, cabe aclarar, en momento de redacción de esta tesis en 2019, ante la reacción del gobierno de la *Nueva Democracia* (y proceso lento de gentrificación), y la correspondiente desterritorialización de fuerzas de dicha comunidad de negatividad, como dicen las y los de *Rouvikonas*: “un centro excesivo de negación no es un fin en sí mismo”. En otras palabras, en su desplegar una estrategia antes señalada de miles comienzos descentralizados, para Rocinante cada lugar de trabajo, entendido como un espacio potencialmente ocupado y auto-organizado, o vecindario, así como las calles y plazas, siendo los puntos de disputa en su formación propia en expansión sin centro de poder ni subjetivamente ni de la historia.

Como vimos en la ocupación del *Hotel City Plaza*, el sindicalismo anarquista, tal como se lo lleva a cabo diariamente en Atenas, va siguiendo también a la reestructuración neoliberal del capital. En este sentido, no es casual que su lucha devenga expansiva también en relación a la subjetividad: la clase obrera clasificada, trabajadora doméstica, desempleado, estudiante, migrante o refugiado en busca de mejores de vida, pero siempre teniendo presente devenir ese más que nos dice la dominación y sus conceptos que nombran roles sociales y convivencias. Es decir, más que desde pensar y clasificar del investigador/a y sus representaciones ideales que imponen sobre las vidas negadas en rebeldía, para Rocinante y su posición de *vida real* y necesariamente de la multiplicidad, tiene que ser la gente misma, por sí misma y mediante sus modos de organización con los que Rocinante solidariza, a partir de su experiencia particular de dominación y emancipación, la gente decide si se hace un ser de clase o éste y ese más y excede, o que vaya en contra de la clase como tal y devenga algo totalmente diferente y nuevo.

De esta manera, en lugar de un cierre y congelamiento del anarquismo que finalmente mató, la experiencia vivida mía en la cotidianeidad rebelde de Rocinante apunta más bien hacia una nueva apertura, recreación y reavivación del anarquismo, al observarlo tanto en adaptación como en aquel empuje contra y más allá de sus límites y exclusiones; ya sea hacia el interior del movimiento AAA o hacia el otro u otra, por ejemplo refugiado o refugiada no suficientemente anarquista, anarquistas no suficientemente violentos o trabajadores matables. Para mencionar algunos de sus acciones directas, van desde las vidas y con la gente, desde el bloque negro y rojo, ocupación temporal y recuperación, luchando por la reproducción de la vida, lo común y lo público, y por las estructuras y organizaciones creadas por las y los oprimidos. Todo esto, además de las prácticas existentes y más tradicionales del sindicalismo anarquista que han decidido preservar: forma-sindicato como la escuela de lucha, la lucha por los derechos de los trabajadores, así como la huelga general activa, permanente o de emergencia con la que Rocinante sueña. Durante el trabajo de campo, el Rocinante ya no participaba en el *Hotel City Plaza*, donde aún subsistían las relaciones revolucionarias, ya que había muchas otras cosas que hacer en las calles de Atenas y en otras partes de Grecia; por ejemplo, la huelga de hambre de las y los refugiados en plaza *Syntagma* a la que acompañaron.

4.3 Conclusiones

En este último capítulo hemos visto al anarquismo aventado en la última insurrección de esta tesis. Observamos la manera en que organiza la anarquía de la multiplicidad inesperada de fuerzas que niegan,

destruyen y crean, sus propias y en relación a otras. Examinamos el posicionamiento de las y los insurgentes frente a la dominación y emancipación, mejor descrita como una ataque total anti-dialéctica, así como sus entendimientos de poder, y el tormento que nuevamente permaneció o regresó como su propia negación y destrucción, sobre todo en el caso de la muerte de los tres trabajadores de banco *Marfin* en 2010. Con lo cual, una vez más encontramos anarquismo en una reflexión crítica, por lo que empujado en contra y más allá de sus límites. Para esto, volvimos a activar el pasado como crítica y potencia en el presente, que nos llevó a confirmar el argumento incómodo de que tanto la historia de la insurrección como del anarquismo están atravesados por un hilo teológico. En este sentido, la insurrección de 2008, más que un *puro acontecimiento ahora*, la develación de aquel hilo nos regresó hasta uno de los comienzos del anarquismo, en que Bakunin planteó la negación como apocalipsis ardiente de todo lo que nos domina. Subjetivamente hablando, la identidad insurreccionalista, testificamos, es libre de contradicciones que habitamos y nos habitan, pero que en realidad está atormentada por los restos y excesos de poder, actuando nuevamente en simetría con la dominación. Finalmente, aunque arriesgándonos por crear puentes entre tiempos y contextos tan lejanos entre sí, la historia y crítica de larga duración de la insurrección, puede desestabilizar algunas de las certezas de la insurrección entendida como emancipación, sobre todo al sugerir que exista un concepto que pueda captarla, además de su aceptación *cuasi* sagrada. Terminé con un homenaje a las y los anarcosindicalistas de Rocinante, que, según mi partición observante de sus acciones directas y modos de organización, eran menos susceptible de caer en los peligros que implican tanto los posicionamientos extremos que hemos expuesto durante el trascurso de esta tesis —la Izquierda y el bakuniniano—, así como la idealización u olvido del pasado.

Reflexiones finales

La propuesta a esta reflexión final es dar algunas pautas para una posible teoría anarquista del poder; reiteramos, que a nuestro parecer las ya narradas aventuras de las y los anarquistas con el poder y contra la dominación, las reflexiones posteriores y críticas a éstas la han posibilitado. Es decir, siguiendo el camino establecido por el método de exposición encontrado en Proudhon y confirmado por Foucault, hemos hecho un estudio sobre el anarquismo y el poder a partir de prácticas relacionadas con el poder e insurrecciones y las fuerzas contextualmente específicas que las componen y disputan; desde las vidas, subjetividades y saberes, tanto de las y los anarquistas como de los otros u otras, en la multiplicidad de espacios y diferentes entendimientos de la temporalidad de la transformación radical de las vidas y relaciones negadas por la dominación. En el caso de Proudhon, cuya ausencia, así como de las luchas anarquistas u otras atestiguamos en la literatura reciente, más que una escuela de pensamiento que haya dado origen a sus planteamientos, fue su observación participante de prácticas revolucionarias obreras y artesanas en las calles de Lyon y París. Sus formas de organización federadas y descentralizantes de poder, sus asociaciones libres y redes de apoyo mutuo brotando desde abajo y fértilmente inesperadas, basándose en la reciprocidad de fuerzas de negación y creación en conexión más o menos temporal. Es decir, la anarquía positiva (en lugar de caos y violencia sin sentido) de fuerzas autónomas y diferentes pero interrelacionadas, la subjetividad artista y obrera y sus saberes correspondientes a dichas prácticas y luchas prefigurativas de otro mundo contra la dominación capitalista que les robaba su tiempo y vidas.

Teorizando más sobre esta observación participante de la anarquía —implicando tanto negación como multiplicidad—, no fue coincidencia que Proudhon llegara a romper con la versión hegeliana y de la Izquierda de la dialéctica basada en la síntesis, que también para los anarcosindicalistas franceses de principios del siglo XX, así como la insurgencia griega en el capítulo pasado —con diferentes énfasis—, implicaba imponerles a la multiplicidad de las fuerzas de la negatividad y creatividad la resolución de sus diferencias tanto al interior de las luchas como en relación con su opuesto, además de reconciliarse con e identificarse a partir de éste, así como determinar su propia negación y fin. Para que emerja una nueva condición en la que todo encuentre su lugar, reiteramos, en lugar de su afirmación profusa, explosiva, abierta y pluralista. En el caso de Proudhon, esto lo llevó a plantear una dialéctica alternativa que informara su simultánea teorización de poder. Junto a Bakunin (y Stirner, entre otros), el anarquismo sugiere una posibilidad de un pensamiento dialéctico de la multiplicidad: sus posicionamientos frente a la dominación (y sus formas), así como la posibilidad de emancipación en diferentes intensidades y en momentos históricos diversos, y que celebra la diversidad irreducible de fuerzas y exceso vivencial y

perceptual, y que, aunque tome o supere momentos y formas sociales previos rescatando y preservando lo que nos puede ser útil para una nueva afirmación, es ausente de garantías de resolución de todas las contradicciones, rechaza el momento final que sintetiza en una unidad final la multiplicidad concluyendo de tal manera procesos abiertos, ya sean de dominación o emancipación.

La primera pauta para una posible teoría anarquista del poder consiste en la multiplicidad de fuerzas en relación y conexión en un taller, lugar de trabajo, cooperativa, fábrica recuperada o espacio ocupado, calle o plaza y sus barricadas, lo que para Proudhon expresó un poder que por su parte testificó su vida, y a fin de cuentas definió el poder como tal. No obstante, antes de saber de estos espacios, lugares, subjetividades emergentes, sus procesos organizativos y de producción de conocimientos; es decir, antes de que hablemos del poder y sus formas, y sobre todo su solidez o estabilidad, tanto Proudhon como Foucault enfatizaron la primacía de la fluidez del poder. Para Proudhon, la fuerza era captable sólo a través de sus manifestaciones como expresión de una relación, que implica fuerza y viceversa, éstas y el poder como su resultante, siendo tanto inmanentes como constitutivas y que potencialmente destituyan toda fenomenalidad, ya sea de forma-ocupa o sindicato, insurrección o dominación. En este sentido, no fue coincidencia que Proudhon, además de interesarse por las estructuras y mecanismos macrosociales y bio-políticos, que mediante la producción de conocimientos y verdades objetivas busquen gestionar y regular nuestras vidas, también dirigiera nuestra mirada hacia fuerzas y razones —las primeras produciendo y movilizand o a las últimas— ordinarias que sostienen o de que las grandes formaciones históricas son efectos, anticipando el postulado foucaultiano de ascendencia del poder. Es decir, estas grandes formaciones históricas que anteriormente se había pensado como fuentes privilegiadas de poder, además de que éste se había pensado de manera errónea únicamente represivo y que inhibe; en lugar de relacional, productivo de cosas, y que posibilita e incita placeres, formas de saber y discursos. Asimismo, resultó ser de suma importancia darse cuenta de cómo las relaciones de fuerza ordinarias no sólo sostienen y componen grandes formaciones históricas, ya sean Estado, dinero, sindicato o Revolución, sino que las agitan molecularmente o de manera utópica, y que en realidad son procesos de formación, que en su conjunto hacen que su estabilidad o fijación sean únicamente aparentes.

Siguiendo con el tema del poder, sus formas y solidez propuesta por Proudhon y potenciado con Foucault y Deleuze, busquemos y encontremos una explicación para el constante peligro de que las insurrecciones, los modos anarquistas de organización de las negaciones y los saberes involucrados devengan en formas estables y terminales, que den al poder la posibilidad de reproducirse como dominación. En lo concreto de las luchas anarquistas, fueron los Quijotes de Ideal quienes de manera

más lúcida plantearon prácticamente y contra su propia Revolución por congelar, este desafío y problema con el poder (y saber). Es decir, tan pronto que las y los revolucionarios españoles, y por qué no los y las insurrectos de la Comuna de París, quisieron canalizar y darle su forma o topía propias a sus negaciones y creaciones disolventes de poder y sus centros, sucedió la integración por actualización de tales y cuales relaciones de fuerza en forma o topía más o menos estables o terminales de poder político. En París de 1871 en el fetichismo gubernamental centralizando el poder en *Hôtel-de-Ville*, en lugar de afirmar en las barricadas su negación e imponentia y correspondiente disolución radical, haciendo de su organización y de la decisión de las actividades humanas un asunto de todas y todos; en Barcelona en la forma de gobierno de *Generalidad*, capturando, domesticando y llevando hacia su interior las fuerzas callejeras e insurrectas aún fluidas o auto-organizadas y assembleístas tipo red o rizoma, reforzando y maximando la propia existencia como el imperio y poder orgánico del *Uno*.

De la misma manera en otras geografías. Una subjetividad jinete, como un barco que navega huracanes con su poder vortical de Makhnovshchina en fuga del aparato de captura e integración bolchevique en Ucrania, así como en España el río salido de madre, en Atenas la ola de movimiento AAA, apareciendo y desapareciendo, que arrasen e invaden todo lo que encuentran a su paso; erosionando espacio o poder estriados de jerarquías en más lisos y fluidos de indeterminación, sin nada que los detenga en su destrucción de todo lo que se le oponía. En otras palabras, fuerzas insurrectas de la negatividad y creatividad tan extrañas para las imaginaciones dominantes —liberales, monarcas y comunistas autoritarios—, moleculares, difusas y difícilmente previstas y localizables en momentos cuando todo parecía ser nuevamente posible, y así siempre era por corto que haya sido su vida. Pero que de repente las cosas volvieron a ser percibidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, clasificadas y sabidas, tanto de manera propia, anarquista y no estable, como la manera en que la vieja normalidad de dominación lo había dictado. Es decir, lo infinitesimal, fluido, evanescente, fugitivo y atormentador del sistema de dominación y la única representación y régimen de verdad objetiva de la realidad, en constante peligro de, y tantas veces sucedió, devenir y canalizar en aquellas formas o topías estables y terminales que fijen la materia-sujeto que lucha, finalicen funciones como nuestro hacer y desear, y objetiven la verdad haciendo de ella y de la crítica un monopolio de unos cuantos que nos pretenden representar, lo que en conjunto da al poder el medio para reproducirse, reforzar su propia vida y dominar.

En cuanto a la segunda pauta para una posible teoría anarquista del poder que no descuide las luchas ni Proudhon, fueron las Mujeres Libres quienes con mayor claridad preguntaron de manera práctica y teorizaron sobre el poder como celda eléctrica o polo de lucha de una diversidad de tendencias

opuestas. Fue durante otro momento más cuando todo era posible, el mundo en sus manos y las cosas bajo su autodeterminación y afirmación de lo múltiple de fuerzas y energías creativas con salida para todos los lados y gustos. Frente a lo que hoy llamaríamos política de reconocimiento, así como contra el anhelo dialéctico por las cualidades o propiedades perdidas, las Mujeres Libres, por su propia iniciativa y organización autónoma pero interrelacionada con y en contra de la CNT, optaron por desarrollar su propia potencia. Más específicamente, lejos de su sentido en el polo extremo de la celda eléctrica que domina, hablaron de un sentimiento de poder, masivo también posteriormente en las calles de Atenas, en los espacios y tiempos propios y liberados por las Mujeres Libres, un sentimiento muy especial y precioso de poder, en tanto posibilidad de que realmente pudieron hacer algo juntas.

Tal oposición continúa observada por Proudhon entre principios indestructibles de libertad y autoridad, o entre el poder de influencias y en mutualidad y dominación, como polos extremos de la misma lucha entre las tendencias del poder, nos llevó también a argumentar, por un lado, que la dominación nunca puede ser total. Por el otro, ya sea que nos situemos entre los extremos moviendo, poder y dominación fugando de nuestras manos y certezas teóricas y prácticas, constantemente hacia los extremos; los dos polos torciendo el uno hacia el otro, o alternativamente, la metamorfosis o exceso de uno de los polos en otro; en todos estos casos, el poder es tanto constante, o bien la condición del movimiento del anarquismo como tal, como sin una clara y concisa diferenciación entre los extremos. Y en este sentido era importante aclarar con Malatesta la confusión tan común y decir que arremeter o abolir la autoridad o el gobierno no significaba destruir el poder en tanto las fuerzas individuales o colectivas en relación que habitan la sociedad y las luchas, ni la influencia que los hombres y mujeres ejercen sobre los demás, sino desbordar el monopolio y concentración de la fuerza y la influencia; es decir, aquellas formas o modos de organización estables y terminales. Aunque, en este momento cabe recordar también a Bakunin, tanto en relación a sus reflexiones tempranas y neohegelianas en Berlín, como posteriores. Es decir, y aun así encontramos su aceptación plenamente foucaultiana del poder como inmanencia, aunque bestial, multiplicidad de afectos o influencias y formas del poder como la autoridad del zapatero no necesariamente dominante —solucionada la cuestión tipo metonímica en representación de Bakunin—, resaltó su dialéctica destructiva que también vimos en acción durante la Comuna de París (u otras insurrecciones), en tanto o bien Comuna o bien Estado, dependiente de aquel contexto cultural y rebelde particular. Es que el demonio del poder, si bien pudiera tener cabida en las barricadas como emancipación, lo llevó a la apuesta correspondiente a su dialectica y más arriesgada de abolición

apocalíptica del polo extremo de autoritarismo que domina, abriendo la posibilidad de pensar y anticipar formas de vida sin dominación.

Además, quiero recuperar tres tendencias del poder para complementar esta segunda pauta para una teoría anarquista. En primer lugar, situándonos entre los polos extremos de la celda eléctrica del poder, la inquietante presencia de poder al interior de los espacios ocupados y sus colectivos, así como las insurrecciones populares y las revoluciones contra las que muchas veces aquí se han luchado, nos hizo sugerir una manifestación y ejercicio adicional del poder que desestabiliza el dualismo entre poder hacer y poder sobre. El poder-con o compañerismo planteado por Reclus y las Mujeres Libres, pero ahora ejercido de manera abusiva y desigual, además de otras de sus dinámicas y concentraciones problemáticas. En segundo lugar, la potencia destituyente anticipada por Stirner que suspende la operación del poder dominante. Ya sea una insurrección y *diname* de *never being*, no hacer o trabajar ajenos, o un éxodo que también Landauer planteó desde el terreno de fuego de la dominación capitalista cada vez mayor y sus reificaciones que se han vuelto más importantes que sus creadores, esta tendencia implica privarle a la dominación de su alimento de cual depende. Es decir, hacer desaparecer su poder y la verdad aparentes como polvo en el viento porque nadie ya los abrazaba ni defendía. Por último, tendencia nietzscheana, aunque Proudhon haya afinado el poder con la vitalidad de sus formas nunca finales, que enfatiza la capacidad o potencia generativa y expansiva. Tanto en España como Atenas, un poder creado al interior de un vecindario, espacio ocupado o fábrica recuperada por una colectividad de fuerzas en conexión, en espera que expande hacia afuera y para las luchas. Para Kropotkin, es más, una superabundancia de vida, desbordante tanto de categorías y anarquismos cerrados en México, como de energía, que como planta que no puede evitar florecer demanda su ejercicio. Así entendido el poder, decíamos, claramente sobrepasa sus expresiones o dominios concretos y humanos, a la vez que está inmanente a los mismos. Es afín a la vida misma, pues ambos implican movimiento, devenir más que *ser* esto o aquello otro, y una capacidad creativa de transformación. Lo que hizo de Goldman en su baile en la danza de la insurrección hasta la muerte tan peligrosa para la Autoridad de su tiempo.

La tercera pauta para una teoría anarquista de poder concierne a los tormentos que el poder presentó tanto al sistema de dominación como a las luchas por la emancipación. Más específicamente, se trata del resultado fértil que ha posibilitado el hecho de darle el doble sentido al resto o exceso de vida, poder y contingencia, particularidad y alteridad complementaria, que el lente dialéctico develó tanto en procesos abiertos de negación, destrucción y creación, así como dominación. Por un lado, y en relación a la emancipación, se trataban de reflexiones de las y los anarquistas sobre lo que la dominación

no logró encerrar por completo, de la infinidad de posibilidades que este sistema de dominación ignora, saquea, suprime y niega; de las fuerzas potenciales y su profusión que lo han atormentado por el hecho de que es simplemente una posibilidad entre una infinidad de otras. Aunque lo mismo podríamos decir sobre anarquismo en peligro constante de negar su anarquía (autonegación y multiplicidad) que conlleva, o las Revoluciones en relación de sus insurrecciones desbordantes de las primeras al congelarse. De todos modos, abierta de tal manera la posibilidad de crítica y emancipación, por el otro lado, debido a los desafíos que las y los anarquistas siempre tuvieron y aún hoy siguen teniendo con el poder al proponer su negación como dominación, es de tomar en serio, y los anarquistas lo vigilaron, los restos olvidados y excesos de poder, que en el mejor de los casos y sus formas atormentan a la dominación, aquí, de una manera u otra siempre han permanecido o regresado para atormentar a las y los anarquistas en sus luchas. Tormentos, sus cabos sueltos fugitivos de nuestras certezas teóricas y prácticas, y más contradicciones que muestran su falsedad; por ejemplo, negar y destruir en simetrías con nuestros opuestos o personificar la dominación como en el caso del banco *Marfin*; que vuelve a despertar en nosotros, en nuestras actitudes, sentimientos, cuerpos y vidas en la barricada más negatividad y creatividad radical. Por eso, no es coincidencia que las y los anarquistas se hayan interesado tanto, desde el inicio y Proudhon hasta el fin de esta tesis, de las relaciones y mecanismos que pueden inhibir dicho tormento del resto olvidado o exceso de poder ejercido como nuestra propia negación y destrucción.

Hablando propiamente de la dominación, cabe resaltar una vez más la experiencia de las Mujeres Libres, como decíamos, debido a sus afinidades, inspiraciones y anticipaciones prácticas y teóricas, para reafirmar la posibilidad de establecer una línea de indagación que va desde Proudhon, pasando por Stirner y Deleuze, hasta el fin de este escrito al cual ya nos estamos acercando. En primer lugar, al insistir como nadie de manera stirneriana que el concepto de mujer o proletariado (materias fijas), que para ellas nombraban relaciones y convivencias que el orden dominante tomó por sentado y sagrado, pero que confunde y no coincide con la propia autoafirmación de las Mujeres Libres de mujer, es decir, devenir más que nacer, gestar, trabajar, y morir (funciones formalizadas). En segundo lugar, y de acuerdo con Proudhon y su idea de totalidad y carácter sistemática de dominación, aunque de manera más destructiva contra Proudhon y su patriarcado, resaltó el hecho que las Mujeres Libres pusieran atención en la interrelación y mutuo refuerzo entre las formas irreducibles de dominación económica, cultural y sexual, sin que una forma asuma un lugar privilegiado y reproduzca hegemonía al interior y nuevo centro para las luchas y la historia. Por consiguiente, simultáneamente enfocar y atacar tanto la multiplicidad de éstas, así como las relaciones de fuerza cristalizadas y los puntos equivalentes que componen la red de

poder. Asimismo, apuntar a la vez en dimensiones micro como macro del poder, en sus ascendencias y sus descendencias, pues en el tejido social entero donde en su caso, recordemos, el poder de compañerismo estaba ejercido de manera abusiva, sus compañeros y miembros de familia patriarcal y represivos siendo algunos de los vehículos de poder que las llevaban de un punto a otro sin agujero ni grieta en horizonte de posibilidades. En otras palabras, las Mujeres Libres rechazaron las líneas rectas, ideas fijas y certezas de sus compañeros con árbol sembrado en su cabeza, pensar y cambiar el mundo, para dichas mujeres llegando a presentar las fuerzas reactivas que separaba a ellas de lo que podían, al hacerlas esperar y esperar que la dialectica del imperio de lo *Uno* y drama único de sus compañeros de lucha resuelva las contradicciones y el antagonismo más fundamental de la lucha anticapitalista. La línea de fuga se había roto, la emancipación metamorfoseado en su dominación, despertando nueva negatividad y más radical.

En resumen, lo expuesto anteriormente, resultante de las aventuras con el poder y contra la dominación de las y los anarquistas u otros, y las reflexiones y críticas correspondientes a éstas, confirman el argumento general de esta tesis: el anarquismo es más potente en su teorización proudhoniana del poder. Sus tres pautas son: 1) el postulado de multiplicidad y forma, posibilitando la observación de relaciones de fuerzas hasta más infinitesimales, así como los puntos de poder que atravesamos, como formas en relación y mutuo refuerzo que componen la totalidad abierta de la dominación. Y ver los procesos peligrosos de actualización por integración de la misma multiplicidad de las relaciones de fuerza y de saberes en formas aparentemente estables que den al poder el medio para reproducir y dominar; 2) el postulado de celda eléctrica o polo de disputa de tendencias de poder. Por ejemplo, el huracán de poder destituyente frente a poder orgánico; amor y veneno, u otras tendencias afines a la vida y sus enseñanzas, pero también el poder del compañerismo ejercido de manera abusiva en espacios y tiempos que pensamos haber liberado. El poder en este sentido lo entendimos como constante, ya sea situándonos entre los polos extremos en movimiento constante hacia uno y otro, o estos torciendo uno hacia otro, o metamorfosis y exceso, sin clara diferenciación; 3) el postulado de tormento en doble sentido: tanto para abrir la posibilidad de la crítica y de la emancipación, en la medida en que la dominación no puede ser total, como vigilar eternamente el poder, que aquí cuando las y los anarquistas de esta tesis en sus experimentos para crear espacios, tiempos y relaciones emancipatorios han creído haber restringido o minimizado, permanece, regresa o excede como su propio tormento, por ejemplo: las catástrofes del pasado reproducidos en las barricadas de hoy.

Bibliografía

- Ackelsberg, M. (2006). *Mujeres Libres: el anarquismo y la lucha por la emancipación de las mujeres*, Barcelona: Virus Editorial
- Adams, M. S. (2011). 'Kropotkin: evolution, revolutionary change and the end of history' en *Anarchist Studies* 19.1, pp. 56-8.
- _____ (2016) 'Posibilidades para una historia anarquista: repensando el canon y escribiendo historia' en *Revista Erosión* No. 6, año IV, 2016, pp. 1-33.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos.
- Anderson, B. (2013). *The age of globalization: anarchists and the anticolonial imagination*, London: Verso.
- Antliff, A. (2011). 'Anarchy, power and post-structuralism' en Rousselle, D. & Evren, S. (2011), (eds) *Post-anarchism: a reader*, London: Pluto Press, pp. 160-67.
- Apoifis, N. (2017). *Anarchy in Athens. An ethnography of militancy, emotions and Violence*, Manchester: Manchester University Press.
- Archinov, A. (2008). *Historia del Movimiento Makhnovista: 1918-1921*, Buenos Aires: Tupac Ediciones/La Malatesta.
- Bakunin, M. (2005a). *Dios y Estado*, Santiago de Chile: Instituto de Estudios Anarquistas.
- _____ (2005b). *Statism and anarchy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2015). *Escritos de filosofía política*, Compilación de G. P. Maximoff, Biblioteca anarquista Anti-Copyright.
- Barclay, H. (2008). 'El poder: una visión antropológica' en Roca Martínez, B. (eds.). *Anarquismo y antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*, Madrid: La Malatesta Editorial, pp. 43-54.
- Barnett, D. C. (2006). *The Primacy of resistance: Anarchism, Foucault, and the art of not being governed*, Tesis de Doctorado, Graduate program in theory and criticism, University of Western Ontario.
- Bayer, O. (2009). *Severino Di Giovanni. El idealista de la violencia*, Coyhaique: Sombraysén Editores.
- Bertalan, H. (2011). 'When theories meet: Emma Goldman and 'post-anarchism'' en Rousselle, D. & Evren, S. (2011). (eds.). *Post-anarchism: a reader*, London: Pluto Press, pp. 208-230.
- Blaser, M. & de la Cadena, M. (2009). 'Introduction', *World anthropology newtwork*, Electronic Journal, N° 4 January, pp. 3-9.
- Bookchin, M. (1994). *To remember Spain: The anarchist and syndicalist revolution of 1936*, San Francisco: AK Press.
- Bosteels, B. (2014). "The Mexican Commune" en *Communism in the 21st Century*, Vol. 2 (eds.) Brincat, S., Santa Barbara: Praeger, pp. 161-89.
- Boukalas, C. (2011). "No one is revolutionary until revolution! A long, hard reflection on Athenian anarchy through the prism of burning bank" en Vradis, A. & Dalakoglou, D. (2011). (eds.) *Revolt and crisis in Greece: between a present yet to pass and future still to come*, Oakland: AK Press & Occupied London, pp. 279-297.
- Cappelletti, A. (1990). *El anarquismo en América Latina*, Biblioteca Ayacucho.
- Clark, J. P. (1984). *The Anarchist moment*, Montreal: Black Rose Books.
- _____ (2013). *The impossible community: realizing communitarian anarchism*, New York: Bloomsbury.
- Cleyre, V. (2005). [1893]. 'In Defense of Emma Goldman and the Right of Expropriation' en Presley, S & Sartwell, C. *Exquisite Rebel. The essays of Voltarine de Cleyre. Feminist, anarchist, genius*, Albany: State University of New York Press, pp. 149-157.

- Colson, D. (2004). "Nietzsche and the libertarian workers movement" en Moore, T. (eds.) *I am not man, I am dynamite! Friedrich Nietzsche and the anarchist tradition*, Brooklyn: Autonomedia, pp. 12-26.
- _____. (2007). "Anarchist readings of Spinoza" en *Journal of French Philosophy*, Volumen 17, N° 2, Otoño 2007, pp. 90-129.
- _____. (2019). *A little philosophical lexicon of anarchism from Proudhon to Deleuze*, Colchester: Minor Compositions.
- Crump, J. (1993). *Hatta Shuzo and pure anarchism in interwar Japan*, New York: St. Martin's Press.
- D'Auria, A. (2007). "Introducción al ideario anarquista" en Grupo de Estudio sobre Anarquismo (eds.). *El anarquismo frente al derecho (Lecturas sobre Propiedad, Familia, Estado y Justicia)*, Buenos Aires: Libros de Anarres, pp. 11-49.
- Day, J. F. R. (2016). *De la hegemonía a la afinidad: solidaridad y responsabilidades en los nuevos movimientos sociales*, Madrid: Enclave Libros.
- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche and philosophy*, London: Continuum.
- _____. (2001). *Pure immanence. Essays on a life*, New York: Urzone, Inc.
- _____. (2006). *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Editorial Anagrama.
- _____. (2014). *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*, Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos.
- Dirlik, A. (1991). *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley: University of California Press.
- Dolgoft, S. (1971). *Bakunin on anarchy: selected works of activist-founder of world anarchism*, New York: Vintage Books.
- Doulos, P. (2019). *Violencia, magia y subjetivaciones modernas: el ejemplo de Grecia*, Tesis de Doctorado, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Doutsiou, S. (2010). "The Limitations of anti-Sexism" en Void Network (eds.) *We are the image from future. The greek revolt of december 2008*, Oakland: AK Press, pp. 248-60.
- Eckhardt, W. (2016). *The First Socialist Schism: Bakunin vs. Marx in the International Working Men's Association*, Oakland: PM Press.
- Ego te Provoco (2010). "We are here/We are everywhere/We are an image from the future" en Void Network, *We are the image from future. The greek revolt of december 2008*, Oakland: AK Press, pp. 165-168.
- Facuse, M. (2003). "Una Epistemología pluralista. El anarquismo de la ciencia de Paul Feyerabend" en *Cinta moebio*, N° 17, pp. 148-161.
- Ferrer, C. (2004). *Cabezas de tormenta: Ensayos sobre lo ingobernable*, Buenos Aires: Anarres.
- Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Madrid: Editorial Tecnos.
- _____. (1988). *La ciencia en una sociedad libre*, México: Siglo XXI
- _____. (2010). *Against method*, London: Verso.
- Foucault, M. (1976). "Two Lectures" en Gordon, C. (1980). *Michel Foucault: Power/knowledge*, Harlow: Longman, pp. 78-108.
- _____. (1977a). "Truth and power" en Gordon, C. (1980). *Michel Foucault: Power/knowledge*, Harlow: Longman, pp. 109-133.
- _____. (1977b). "Nietzsche, genealogy, history" en *Language, counter-memory, practice: selected essays and interviews* (eds.). Bouchard, D. F., Ithaca: Cornell University Press, pp. 139-164.
- _____. (1978). *History of sexuality. Volume I: An introduction*, New York: Pantheon Books.
- _____. (1980b). "Verdad y poder" en Varela, J. & Álvarez-Uría, F. (eds.). *Microfísica del poder*, Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.

- _____ (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Colegio de France (1975-76)*, Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
- García Oliver, J. (1978). *El eco de los pasos. Anarcosindicalismo... en la calle... en el Comité de Milicias... en el gobierno... en el exilio*, París: Ruedo Ibérico.
- Gilly, A. (1995). “La Comuna de Morelos” en *Cien años de lucha de clases en México, 1876-1976* (lecturas de Historia de México), Tomo I, Ciudad de México: Ediciones Quinto Sol, pp. 259-281.
- Goldman, E. (2010a). “El sufragio femenino” en *La palabra como arma*, Buenos Aires: Libros de Anarres, pp. 117-128.
- _____ (2010b). “Anarquismo: lo que realmente significa” en *La palabra como arma*, Buenos Aires: Libros de Anarres, pp. 17-31.
- González Gómez, A. E. (N/A). “Nietzsche y Landauer. Influencia y critica” en *Zipe Totek, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO, Año 28, N° 111*, pp. 277-289.
- Gordon, U. (2008). *Anarchy alive! Anti-authoritarian politics from practice to theory*, London: Pluto Press.
- Graham, R. (2013). *Anarchism. A documentary history of libertarian ideas. Volumen 3. From anarchy to anarchism (300 CE To 1939)*, Montreal: Black Rose Books.
- _____ (2015). *We do not fear anarchy we invoke it: The First International and the origins of the anarchist movement*, Edinburgh: AK Press.
- Graib, R. (2015). “A foreword” en Maxwell, B & Craib, R. (eds.). *No Gods, no masters, no peripheries. Global snarchism*, Oakland: PM Press, pp. 1-8.
- Grubic, A. (2016). *In, against, and beyond capitalism: the San Francisco Lectures*, Oakland: PM Press.
- Grubic, A & Lynd, S. (2008). *Wobblies and zapatistas. Conversations on anarchism, marxism and radical history*, Oakland: AK Press.
- Grubic, A & O’Hearn, D. (2016). *Living at the edges of capitalism: adventures in exile and mutual aid*, Oakland: University of California Press.
- Hara Kouki (2011). “Short voyage to the land of ourselves” en Vradis, A. & Dalakoglou, D. (2011). (eds.). *Revolt and crisis in Greece: between a present yet to pass and future still to come*, Oakland: AK Press & Occupied London, pp. 167-180.
- Hardt, M. (1993). *Gilles Deleuze. An apprenticeship in philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hardt, M. & Colectivo Situaciones (2006). “Leer a Marcherey” en Marcherey, P. *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires: Tinta Limón, pp. 7-16.
- Hart, J. (1974). *Los anarquistas mexicanos, 1860-1900*, México: Secretaria de Educación Pública.
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significativo de la revolución hoy*, Buenos Aires, Colección Herramienta/BUAP.
- _____ (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, México: Sísifo Ediciones.
- Ibáñez, T. (2007). *Actualidad del anarquismo*, Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Iliopoulos, C. (2013). *Nietzsche & anarchism: and elective affinity, a nietzschean reading of the December revolt in Athens*, Tesis de doctorado, University of Loughborough.
- Jun, N. (2012). *Anarchism and political modernity*, New York: Continuum, Contemporary Anarchist Studies.
- Kallianis, K. (2011). “December as an event in Greek radical politics” en Vradis, A. & Dalakoglou, D. (eds.). *Revolt and crisis in Greece: between a present yet to pass and future still to come*, Oakland: AK Press & Occupied London, pp. 151-165.

- Karyotis, T. (2017). "Beyond hope: prospects for the commons in austerity-stricken Greece" en Nasioka, K. et. al. *After the collapse of institutional hope in Greece, what?*, Manuscrito no publicado, pp. 16-57.
- Katz, F. (2004). (Comp.). *Revolución, rebelión y revolución*, México: Era.
- Koch, M. A. (2011). "Post-structuralism and the epistemological basis of anarchism" en Rousselle, D. & Evren, S. (eds.) *Post-anarchism: a reader*, London: Pluto Press, pp. 23-40.
- Konishi, S. (2013). *Anarchist modernity: cooperation and japanese-russian intellectual relations in modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press.
- Kornetis, K. (2010). "No more heroes? Rejection and reverberation of the past in the 2008 events in Greece" en *Journal of modern Greek Studies* 28, pp. 173-197.
- Kropotkin, P. (1885). *Palabras de un rebelde*, Barcelona: Centro Editorial Presa.
- _____ (1912). *Modern Science and Anarchism*, London: Freedom Press.
- _____ (2005). *La conquista del pan*, Buenos Aires: Libros de Anarres.
- _____ (2008). *El Apoyo Mutuo. Un factor de la evolución*, Santiago de Chile: Instituto de Estudios Anarquistas.
- _____ (2012). "La Comuna de París" en *VVAA La Comuna de Paris*, Editorial Klinamen, pp. 143-155.
- _____ (2014a). "Letter to the Bakunin centenary celebration" en McKay, I. 2014 *Direct struggle against capital. A Peter Kropotkin Reader*, Edinburgh: AK Press, 205-207
- _____ (2014b). "State: its historic role" en McKay, I. *Direct struggle against capital. A Peter Kropotkin Reader*, Edinburgh: AK Press, pp. 253-260.
- _____ (2014c). "The anarchist principle" en McKay, Vol. I. *Direct struggle against capital. A Peter Kropotkin Reader*, Edinburgh: AK Press, pp. 197-200.
- Kuhn, G. (2010). *Gustav Landauer. Revolution and other writings: a political reader*, Oakland: PM Press
- _____ (2012). *All power to the councils! A documentary history of the German Revolution of 1918-1919*, Oakland: PM Press
- Lagalis, E. (2017). "Good politics' property, intersectionality, and the making of the anarchist self", Doctoral Thesis, Department of Anthropology, McGill University.
- _____ (2018). "Occult features of anarchism" en Christoyannopoulos, A. & Adams, M. (eds.). *Essays in anarchism and religion: Volume II*, Stockholm: Stockholm University Press, pp. 278-332.
- Landauer, G. (2010a). "A few words on anarchis" en Kuhn, G. *Gustav Landauer, revolution and other writings: a political reader*, Oakland: PM Press, pp. 79-82.
- _____ (2010b). "Anarchist thoughts on anarchism" en Kuhn, G. *Gustav Landauer, revolution and other writings: a political reader*, Oakland: PM Press, pp. 84-91
- _____ (2010c). "Japan" en Kuhn, G. *Gustav Landauer, revolution and other writings: a political reader*, Oakland: PM Press, pp. 291-294.
- _____ (2010d). "May 1" en Kuhn, G. *Gustav Landauer, revolution and other writings: a political reader*, Oakland: PM Press, pp. 280-285.
- _____ (2010e). "McNamara" en Kuhn, G. *Gustav Landauer, revolution and other writings: a political reader*, Oakland: PM Press, pp. 255-260.
- _____ (2010f). "Revolution" en Kuhn, G. *Gustav Landauer, revolution and other writings: a political reader*, Oakland: PM Press, pp. 110-185.
- _____ (2010g). "The socialist way" en Kuhn, G. *Gustav Landauer, revolution and other writings: a political reader*, Oakland: PM Press, pp. 191-195.
- _____ (2010h). "The twelve articles of the socialist bund, second versión" en Kuhn, G. *Gustav Landauer, revolution and other writings: a political reader*, Oakland: PM Press, pp. 215-216.
- _____ (2010i). "Through separation to community" en Kuhn, G. *Gustav Landauer, revolution and other writings: a political reader*, Oakland: PM Press, pp. 94-108.

- _____ (2010j). "To Julius Bab" en Kuhn, G. Gustav Landauer, revolution and other writings: a political reader, Oakland: PM Press, pp. 304-306.
- _____ (2010k). "Tucker's revelation" en Kuhn, G. Gustav Landauer, revolution and other writings: a political reader, Oakland: PM Press, pp. 248-254.
- _____ (2010l). "Twenty-five years later: on the jubilee of Wilhelm II" en Kuhn, G. Gustav Landauer, revolution and other writings: a political reader, Oakland: PM Press, pp. 62-67.
- _____ (2010m). "Weak statesmen, weaker people!" en Kuhn, G. Gustav Landauer, revolution and other writings: a political reader, Oakland: PM Press, pp. 213-214.
- _____ (2010n). "What does the socialist bund want?" en Kuhn, G. Gustav Landauer, revolution and other writings: a political reader, Oakland: PM Press, pp. 188-90.
- _____ (2012a). "To Georg Springer" en Kuhn, G. All power to the councils! A documentary history of the German Revolution of 1918-1919, Oakland: PM Press, 188-189.
- _____ (2012b). "To Hans Cornelius" en Kuhn, G. 2012 All power to the councils! A documentary history of the German Revolution of 1918-1919, Oakland: PM Press, pp. 193-194.
- _____ (2012c). "The United Republics of Germany and their constitution" en Kuhn, G. All power to the councils! A documentary history of the German Revolution of 1918-1919, Oakland: PM Press, pp. 199-204.
- _____ (2012d). "To Margarete Susman" en Kuhn, G. All power to the councils! A documentary history of the German Revolution of 1918-1919, Oakland: PM Press, pp. 184-185.
- _____ (2015). Escepticismo y mística. Aproximaciones a la crítica del lenguaje de Mauthner, México: Herder
- Langlois, J. A. (1970). "P.J. Proudhon: his life and work" en What is property: An inquiry into the principle of right and of government. New York: Dover Publications, pp. IX-XLI.
- Lazzarato, M. (2006) Por una política menor Acontecimiento y política en las sociedades de control, Madrid: Traficantes de Sueños
- Löwy, M. (2017). Redemption and utopia: Jewish libertarian thought in Central Europe, London: Verso.
- _____ (2019). "Prólogo" en Landauer, G. Llamamiento al socialismo. Por una filosofía libertaria contra el Estado y el progreso tecnológico, Colección Herejías, Vol. 5, pp. 7-19.
- Lynteris, C. (2011). "The Greek economic crisis as eventual substitution" en Vradis, A. & Dalakoglou, D. (eds.). Revolt and crisis in Greece: between a present yet to pass and future still to come, Oakland: AK Press & Occupied London, pp. 207-213.
- Makhno, N. (1996a). "Anarchism of our times" en Skirda. A. The struggle against the state and other essays by Nestor Makhno, Edinburgh: AK Press, pp. 61-63.
- _____ (1996b). "Our organisation" en Skirda. A. The struggle against the state and other essays by Nestor Makhno, Edinburgh: AK Press, pp. 64-66.
- _____ (1996c). "Great october in the Ukraine" en Skirda. A. The struggle against the state and other essays by Nestor Makhno, Edinburgh: AK Press, pp. 1-5.
- _____ (1996d). "The ABC of the revolutionary anarchist" en Skirda. A. The struggle against the state and other essays by Nestor Makhno, Edinburgh: AK Press, pp. 70-87.
- Malatesta, E. (1965). "Anarquismo y ciencia" en Richards, V. Errico Malatesta. Pensamiento y acción revolucionarios, Buenos Aires: Tupac Ediciones, pp. 39-47.
- _____ (2014a). "Anarchy" en Turcane, D. The Method of freedom. An Errico Malatesta reader, Oakland, AK Press, pp. 109-159.
- _____ (2014b). "Peter Kropotkin: Recollections and criticisms by one of his old friends" en Turcane, D. The Method of freedom. An Errico Malatesta reader, Oakland, AK Press, pp. 511-521.
- _____ (2014c). "Toward anarchy" en Turcane, D. The Method of freedom. An Errico Malatesta reader, Oakland, AK Press, pp. 299-302.

- _____ (1995a). "A Project of anarchist organisation" en Richards, V. Errico Malatesta. The anarchist revolution. Polemical articles 1924-1931, London: Freedom Press, pp. 93-103.
- _____ (1995b). 'About the 'platform'', en Richards, V. Errico Malatesta. The anarchist revolution. Polemical articles 1924-1931, London: Freedom Press, pp. 103-111.
- Maldonado Alvarado, B. (2012). Magonismo y vida communal mesoamericana. A 90 años de la muerte de Ricardo Flores Magon, Oaxaca: DES-UESA, CSEIO
- May, T. (1994). The Political Philosophy of poststructuralist Anarchism, The Pennsylvania State University Press.
- McKay, I. (2011). Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology, Oakland, PM Press.
- _____ (2014). Direct struggle against capital. A Peter Kropotkin anthology, Oakland: PM Press.
- McLaughlin, P. (2002). Mikhail Bakunin: Philosophical basis of his anarchism, New York: Algora Publishing.
- Merleau-Ponty, M. (1973). Adventures of the dialectic, Evanston: Northwestern University Press.
- Miething, D. (2016). "Overcoming the preachers of death: Gustav Landauer's reading of Friedrich Nietzsche" en Intellectual history review, vol 26, No 2, pp. 1-20.
- Mintz, F. (2008). Autogestión y anarcosindicalismo en la España revolucionaria, Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Mintz, F. & Peciña, M. (1978). Los Amigos de Durruti, los trotsquistas y los sucesos de mayo, Madrid: Campo Abierto Ediciones
- Monjarás-Ruiz, J. (1983) 'México en los escritos y fuentes de Karl Marx' en Nueva Sociedad nro. 66 mayo-junio 1983, pp. 105-111
- Morris, B. (2004). Kropotkin: The politics of community, Amherst: Humanity Books.
- _____ (2014). Anthropology, ecology, and anarchism: A Brian Morris Reader, Oakland: PM Press.
- Mühsam, E. (2012). "Comrades!" en Kuhn, G. All power to the Councils! A documentary history of the German Revolution of 1918-1919, Oakland: PM Press, pp. 210-259.
- Nettlau, M. (2008). Actividad anarquista en México, México: INAH.
- Newman, S. (2001). Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power, Plymouth: Lexington Books.
- _____ (2010). The politics of postanarchism, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- _____ (2017). 'What is an insurrection? Destituent power and ontological anarchy in Agamben and Stirner' en Political Studies, Vol. 65, N° 2, 2017, pp. 1-16.
- Nietzsche, F. (1967). The will to power, New York: Vintage Books.
- Paz, A. (2002). Viaje al pasado 1936-1939, Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo
- Price, W. (2012). "The anarchist method: an experimental approach to post-capitalist society" en Shannon, D. & Nocella II, A. & Asimakopoulou, J. The accumulation of freedom. Writings on anarchist economics, Edinburgh: AK Press, pp. 313-325.
- Prichard, A. (2013). Justice, order and anarchy: the international political theory of Pierre-Joseph Proudhon, New York: Routledge.
- Proudhon, P. (2005a). ¿Qué es la propiedad?, Buenos Aires: Libros de Anarres.
- _____ (2005b). "Peoples election manifestó" en Guerin, D. No gods no masters, Oakland: AK Press, pp. 71-81.
- _____ (2011a). "Confession of a revolutionary" en McKay, Vol. I. Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology, Edinburgh: AK Press, pp. 395-477.
- _____ (2011b). "General idea of the revolution in the nineteenth century" en McKay, Vol. I. Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology, Edinburgh: AK Press, pp. 543-599.

- _____ (2011c). "Interest and principal" en McKay, Vol. I. Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology, Edinburgh: AK Press, pp. 509-541.
- _____ (2011d). "Justice in the revolution and in the church" en McKay, Vol. I. Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology, Edinburgh: AK Press, pp. 619-683.
- _____ (2011g). "Resistance to the revolution: Louis Blanc and Pierre Leroux" en McKay, Vol. I. Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology, Edinburgh: AK Press, pp. 479-493.
- _____ (2011h). "Solution of the social problem" en McKay, Vol. I. Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology, Edinburgh: AK Press, pp. 257-280.
- _____ (2011i). "Stock exchange speculator's manual" en McKay, Vol. I. Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology, Edinburgh: AK Press, pp. 609-618.
- _____ (2011j). "System of economic contradictions, - or, the philosophy of misery" en McKay, Vol. I. Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology, Edinburgh: AK Press, pp. 167-255.
- _____ (2011k). "What is Property" en McKay, Vol. I. Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology, Edinburgh: AK Press, pp. 87-162.
- Ramnath, M. (2011). Decolonizing anarchism. An antiauthoritarian history of India's liberation struggle, Oakland: AK Press & the Institute for Anarchist Studies.
- Rancière, J. (2010). La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rapp, J. A. (2012). Daoism and anarchism: critiques of state autonomy in ancient and modern China, London: Continuum, Contemporary Anarchist Studies.
- Reclus, E. (2008). Evolución, revolución y anarquismo, México: Ediciones Electrónicas el Cráneo de Cristal.
- _____ (2013a). "Anarchy" en Clark, J. & Martin, C. Anarchy, geography, modernity: selected writings of Elisée Reclus, Oakland: PM Press, pp. 120-131.
- _____ (2013b). "Evolution, revolution, and the anarchist idea" en Clark, J. & Martin, C. Anarchy, geography, modernity: selected writings of Elisée Reclus, Oakland: PM Press, pp. 138-155.
- Richards, V. (1965). Errico Malatesta. Pensamiento y acción revolucionarios, Buenos Aires: Tupac Ediciones.
- Robinson, A. y Tormey, S. (2012). "Beyond the state: Anthropology and 'actually-existing-anarchism'" en Critique of Anthropology 2012, N° 32, pp. 143-157.
- Ross, K. (2015). Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune, London: Verso.
- Rossdale, C. (2015). "Dancing ourselves to death: the subject of Emma Goldman's Nietzschean anarchism" en Globalizations, N° 12, Vol. I, pp. 116-133.
- Rousselle, D. (2012). After Post-Anarchism, Berkeley: LBC Books.
- Rubel, M. & Janover, L. (2010). Marx anarquista, Barcelona: Etcétera.
- Sandoval Vargas, H. M. (2011). La configuración del pensamiento anarquista en México. Horizonte libertario de La Social y el Partido Liberal Mexicano, Guadalajara: Grietas Editores.
- Santillán, D. A. (2011). Ricardo Flores Magón: el apóstol de la revolución, Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Schmidt, M. & van der Walt, L. (2009). Black flame. The revolutionary class politics of anarchism and syndicalism, Oakland: AK Press.
- Scott, J. (2012). Two cheers for anarchism, Princeton: Princeton University Press.
- Shannon, D. (2012) "Chopping off the invisible hand: internal problems with markets and anarchist theory, strategy, and vision" en Shannon, D. & Nocella II, A. & Asimakopulos, J. The accumulation of freedom. Writings on anarchist economics, Edinburgh: AK Press, pp. 276-290.
- Shanin, T. (1990). Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo, Madrid: Editorial Revolución.

- Shube, L. S. (1996). *Ito Noe: Living in freedom. A critique of personal growth in japanese society*, Tesis de Maestría, University of South Carolina.
- Shubin, A. (2010). "The Makhnovist movement and the national question in the Ukraine, 1917-1921" en Hirsch, S. & van der Walt, L. (eds.). *Anarchism and syndicalism in the colonial and postcolonial world, 1870-1940*, Leiden: Brill, pp. 147-191.
- Skirda, A. (2004). *Anarchy's cossack. The struggle for free soviets in the Ukraine 1917-1921*, Oakland: AK Press.
- Spannos, C. (2012). "Examining the history of anarchist economics to see the future" en Shannon, D. & Nocella II, A. & Asimakopoulou, J. *The accumulation of freedom. Writings on anarchist economics*, Edinburgh: AK Press, pp. 42-63.
- Stirner, M. (2014). *The Ego and Its Own*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Subcomandante Marcos (2005) *Don Durito de la lacandona*, San Cristóbal de las Casas: CIACH
- TPTG, (2011). "The rebellious passage of the proletarian minority through a brief periodo of time" en Vradis, A. & Dalakoglou, D. (eds.). *Revolt and crisis in Greece: between a present yet to pass and future still to come*, Oakland: AK Press & Occupied London, pp. 115-131.
- Trejo, R. (2005). *Magonismo: utopía y revolución, 1910-1913*, México: Editorial Cultura Libre.
- Tristan, F. (2007). *The Workers' Union*, Urbana: University of Illinois Press.
- Trocchi, A. (2011). "For the insurrección to succeed, we must first destroy ourselves" en Vradis, A. & Dalakoglou, D. (eds.). *Revolt and crisis in Greece: between a present yet to pass and future still to come*, Oakland: AK Press & Occupied London, pp. 299-236.
- Turcano, D. (2007). "Italian anarchism as a transnational movement, 1885-1915" en IRSH, N° 52, pp. 107-444.
- _____ (2014). *The method of freedom. An Errico Malatesta Reader*, Oakland: AK Press.
- Vadillo, J. (2019). *Historia de la CNT. Utopia, pragmatismo y revolucion*, Madrid: Catarata
- Valadés, J. C. (2013). *El socialismo libertario mexicano (siglo XIX)*, México: Rosa Luxemburgo Stiftung y Para Leer en Libertad AC.
- Velasco Criado, D. (1993). *Ética y poder político en Mijail Bakunin*, Bilbao: Universidad de Deusto
- Void Network (2010). *We are the image from future. The greek revolt of december 2008*, Oakland: AK Press.
- Welsh, J. F. (2010). *Max Stirner's dialectical egoism. A new interpretación*, Lanham: Lexington Books
- Wilbur, S. (2013). *Pierre-Joseph Proudhon: Self-Government and the Citizen-State*, Corvus Editions.
- Willemse, H. (2002). *Pasado compartido: memorias de anarcosindicalistas de Albalade de Cinta, 1928-1938*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Wolf, E. (1982). *Europe and the people without history*, Berkeley: University of California Press.
- Woodcock, G. (1987). *Pierre-Joseph Proudhon. A Biography*, Montreal: Black Rose Books.
- Zibechi, R. (1999). *La mirada horizontal. Movimientos sociales y emancipación*, Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.

Fuentes hemerográficas

- Abufom Silva, P. J. (2013). *La ontología social de anarquismo. Proudhon y Bakunin contra el liberalismo*, Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. En línea consultada 15/5/2020: <http://repositorio.conicyt.cl/handle/10533/179982>
- Acosta, A. (2013). "Its core is the negation" En línea consultado 17/5/2020: <https://theanarchistlibrary.org/library/alejandro-de-acosta-its-core-is-the-negation>
- AFAQ, (1996), VVAA. En línea consultado 15/5/2020:

- <https://theanarchistlibrary.org/library/afaq-a>
- Bakunin, M. (1842). "Reaction in Germany".
En línea consultado 15/5/2020: <https://theanarchistlibrary.org/library/mikhail-bakunin-the-reaction-in-germany>
- Bakunin, M. (1868a). Federalismo, Socialismo y Antiteologismo. En línea consultado 15/5/2015: <https://creandopueblo.files.wordpress.com/2011/08/bakunin-federalismosocialismoyantiteologismo.pdf>
- _____. (1868b). "Estatutos secretos de la Alianza: programa y objeto de la organización revolucionaria de los Hermanos Internacionales" en línea consultado: 15/6/2020 <http://www.fondation-besnard.org/spip.php?article676>
- _____. (1869). "Instrucción Integral" en línea consultado 16/5/2020: <https://miguelbakunin.wordpress.com/2008/01/01/la-instruccion-integral/>
- _____. (1870). "La Libertad" en línea consultado 15/5/2020: <https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2012/10/bakunin-la-libertad.pdf>
- _____. (1871a). "El Sistema Capitalista" en línea consultado 16/5/2020: <https://www.portaloaca.com/pensamiento-libertario/textos-sobre-anarquismo/9236-el-sistema-capitalista-mijail-bakunin.html>
- _____. (1871b). "Tres conferencias dadas a los obreros del Valle del Saint-Imier" en línea consultado 16/5/2020: <http://kcl.edicionesanarquistas.net/lpdf/1013.pdf>
- _____. (1871c). "The Paris Commune and the Idea of the State" en línea consultado 16/5/2020: <https://robertgraham.wordpress.com/bakunin-the-paris-commune-and-the-idea-of-the-state/>
- Benjamin, W. (1940a). "Sobre concepto de historia" en línea consultado 19/5/2020: <https://conversacionsobrehistoria.info/2018/09/23/walter-benjamin-sobre-el-concepto-de-historia-1940/>
- _____. (1940b). "Abecedario de Walter Benjamin" en línea consultado 19/5/2020: <https://www.elsaltodiario.com/pensamiento/abecedario-de-walter-benjamin>
- Berthier, R. (2009). Proudhon and German Philosophy. En línea consultado 15/5/2020: http://monde-nouveau.net/IMG/pdf/Proudhon_and_German_philosophy.pdf
- Bey, H. (1991). "The Lemonade Ocean & Modern Times" en línea consultado 18/5/2020: <http://www.spunk.org/texts/writers/bey/sp000917.html>
- Cafiero, C. (1880a) "Action" en línea consultado 16/5/2020: <https://theanarchistlibrary.org/library/carlo-cafiero-action>
- _____. (1880b). "Anarchy and Communism" en línea consultado: 16/5/2020: <https://libcom.org/library/anarchy-communism-carlo-cafiero>
- Capi Vidal (2014). "La original visión dialéctica de Proudhon" en línea consultado 15/5/2020 : <https://www.portaloaca.com/pensamiento-libertario/textos-sobre-anarquismo/8956-la-original-vision-dialectica-de-proudhon.html>
- Cappelletti, A. (1978). El pensamiento de Kropotkin: ciencia, ética y anarquía. En línea consultado 17/5/2020: https://anarkobiblioteka2.files.wordpress.com/2016/08/el_pensamiento_de_kropotkin_ciencia_c3a9tica_y_anarquic3ada_-_c3a1ngel_cappelletti.pdf
- _____. (2010). Ideología Anarquista, Barcelona: El grillo Libertario. En línea consultado 15/5/2020: <https://libros.metabiblioteca.org/bitstream/001/254/8/ideologia%20anarquista.pdf>
- Cohn, J. (2008). "Signs, ideas, windows: Interpretation and the proudhonian series" en línea consultado 15/5/2020: https://www.academia.edu/316828/Signs_Ideas_Windows_Interpretation_and_the_Proudhonian_Series

- Colson, D. (2016). “El anarquismo es extremadamente realista” en línea consultado 17/5/2020: https://www.eldiario.es/interferencias/Daniel_Colson-anarquismo_6_567003317.html
- Comité Invisible (2015). Insurrección que viene. En línea consultada 16/5/2020: <https://rebellion.org/docs/86360.pdf>
- Corrêa, F. (2014) ‘Anarquismo, poder, clase y transformación social’. En línea consultado 10/7/2020: https://anarkobiblioteca3.files.wordpress.com/2016/08/anarquismo_poder_clase_y_transformac_3b3n_social_-_felipe_corr3aaapdf.pdf
- _____. (2019). “Unidad real de pensamiento e acao: ‘Teoria política e trajetória de Mikhail Bakunin’”, Tesis de Doctorado, Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas. En línea consultada 15/5/2020: http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/334576/1/Pedro_FelipeCorrea_D.pdf .
- _____. (2020). “Poder, dominación y autogestión” en línea consultado 15/5/2020: <https://mirror.anarhija.net/es.theanarchistlibrary.org/mirror/f/fc/felipe-correa-poder-dominacion-y-autogestion.pdf>
- Déjacque, J. (1857). “On the human being. Male and female” en línea consultado 15/5/2020: <https://theanarchistlibrary.org/library/joseph-dejacque-on-the-human-being-male-and-female>
- Deleuze, Gilles (1977). “Rizoma: introducción” en línea consultado 15/5/2020: <http://www.fen-om.com/spanishtheory/theory104.pdf>
- Dolors Marin, (2010). “La revolución de 1909 en Barcelona. Semana trágica para unos, gloriosa para otros” en línea consultado 19/5/2020: <https://www.portaloaca.com/historia/otroshistoria/542-la-revolucion-de-1909-en-barcelona-semana-tragica-para-unos-gloriosa-para-otros.html>
- Flores Magón, R. (1911a). “¿Está resuelto el problema del hambre?” en línea consultado 18/5/2020: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/ap1911/34_1911.html
- _____. (1911b). “Carta a Sr. Eugène V. Debs” en línea consultado 18/5/2020: <http://archivomagon.net/obras-completas/correspondencia-1899-1922/c-1911/cor311/>
- _____. (1914). “Al pueblo mexicano” en línea consultado 18/5/2020: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/manifiestos/6.html
- Foucault, M. (1971). “Human nature: Justice versus Power. Noam Chomsky debates with Michel Foucault” en línea consultado 15/5/2020: <https://chomsky.info/1971xxxx/>
- _____. (1980). “El poder, los valores morales y Michel Foucault” en línea consultado 15/5/2020: <https://latinta.com.ar/2016/10/el-poder-los-valores-morales-y-michel-foucault/>
- _____. (1984). “La ética de cuidado de uno mismo como practica de la libertad” en línea consultado 18/5/2020: http://www.topologik.net/Michel_Foucault.htm
- Goldman, E. (1931). Living my life. En Línea consultado 18/5/2020: <http://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-living-my-life>
- _____. (1940). “The individual, society and the State” en línea consultado 19/5/2020: <https://www.marxists.org/reference/archive/goldman/works/1940/individual.htm>
- Graeber, D. (2002) “The new anarchists” en línea consultado 19/5/2020: <https://newleftreview.org/issues/II13/articles/david-graeber-the-new-anarchists>
- _____. (2010). “On the Moral Grounds of Economic Relations. A Maussian Approach” en línea consultado 16/5/2020: <http://openanthcoop.net/press/http://openanthcoop.net/press/wp-content/uploads/2010/11/Graeber-On-the-Moral-Grounds-of-Economic-Relations4.pdf>
- Guillamón, A. (2017). “Presentación en Grecia de la versión al griego del libro” en Los comités de defensa de la CNT (1933-1938). En línea consultada 19/5/2020: <http://grupgerminal.org/?q=system/files/2017.PresenGreciaComitesCNT.Guillamon.pdf>

- _____ (2020). “Sobre el concepto de Junta Revolucionario” en línea consultado 19/5/2020: <https://serhistorico.net/2020/03/14/sobre-el-concepto-de-junta-revolucionaria/>
- Insurgente Anónimo, (2017). “The Power is running: A memoir of N 30” en línea consultado 19/5/2020: <https://es.crimethinc.com/2017/11/30/the-power-is-running-a-memoir-of-n30-shutting-down-the-wto-summit-in-seattle-1999>
- Khan, T. (2020). “‘Come O lions! Let us cause a mutiny:’ Anarchism and the subaltern” en línea consultado 16/5/2020: <https://anarchiststudies.org/come-o-lions-let-us-cause-a-mutiny-anarchism-and-the-subaltern-by-tariq-khan/>
- Kropotkin, P. (1880a). “A los jóvenes” en línea consultado 17/5/2020: <https://www.portaloaca.com/pensamiento-libertario/1807-a-los-jovenes-panfleto-revolucionario-de-kropotkin.html>
- _____ (1880b). “An appeal to the young” en línea consultado 17/5/2020: <https://theanarchistlibrary.org/library/petr-kropotkin-an-appeal-to-the-young>
- _____ (1896). The state: its historic role. En línea consultado 15/5/2020 <https://theanarchistlibrary.org/library/petr-kropotkin-the-state-its-historic-role>
- _____ (1897) “Anarchist Morality” en línea consultado 18/5/2020: <https://www.marxists.org/reference/archive/kropotkin-peter/1897/morality.htm>
- Landauer, G. (1911). Call to socialism. En línea consultado 18/5/2020: <https://theanarchistlibrary.org/library/gustav-landauer-call-to-socialism>
- Leval, G. (1972). Collectives in the Spanish Revolution. En línea consultado 4/6/2020: <https://libcom.org/files/Gaston%20Leval%20Collectives%20in%20the%20Spanish%20revolution.pdf>
- López, J. (2010). “Manifiesto a todos los oprimidos y pobres de México y del universo” en línea consultado 18/5/2020: <https://edicioneslasocial.wordpress.com/2010/07/28/manifiesto-a-todos-los-oprimidos-y-pobres-de-mexico-y-del-universo/>
- Luxemburgo, R. (1918). “What does the Spartacus League want?” en línea consultado 18/5/2020: <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1918/12/14.htm>
- Marx, K. (1871) La Guerra Civil en Francia en línea consultado 10/7/2020: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gcfran/guer.htm>
- Maximoff G.P. (1953). The Political philosophy of Bakunin, New York: The Free Press. En línea consultado 15/5/2020: <https://www.marxists.org/espanol/bakunin/socsinestado.htm>
- Mujeres Parisinas, (2012). La Comuna de Paris, Editorial Klinamen. En línea consultado 16/5/2020: https://anarkobiblioteca2.files.wordpress.com/2016/08/la_comuna_de_parc3ads_-_varios.pdf
- Price, W. (2018). “An anarchist view of the class theory of the State” en línea consultado 16/5/2020: <https://blackrosefed.org/class-theory-of-the-state-price/>
- Proudhon, P. (1840). Qué es la propiedad. En línea consultado 15/6/2020: <http://kcl.edicionesanarquistas.net/lpdf/1098.pdf>
- _____ (1863). El principio federativo. En línea consultado 15/6/2020: <http://kcl.edicionesanarquistas.net/lpdf/1041.pdf>
- _____ (2005). Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria. En línea consultado 15/6/2020: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/contradicciones/caratula.html
- Rivera, L. (1927). “La pasificación del Yaqui” en línea consultado 18/5/2020: <http://kcl.edicionesanarquistas.net/lpdf/1010.pdf>
- Rocker, R. (1925). “La influencia de las ideas absolutistas en el socialismo” en línea consultado 18/5/2020: <https://www.portaloaca.com/historia/otroshistoria/12237-la-influencia-de-las-ideas-absolutistas-en-el-socialismo-rudolf-rocker.html>

- Sagris, T. (2018). "From democracy to freedom" en línea consultado 19/5/2020:
<http://sagristasos.blogspot.com/2018/01/destination-anarchy-every-step-is.html>
- Santillan, D. A. (1979). Ricardo Flores Magón. El apóstol de la revolución Mexicana. En línea onultado 18/5/2020: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/apostol/4.html
- Thorpe, I. & Welsh, C. (2008). "Más allá del primitivismo: Hacia una teoría y praxis anarquistas para la ciencia en el Siglo XXI" en línea consultado 15/5/2020:
<http://www.alasbarricadas.org/noticias/node/8606>
- Vadillo, J. (2019b). "Existe un constructo histórico que vincula el anarquismo con la violencia, y es un error" en línea consultado 19/5/2020: <https://www.elsaltodiario.com/memoria-historica/julian-vadillo-historia-cnt-anarcosindicalismo?fbclid=IwAR34WbbcJc-YQtnpOWoVIL1IzD5oTnk26iZ2280avwbc7WBfcB5715kiIjQ>
- Wehling, J. (1999). "Anarchist influences on the Mexican Revolution" en línea consultado 18/5/2020:
http://www.struggle.ws/mexico/history/anarchism_1910.html